12/- net

600044926V

97. d. 35/5.

R. 2. 7 c

= S. Th. A 1.4

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und **D. G. L. Plitt,**
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Fünfter Band.
Geist bis **Herder.**

Leipzig, 1879.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

R. 2 -, 5

Digitized by Google

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Digitized by Google

Geiſt, heiliger, ſ. Trinität.

Geiſt des Menſchen, im bibliſchen Sinne. Den Begriff des menſchlichen Geiſtes verdanken wir wie den des Geiſtes überhaupt der heil. Schrift reſp. der Religion der Offenbarung. Allerdings bez. *πνεῦμα* in der Profangräzität ebenſo wie das bibl. רוּחַ nicht bloß den Hauch, den Atem als die Erſcheinung und Bedingung des Lebens, ſondern auch das Leben ſelbſt, ſ. z. ſ. die Lebensſubſtanz, im Gegenſatze zu *σῶμα*, Eurip. Suppl. 533: *ἀπῆλθε πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν*, alſo wie ſonſt *ψυχή* gebraucht wird, nur mit dem Unterſchiede, daſs bei *ψυχή* die Vorſtellung unabtrennbar iſt von dem Gedanken an die individuelle Beſonderung des Lebens, cf. Aristot. de mund. 4: *λέγεται .. πνεῦμα ἢ ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία.* Aber über dieſe rein phyſiologiſche Bedeutung von *πνεῦμα* geht der Sprachgebrauch ſo wenig hinaus, daſs abgeſehen von dieſer Berürung das Wort nie, auch nicht einmal als ſeltenes Synonymum von *ψυχή* erſcheint. Dagegen iſt es der Schrift eigentümlich, von *πνεῦμα* bezw. רוּחַ im pſychologiſchen Sinne zu reden als einem Moment des menſchlichen Weſens, insbeſondere ſeines Perſonlebens, und zwar neben נֶפֶשׁ, *ψυχή*, wobei wir noch abſehen von der Frage, ob die נֶפֶשׁ ſelbſt unter einem gewiſſen Geſichtspunkte רוּחַ genannt werde, oder ob נפשׁ und רוח als verſchiedene Momente des menſchlichen Weſens betrachtet werden. Änlich wird zwar im Lateiniſchen spiritus neben animus gebraucht, jedoch entfernt nicht in demſelben Maße und one nachweisbaren Einfluſs auf den Sprachgebrauch und die pſychologiſchen Vorſtellungen. Hinſichtlich der germaniſchen Sprachen begründen R. von Raumers Bemerkungen „über Geiſt und Seele nach dem Grundbegriff ihrer germaniſchen Benennungen" (bei Delitzſch, Bibl. Pſychologie, 2. Aufl., S. 119 f.) die Annahme, daſs wir auch unſer deutſches „Geiſt" erſt dem Chriſtentum — alſo der bibl. Sprache verdanken. Im Chriſtentum aber, bezw. auf dem Boden der Offenbarungsreligion, im Leben und Denken des heilsgeſchichtlichen Volkes entſtammt die betr. Vorſtellung, worauf auch v. Zezſchwitz, Profangräz. u. bibl. Sprachgeiſt S. 34 f. hinweiſt, religiöſem Grunde und hängt unauflöslich zuſammen mit der Vorſtellung oder der Erkenntnis des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch bezw. mit dem, was die Schrift vom Geiſte Gottes weiß und ſagt.

Schon wo ſie vom Geiſte des Menſchen in der allgemeinſten Bedeutung = Lebensodem, Leben redet, wie Hiob 10, 12; 17, 1; Pſ. 32, 6; Sach. 12, 1; Ez. 37, 8, und Menſchen und Tieren gleicherweiſe oder den gleichen Geiſt zuſchreibt, wie Kohel. 3, 19 ff. vgl. Gen. 6, 17; 7, 15. 22; Pſ. 104, 30; Jeſ. 42, 5, geſchieht dies unter der Vorſtellung, daſs dieſer Lebensgeiſt, welcher die Exiſtenz der Kreatur bedingt, von Gott ſtammt und die Kreatur an Gott bindet, vgl. Pſ. 104, 29; Hiob 12, 10; 33, 4; 34, 14. Gott iſt ein Gott der Geiſter alles Fleiſches, Num. 16, 22; 27, 16, für die Menſchen *ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων* im Unterſchiede von *οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες*, Hebr. 12, 9. Wo Leben iſt, da iſt Geiſt und der Geiſt weiſt auf Gott zurück, denn er iſt Gottes Zeichen und Gottes Eigen. Dies iſt die Grundvorausſetzung altteſtamentlicher Gotteserkennt-

nis. Darum iſt der Geiſt der Kreatur das von Gott ſtammende, auf ihn zurückweiſende Lebensprinzip derſelben, Ez. 37, 5. 9. 10; 1, 20 f.; 10, 17; Hiob 34, 14 f.; Apok. 11, 11; vgl. Luk. 8, 55; Jak. 2, 26; Hab. 2, 19; Apok. 13, 15, und als ſolches der Punkt, wo Gott und die Kreatur ſich berüren.

Von hier aus wird verſtändlich, wie und was die Schrift vom Geiſte des Menſchen redet. Zunächſt begreift es ſich, daſs נֶפֶשׁ und רוּחַ in einem gewiſſen Umfange als Synonyma erſcheinen, nämlich ſo lange רוּחַ nichts anders bezeichnet als in Anſchluſs an die Bedeutung Lebensodem die Innerlichkeit des Menſchen, das was in ihm lebt und wodurch er lebt, wie ja auch beide Wörter ihren Grundbegriffen nach ebenſo nah zuſammenliegen wie *πνεῦμα* und *ψυχή*, beide eigentlich = Hauch, Atem. (Vgl. Pſ. 77, 4: *ὠλιγοψύχησε τὸ πνεῦμά μου.* Richt. 15, 19 *ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ἀνέψυξεν* nach Cod. A). In einer Reihe von Stellen können beide Begriffe one weiteres miteinander vertauſcht werden, wie Gen. 45, 27 vgl. m. Pſ. 119, 175; 1 Sam. 30, 12 m. 1 Kön. 17, 21 f.; Pſ. 23, 3; Pſ. 146, 4 m. Gen. 35, 18; Pſ. 77, 4 m. Pſ. 107, 5; Pſ. 31, 6 m. 2 Sam. 4, 9; Ez. 37, 8 m. Akt. 20, 10 (Lev. 17, 11. 14 vgl. m. Num. 16, 22; 27, 16 gehören nicht hierher). Zwiſchen beiden Bezeichnungen beſteht hier nur der Unterſchied, den die Formeln נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 1, 30 u. רוּחַ חַיִּים Gen. 6, 10 an die Hand geben und dem 1 Kor. 15, 45 die Unterſcheidung *ψυχὴ ζῶσα* und *πνεῦμα ζωοποιοῦν* entſpricht, wo *ζῶσα* und *ζωοποιοῦν* nicht als zufällige, ſondern als weſentliche Beſtimmtheiten von *ψυχή* und *πν.* angeſehen ſein wollen. Hofmann formulirt (Schriftbeweis I, 295) dieſen Unterſchied ſo: Geiſt ſei Benennung des Lebensodems als des wirkenden, Seele als des ſeienden, m. a. W. רוּחַ und נֶפֶשׁ unterſcheiden ſich nicht anders als wie der Atem, ſofern er Bedingung und ſofern er Erſcheinung des Lebens iſt, bezw. in Anwendung auf die Innerlichkeit des Menſchen, ſofern dieſelbe Urſache und zugleich Weſen ſeines Lebens iſt. Es ſind bis jetzt nur verſchiedene Geſichtspunkte, unter denen dieſe Innerlichkeit Geiſt oder Seele genannt wird, oder vielmehr von denen dieſe verſchiedene Benennung ſich herſchreibt. Denn man kann nicht ſagen, daſs überall der Wal des einen oder anderen Ausdrucks die Abſicht zu Grunde liege, den einen oder anderen Geſichtspunkt zur Geltung zu bringen, oder auch nur das deutliche Bewuſstſein dieſer Verſchiedenheit, da es in vielen Fällen unerheblich iſt, welche Bezeichnung verwendet wird.

Andererſeits aber, wenn überhaupt noch ein Bewuſstſein dieſes Unterſchiedes im Sprachgebrauch vorhanden iſt, ſo läſst ſich erwarten, daſs es eine gewiſſe Grenze geben wird, über welche hinaus beide Ausdrücke nicht unterſchiedslos gebraucht oder für einander eingeſetzt werden können. Dieſe Grenze iſt nun tatſächlich vorhanden und iſt ſo ſcharf und deutlich, ſo wenig fließend, daſs man unwillkürlich zu der Frage gedrängt wird, ob es auch hier nur verſchiedene Geſichtspunkte ſeien (Wendt), unter denen ein und dasſelbe Subjekt, die Seele, bald als רוּחַ, bald als נֶפֶשׁ in betracht komme, oder ob nicht vielmehr Geiſt und Seele ſelbſt von einander unterſchieden werden müſſen. Die Grenze ergibt ſich aus folgenden Beobachtungen. Das Sterben wird zwar ſowol als ein Aufgeben des *πνεῦμα*, wie als ein Darangeben der *ψυχή* bezeichnet, aber es wird nie vom Geiſte geſagt, er ſterbe, werde getötet, gehe zu Grunde, wie dies von der Seele geſchieht. Richt. 16, 30; Num. 31, 19; Matth. 10, 28; Mark. 3, 4. Zwar entſpricht dem *σώζειν τὴν ψυχήν* als Gegenſatz des *ἀπολέσαι* ein *τὸ πνεῦμα σώζειν* 1 Kor. 5, 5, aber es liegt auf der Hand, daſs z. B. Luk. 17, 33 und Parall. nicht der letztere Ausdruck ſtatt des erſteren geſetzt werden könnte. Ebenſo iſt es nicht völlig dasſelbe, ob es heißt *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* Joh. 19, 30 oder *τὴν ψυχήν* Akt. 15, 26. Es würde ſchwerlich Joh. 10, 11 *τὸ πνεῦμα τιθέναι ὑπέρ τινος* ſtehen können; unmöglich wäre Matth. 20, 28 *τὸ πνεῦμα δοῦναι λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Ferner wärend in den Beziehungen des Empfindungs- und Trieblebens *πν.* und *ψ.* mannigfach ſynonym gebraucht werden — vgl. Matth.

11, 29; 1 Kor. 16, 18; Luk. 1, 47; Joh. 12, 27; 13, 21; Jes. 19, 3; Exod. 6, 9; Num. 21, 4. 5; Richt. 16, 16 —, kommt als das Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Missfallens nur die Seele vor (vgl. Jes. 26, 8; Hiob 23, 13; Prov. 21, 10; Mich. 7, 1; Deut. 12, 20; 14, 26; 1 Sam. 2, 16; Ps. 42, 3; 63, 2 u. a.). Obwol der Geist den Willensäußerungen nicht fremd ist, — vgl. Akt. 19, 21; Matth. 26, 11; Ps. 51, 14; Exod. 35, 21, sowie die Redensart הֵעִיר אֶת־רוּחַ פ' 1 Chron. 5, 26; 2 Chr. 21, 16; 36, 22; Esr. 1, 1 u. a., — ist er doch nie Subjekt derselben. Dagegen ist der Geist wie die Seele nicht bloß die Stätte der Gedankenwelt, sondern das Subjekt des Erkennens, des Selbstbewusstseins, vergl. Hiob 7, 21; Ps. 139, 14; Prov. 19, 2; 1 Sam. 20, 4; 1 Chron. 28, 12; Ps. 77, 7; 1 Kor. 2, 11. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass Bewusstsein, Erkennen, Wollen für gewönlich vom Herzen als dem Organ dafür ausgesagt wird. Seele und Geist kommen vorwiegend nur in betracht, soweit es sich um die Innerlichkeit, also um die verborgene Stätte handelt, der diese Funktionen und Vorgänge angehören und wo auf diese Innerlichkeit aus irgend welchem Grunde Gewicht gelegt wird. Beide Ausdrücke bezeichnen darum in diesem Falle dasselbe, nämlich wie in dem zuerst erwänten Falle nichts weiter als die Innerlichkeit, die Innenseite des Menschen. Nur die bezüglich des Wollens und Begehrens beobachtete Verschiedenheit des Sprachgebrauchs hängt noch mit einem anderen Unterschiede im Gebrauche von נֶפֶשׁ und לֵב zusammen. Es wird nämlich das unmittelbare, einem Naturtriebe änlich auftretende Verlangen, אִוָּה, תַּאֲוָה, ἐπιθυμία, der Seele zugeschrieben, dagegen das bewusst und mit bewusstem Willen geäußerte oder gehegte Verlangen, reflektirter Wille und Entschluss dem Herzen. Durch diese Beschränkung erhält die Verschiedenheit in dem bezügl. Gebrauch von Seele und Geist erst ihre besondere Bedeutung. — Ein weiterer Unterschied im Sprachgebrauch könnte darin erscheinen, dass die Gestorbenen als Geister bezeichnet werden, Luk. 24, 37. 39; Akt. 23, 8 f.; Hebr. 12, 23; 1 Petr. 3, 19, wogegen wol von Seelen der Gestorbenen die Rede ist, sie selbst aber nicht wie die Lebenden Seelen genannt werden (mit Ausnahme des rätselhaften Sprachgebrauchs in Lev. 19, 28; 21, 2; 22, 4; Num. 5, 2; 9, 6. 10, welcher bisher noch nicht genügend erklärt ist, auch durch das scheinbar vollständigere נֶפֶשׁ מֵת Num. 6, 6 sich kaum erklären lässt, vgl. Apok. 6, 9. Man wird eine Breviloquenz annehmen müssen, sofern gewisse Handlungen — Lev. 19, 28 — oder Vorkommnisse, wie die betr. Verunreinigung an einem Menschen — den Tod voraussetzen). Denn die Seele als solche überdauert zwar den Tod, ψυχὴ ζῶσα aber oder ψυχή allein bezeichnet als term. techn. stets das Einzelwesen in seiner stofflichen Organisation oder in seinem diesseitigen Dasein, nie in seinem durch den Tod herbeigefürten Zustand. So scheint sich der eigentümliche Unterschied zu ergeben, dass die Lebenden Seelen, die Gestorbenen Geister genannt werden. Allein das letztere hat mit dem Verhältnis von Geist und Seele oder mit dem Worte Geist in seiner psychologischen Bedeutung rein gar nichts zu tun, sondern bezieht sich auf die Existenzweise, die Erscheinungsform, vgl. Luk. 24, 37. 39 m. Hebr. 1, 7. 14. Dagegen, — und dies dürfte der wichtigste Unterschied des Sprachgebrauches sein, — wärend נֶפֶשׁ, ψυχή zur Bezeichnung des Individuums, des Subjektes des Lebens dient, wird רוּחַ, πνεῦμα nie von dem Subjekte selbst gebraucht, ist nie Bezeichnung des Individuums als solchen. Geist als selbständiges Subjekt ist stets ein anderer, als des Menschen Geist.

Allerdings hängt dieser letztere Sprachgebrauch mit dem schon bemerkten ursprünglichen Unterschiede zusammen, dass רוּחַ den Lebensodem als Bedingung, נֶפֶשׁ als Erscheinung des Lebens bezeichnet. Aber zur Erklärung dieser und der übrigen Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauches genügt es offenbar nicht, sich die verschiedenen Gesichtspunkte gegenwärtig zu halten, unter denen die Inner-

lichkeit des Menschen bald als Geist, bald als Seele bezeichnet wird. Man wird von jenem ursprünglichen Verhältnis der beiden Bezeichnungen noch einen Schritt weiter gehen müssen. Verhalten sich nämlich Geist und Seele wie Lebensprinzip und Leben, so ist es möglich, sie beide nicht bloß begrifflich, sondern sachlich so zu unterscheiden, dass der Geist das Prinzip der Seele, das dem Einzelleben immanente, aber nicht mit ihm identische göttliche Lebensprinzip ist. Gerade dies aber müssen wir als die eigentlich biblische Vorstellung bezeichnen. Geist ist zwar auf keinen Fall etwas besonderes neben der Seele im Menschen. Nirgend finden wir den Gedanken eines, wenn auch noch so eng gedachten Nebeneinander oder einer Zusammengehörigkeit von Seele und Geist in der Art von Seele und Leib, als wenn Leib und Geist die beiden Pole wären, zwischen denen die Seele ihr Wesen hätte. Seele und Geist können nicht wie Seele und Leib von einander geschieden werden, aber sie können von einander unterschieden werden, und wenn sie unterschieden werden, dann ist der Geist das Prinzip der Seele. Die Seele trägt den Geist in sich als Teil ihrer selbst, ihr selbst angehörig, und kann Geist genannt werden nach dem allgemein gültigen Satze a potiori fit denominatio und in Anbetracht ihrer Bedeutung für das leibliche Leben. Sie ist aber nicht ihr eigenes Prinzip, sondern sie trägt ihr Lebensprinzip nur in sich, one sich mit demselben zu decken. Darum kann von ihr ausgesagt werden, was von dem Geiste als dem von Gott stammenden, stets göttliche Art in sich tragenden Lebensprinzip nicht gesagt werden kann, z. B. sündigen, sterben.

Diese Unterscheidung zwischen Seele und Geist ist aber viel zu bedeutsam, zu inhaltreich und zu folgenreich, als dass sie einfaches Ergebnis der begrifflichen Verschiedenheit sein könnte. Wir haben zu fragen, ob irgend welche Veranlassung dazu vorlag.

Solche Veranlassung, ja Nötigung lag aber wirklich vor und drängte sich dem in der heiligen Schrift bezeugten religiösen Bewusstsein geradezu unabweisbar auf. Nicht als wenn die göttliche Offenbarung Aufschluss gegeben hätte über das Wesen des Menschen, sondern dasjenige religiöse Bewusstsein, mit welchem die Offenbarung rechnet, sieht sich zu einer solchen Unterscheidung zwischen Seele und Geist gedrängt. Es ist bemerkenswert, dass wir auch auf außerbiblischem Boden, zum Beispiel bei Plato, den Versuch finden, der offenbar einem nicht bloß intellektuellen Bedürfnisse entspricht, in der Seele zwischen einem niederen und höheren, sterblichen und unsterblichen, vernünftigen und unvernünftigen Teile zu unterscheiden (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 1, 713 ff.). Auf dem Boden der Offenbarungsreligion oder richtiger im Gebiete des heilsgeschichtlichen Lebens nötigte die Gottes- und Sündenerkenntnis, der klare und entschiedene, lebensvolle Schöpfungsbegriff mit seinen sittlichen Konsequenzen zur Unterscheidung zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit des Lebens und seiner ursprünglichen gottgewirkten Art und Anlage oder zu der Unterscheidung des tatsächlichen Bestandes und seines göttlichen Prinzips. Hiemit ist aber eine sachliche Unterscheidung zwischen Geist und Seele gegeben, oder richtiger gefunden. Denn der Unterschied besteht auch abgesehen von der Sünde, nur dass die Sünde ihn zur Differenz, ja zum teilweisen Antagonismus steigert, unter Umständen auch seine Erkenntnis hindert. Dass aber diese Unterscheidung wirklich dem oben beschriebenen Sprachgebrauche zu Grunde liegt, bestätigt sich, wenn man die Bedeutung des Geistes für den Menschen und das Verhältnis des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes ins Auge fasst.

Geist ist zwar überall, wo Leben ist, in jedem Einzelwesen, נֶפֶשׁ, Menschen und Tieren, und dieser Geist ist Gottes Geist. Denn es ist eine die ganze Schrift beherrschende Voraussetzung, dass der Geist als das die Kreatur belebende Prinzip Gottes ist und Gotte wesentlich und in ursprünglicher Weise eignet. Der Mensch aber ist etwas besonderes und steht einzigartig da unter allen lebenden Wesen, Gen. 1, 26 ff.; 2, 19. 20 (wie denn auch der Gebrauch von נֶפֶשׁ Gen. 1, 24; 2, 7; 9, 10. 16; Lev. 17, 10—15 von Menschen und Tieren sich bald scheint

auf den Menſchen beſchränkt zu haben, vgl. namentl. 1 Chron. 5, 21 m. Gen. 46, 15; Ex. 1, 5). Demgemäß eignet ihm auch Geiſt in beſonderer Weiſe (vgl. Kohel. 3, 19—21). Der Bericht von ſeiner Schöpfung Gen. 2, 7 verhält ſich zu dieſer Erkenntnis wie die Geburtsgeſchichte Jeſu zu der anderswoher feſtſtehenden Erkenntnis des gottheitlichen Weſens Chriſti. Auf dem Grunde der Erkenntnis von der Einzigartigkeit des Menſchen verſteht und begreift ſich der notwendig einzigartige Hergang ſeiner Entſtehung. Nicht daſs der Menſch נפש חיה wird durch die Einhauchung der נשמת חיים, auch nicht daſs er נשמה hat reſp. iſt, ſoll dargetan werden, denn beides gilt ja auch von den Tieren, Gen. 7, 22, — ſondern wie er es wird und deshalb iſt, in welcher Weiſe das göttliche Lebensprinzip des Geiſtes in ihm wirkſam wird und iſt, dies kennzeichnet die Geſchichte ſeiner Entſtehung. רוח, נפש, נשמה ſind ſämtlich an und für ſich nichts dem Menſchen beſonders eignendes. Daſs aber dieſe Ausdrücke, nicht bloß רוח ſondern auch נפש (vgl. 1 Chr. 5, 21) und נשמה offenbar vorzugsweiſe vom Menſchen gebraucht werden (vgl. namentl. Joſ. 11, 14), beruht darauf, daſs ihm eigentümlich die Art iſt, in welcher er deſſen was ſie beſagen, teilhaftig iſt und ſein ſoll, nämlich in beſonderer einzigartiger Abhängigkeit von Gott und Verbindung mit Gott. Ihm muſs der Geiſt Gottes, ſeines wie alles anderen Lebens Quell, ſo eignen, wie es ſeiner beſonderen Stellung zur übrigen Kreatur einerſeits, zu Gott andererſeits entſpricht, und dem entſprechend iſt er ihm zu teil geworden. Für ihn iſt der Geiſt Gottes Prinzip ſeines eigentümlichen Lebens nach ſeiner Zuſtändlichkeit und in ſeiner Betätigung, wie dies namentlich aus der Heilsverheißung erhellt, ſofern ſie als Verheißung des Geiſtes auftritt und darin ſich zuſpitzt, Jeſ. 44, 3; 59, 21; Ez. 36, 27, vgl. Akt. 1, 4. Tatſache und Art ſeines Lebens beruhen auf dem Geiſte und der Art, wie er desſelben teilhaftig iſt. Bewuſstſein und Wille gründen ſich in ihm (ſ. ob.) und insbeſondere ſind es die Bewegungen des auf Gott bezogenen Lebens, in denen der Geiſt ſich tätig oder leidend verhält. Pſ. 34, 19; 51, 19; Jeſ. 61, 3; Röm. 1, 9 u. a.

Von hier aus entſtehen und löſen ſich nun eine Reihe wichtiger Fragen. Zunächſt die Frage, in welcher Weiſe Geiſt Gottes dem Menſchen eignet, ob als Immanenz Gottes in ihm oder als geſchaffener Geiſt? Es iſt nicht zu leugnen, daſs manches für die erſte, von Hofmann, Weiſſ. u. Erfüll. 1, 17 ff., vertretene, im Schriftbew. I, 292 ff. in etwas modifizirte Anſicht zu ſprechen ſcheint. Außer dem von Hofmann angefürten Grunde, daſs, was den Menſchen leben mache רוח יהוה oder נשמת שדי heiße (Hiob 33, 4; 32, 8), könnte vor allem noch geltend gemacht werden, daſs der Geiſt der Heilsverheißung der Gottesgeiſt ſelbſt iſt und der Beſitz desſelben mit der Einwonung Gottes zuſammenfällt, Joh. 14, 23; Röm. 8, 9 ff. Wenn die meſſianiſche Geiſtesausgießung zwar nicht lediglich, aber in erſter Linie widerherſtellen ſoll, was durch die Sünde zu Grunde gerichtet iſt, ſo ſcheint es unabweisbar, die ſchöpferiſche Geiſtesausrüſtung des Menſchen in weſentlicher Gleichheit mit der meſſianiſchen Geiſtesausgießung als Einwonung Gottes zu betrachten. Gerade aber dieſe Vergleichung läſst es unmöglich erſcheinen, die von der Schöpfung herſtammende Geiſtesausrüſtung des Menſchen als Einwonung des Geiſtes Gottes ſelbſt zu betrachten. Denn nie wird der heilige Geiſt des neuen Bundes als eigner Geiſt deſſen bezeichnet oder auch nur betrachtet, der ihn empfangen hat und in dem er wont (Lüdemann), wärend der von der Schöpfung her dem Menſchen eignende Geiſt als des Menſchen eigener Geiſt angeſehen und bezeichnet wird. Vielmehr wird in den pauliniſchen Schriften, in denen die pſychologiſchen Begriffe eine ſo bedeutſame Stellung einnehmen und die pſychologiſchen Grundanſchauungen der hl. Schrift ihre eigentliche Verwertung und klarſte Ausprägung finden, der den Gläubigen einwonende heilige Geiſt geradezu unterſchieden von ihrem eigenen Geiſte.

Wie wichtig dieſe Unterſcheidung für unſere Frage iſt, liegt nahe. Freilich iſt die Anſicht aufgeſtellt worden, daſs Paulus kein πνεῦμα des natürlichen Menſchen kenne (Holſten, Weiß) oder daſs er zwar ein ſolches kenne, nicht aber als göttliches oder gottverwandtes (Lüdemann, Pfleiderer). In beiden Fällen würde

die Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Geiste Gottes auf dem Grunde der Schrift nicht näher beantwortet werden können und wir würden uns bei den oben gewonnenen allgemeinen Umrissen begnügen müssen. Indes liegt die Sache anders. Die Ansicht Holstens hängt mit seiner unter dem Art. „Fleisch" besprochenen dualistischen Auffassung des Gegensatzes von Fleisch und Geist als des Gegensatzes des endlichen und unendlichen zusammen. Wenn es so wäre, würden die Anstrengungen Holstens gerechtfertigt sein, die dann offenbar vorliegenden Inkonsequenzen, wo Paulus von einem menschlichen *πνεῦμα* redet, wie 1 Kor. 2, 11; Röm. 8, 16; 1 Kor. 5, 3—5; Röm. 1, 9; 1 Kor. 16, 18; Gal. 6, 18; 2 Kor. 7, 1; 1 Kor. 7, 34 u. a. durch gewaltsame Exegese zu beseitigen. Abgesehen aber von dem geradezu unbegreiflichen Resultate, dass dann „dem Paulus, was er *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* nennt, hier (nämlich 1 Kor. 2, 17 ff.) zusammenfällt mit dem *πν. τοῦ κόσμου*, dieses aber zusammenfällt mit der *ψυχή*, dem Geist der Sinnlichkeit, der im *νοῦς* zum Bewusstsein wird, d. h. dem Gegensatze von *πν.*", und dass diese *ψυχή* nur *πν.* heiße, weil sie unter den Begriff desselben als des abstrakten Gattungsbegriffes für alles nichtmaterielle falle, — so sind die Grundlagen dieser Anschauung sowol was *σάρξ* als was *πν.* betr., durchaus hinfällig. Der Begriff des unendlichen, den Holsten als wesentlichen Inhalt des Begriffes *πν.* statuirt, ist nur ein aus der Existenzweise abgeleiteter, wogegen der allgemeine biblische Grundbegriff auch bei P. der des göttlichen Lebensprinzipes ist. Wo er von einem Geiste des Menschen redet, liegt kein Grund vor, in diesem „kein dem *πν.* Gottes wesensverwandtes" zu erblicken. Es fragt sich nur, wie sich das Verhältnis dieses menschlichen *πν.* zu dem Geiste Gottes bezw. dem *πν. ἅγιον* gestaltet, um Stellen wie 1 Kor. 2, 14; 15, 45 zu begreifen. Lüdemann und Pfleiderer haben sich denn auch veranlasst gesehen, formell die Ansicht Holstens aufzugeben und ein paulinisches *πν. τοῦ ἀνθρώπου* anzuerkennen. Inhaltlich aber stellt sich die Auffassung nur scheinbar anders, keinenfalls klarer und annehmbarer, als bei Holsten, wenn Lüdemann dieses *πν.* zwar als substantielles Subjekt für den *νοῦς* neben der *σάρξ* fasst, nicht mit *ψυχή* zu verwechseln, aber in Wirklichkeit „eine so schlechthin bestimmbare, in verschiedener Weise affizirbare Substanz, dass wir uns nicht werden wundern können, wenn es unter dem Einfluss einer stärkeren Substanz unserem Auge gleichsam entschwindet". Wo für eine solche unbestimmbare schlechthin bestimmbare und verschiedener Weise affizirbare Substanz Raum sein soll, wenn sie nicht mit irgend einem Vermögen des Menschen identisch gesetzt oder als eine bloße Beschaffenheit, nämlich als ursprüngliche absolute Indifferenz der Seele gefasst werden soll, ist schlechterdings nicht abzusehen, und es bedarf kaum der Erinnerung daran, dass nach L.'s Ansicht Paulus eine Identität der Natur des ersten Menschen mit derjenigen seiner Descendenz lehre, sowie ein ursprüngliches und unmittelbares Occupirtsein dieses *πν.* von der *σάρξ*, „welches Sachverhältnis Adam notwendigerweise durch Begehung der *παράβασις* konstatiren musste", also eine anerschaffene Notwendigkeit der Sünde, um den Ungrund dieser Annahme zu kennzeichnen. Pfleiderer (Paulinismus, S. 64 ff., 207 ff.) kann sich ebenfalls der Anerkenntnis nicht entziehen, dass Paulus neben der *σάρξ* noch ein *πνεῦμα* des natürlichen Menschen kenne; fast scheint es, als ob er in demselben den allgemeinen göttlichen Lebensgeist erkenne, der nach alttestamentlicher Anschauung alle Kreatur und besonders den Menschen belebe; sachlich sei es nichts anderes, als die *ψυχή*. Wenn nun aber dieses *πνεῦμα* etwas anderes sein soll, als die bloße physische vis vitalis, Subjekt des *νοῦς*, jedoch schlechthin indifferent, das machtlose Substrat für das herrische Walten der *σάρξ*, nicht gottverwandt, wogegen der *νοῦς* das gottverwandte Geistesvermögen sei, so trifft die von Pfleiderer selbst aufgeworfene Frage, wie es möglich sei, im Menschen ein gottverwandtes Vermögen wie den *νοῦς* anzunehmen, wenn doch das Substrat desselben, das Subjekt des Personlebens nur ein solch indifferentes *πνεῦμα* sei, offenbar wenigstens nicht den Apostel, welcher klarer zu denken pflegt. Weiß nimmt wie Holsten an, dass Paulus kein von Natur dem Menschen eignendes *πνεῦμα* kenne, denn da die *ψυχή* von ihm stets in unmittelbarer Einheit mit der *σάρξ* gedacht werde, so könne die *ψυχή*

Digitized by Google

nicht als Träger eines von dem leiblichen Leben unabhängigen höheren geiſtigen Lebens gedacht werden, wie in altteſtamentl. Sinne, in welchem die ψυχή das im Menſchen wonende πνεῦμα ſei, und da πν. für den Ap. das Prinzip eines neuen heiligen Lebens im Chriſten ſei, könne der natürliche Menſch das πν. in dieſem Sinne, in welchem Paulus allein vom πν. rede, nicht beſitzen. Es finde demgemäß bei Paulus eine Umbildung der neuteſtamentl. bezw. altteſtamentl. Anthropologie ſtatt. Er kenne noch etwas relativ gottverwandtes im Menſchen, nämlich den νοῦς, etwas Geiſtiges, aber nicht Geiſt aus Gottes (heiligem) Geiſt. Indes da Weiß ſelbſt anerkennen muſs, daſs Paulus doch von einem Geiſte des Menſchen rede, wie 1 Kor. 2, 11; 5, 3, und dies nur dadurch zu erklären weiß, daſs er hier einem populären Sprachgebrauch folge (1 Kor. 2, 11 ff.!), ſo kennzeichnet ſich dieſe Anſicht als eine zu Gunſten des Syſtems dem Apoſtel zugeſchriebene. Sie muſs die Tatſache des „relativ gottverwandten", wenn νοῦς nicht doch bloß ein Vermögen der ψυχή ſein ſoll, unerklärt laſſen. Wie ſie ſich auf der einen Seite mit Holſten berürt, ſo auf der anderen mit der Anſicht Becks von der durch die Sünde herbeigefürten Geiſtloſigkeit des Menſchen, und hängt unauflöslich zuſammen mit der nach den früheren Ausfürungen nicht richtigen Annahme, daſs die Schrift zwiſchen Geiſt und Seele nicht unterſcheide.

Es darf als feſtſtehend gelten, daſs Paulus ein πν. τοῦ ἀνθρ. kennt. Nach Röm. 8, 9—16 nun beruht das Selbſtbewuſstſein wie die Selbſtbewärung der Kinder Gottes auf einem Kontakt des von Gott her ausgegoſſenen und ſelbſtändig wirkſamen (vgl. Eph. 4, 30) heiligen Geiſtes mit dem ihnen naturgemäß eigenen Geiſte (vgl. Gal. 6, 10; Phil. 4, 23; Philem. 25; Eph. 3, 16; 2 Kor. 13, 13). Durch dieſen Kontakt, dieſes ſich Zuſammenſchließen des heiligen Geiſtes mit unſerem Geiſte findet die Erneuerung, die Widergeburt ſtatt und je nach dem Kontext iſt unter πν. das dem Menſchen naturgemäß eigene göttliche Lebensprinzip oder wie es durch die Geiſtesmitteilung erneuert iſt, zu verſtehen vgl. z. B. Röm. 8, 10; 1 Theſſ. 5, 23; Phil. 3, 3; Eph. 6, 18; Gal. 5, 25 u. a. Der heilige Geiſt tritt nicht an die Stelle unſeres Geiſtes, und noch weniger füllt er eine durch die Sünde entſtandene Lücke aus. Denn der Menſch iſt nicht infolge der Sünde des Geiſtes verluſtig gegangen (Beck), wofür Jud. 19 nicht geltend gemacht werden kann, denn dort will ψυχικός im Unterſchiede von πνευματικός wie 1 Kor. 2, 13. 14 verſtanden werden und πνεῦμα in dieſem Gegenſatze zu ψυχικός ſteht daſelbſt nicht von dem Geiſte, wie er zum Naturbeſtande des menſchlichen Weſens gehört, ſondern von dem heiligen Geiſte der Erlöſung. Auch ſpricht dagegen nicht bloß die geſamte Art der Bibel, vom Geiſte des Menſchen, auch des unwidergeborenen, zu reden (vgl. Prov. 20, 27), ſondern gerade die eben in betracht gezogene Art der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, welche durch alle die Stellen beſtätigt wird, in denen der Geiſt, der in die Herzen gegeben wird, als dem Menſchen gegenüber ſelbſtändiges πν. ἅγιον bezw. als ſelbſtändig in ihm funktionirend vorgeſtellt wird, Röm. 8, 9. 11; 9, 1; 1 Kor. 2, 12; 3, 16; 6, 19 u. a. Kommt nun die verheißene Erneuerung durch den Zuſammenſchluſs des heiligen Geiſtes mit unſerem Geiſte zuſtande, ſo ergibt ſich daraus ſowol das urſprüngliche als das durch die Sünde gewordene Verhältnis des Menſchengeiſtes zum Geiſte Gottes.

Hinſichtlich des erſteren ergibt ſich, daſs der Geiſt des Menſchen nicht der Geiſt Gottes ſelbſt iſt (Hofmann, Weiſſ. u. Erf.), auch nicht ein durch Einwonung des ewigen Geiſtes Gottes zuſtande kommender ſelbſtändiger Lebensodem, welcher dann ebenſowol ſein Geiſt als ſeine Seele ſein ſoll (Hofmann, Schriftbeweis; dagegen namentl. von Zezſchwitz, Delitzſch). Vielmehr iſt er Gottes Geiſt nur, ſofern er gleichen Weſens mit ihm iſt, Geiſt von Geiſt, wie der Mann im Weibe Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinem Bein erkennt. (Vgl. das joh. ἐκ τοῦ πνεύμ. αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν von der Mitteilung des heil. G. 1 Joh. 4, 13.) Man wird ihn daher auch nicht im ſtrengen Sinne als geſchaffen — aus dem Nichts in's Daſein gerufen — bezeichnen können, ſondern eher als von Gott aus eingegangen in das Staubgebilde, nur daſs dabei weder an Ema-

nation zu denken ist, noch an eine inclusa in corpore spiritus divini, ut ita dicam particula (Oehler). Jedoch wird das letztere der Warheit am nächsten kommen. Der Geist Gottes erzeugt, in das Staubgebilde, den irdischen Organismus eingehend, die Seele, welche damit die ihrem Wesen nach unvergängliche, weil göttliche Lebenskraft in sich trägt und fortpflanzt, durch die sie geworden ist und besteht, one mit ihr identisch zu sein. Denn die Seele ist nicht die Lebenskraft, sondern nur durch sie geworden, hat aber diese Lebenskraft nun nicht außer sich, sondern in sich. Der Zusammenhang des so den Grund der Seele bildenden menschlichen Geistes mit dem Geiste Gottes ist dadurch nicht aufgehoben, aber es ist ein Verhältnis der Gemeinschaft und gegenseitiger, im Wesen begründeter Aufeinanderbeziehung von Geist zu Geist, welche die Grundlage der normalen Funktionirung des menschlichen Geistes bildet. So wenigstens ist der Zusammenhang geartet, der durch die Ausgießung bezw. Mitteilung des h. Geistes der Erlösung zustande kommt und nach dessen Analogie wir uns das ursprüngliche Verhältnis zu denken haben.

Nunmehr ergibt sich auch, welches die durch die Sünde bewirkte Änderung dieses Verhältnisses ist, nämlich zunächst der Abbruch der Beziehungen zwischen unserem Geist und Gottes Geist (Gen. 6, 3) und damit sofort die Unmöglichkeit normaler Funktionirung für den ersteren, welche erst wider auf Grund menschlicher Bekehrung und göttlicher Herablassung, neuer göttlicher Selbstbeziehung zu dem Sünder möglich wird. Normale Folge der Sünde ist deshalb der Tod als das Gegenteil des geistgewirkten und geisterfüllten, darum ewigen Lebens. So lange derselbe nicht eintritt, funktionirt der Geist zwar noch, aber in einer durch das jetzige Misverhältnis zum Geiste Gottes bedingten Weise, nämlich so, dass dem Menschen zwar seine Sonderstellung innerhalb der Kreatur verbleibt, aber seinem Leben die eigentlich göttliche Kräftigkeit sowol rücksichtlich des Zustandes als der Betätigung fehlt, vgl. Röm. 7; Eph. 3, 16. Die göttliche Art ist nicht mehr sich auswirkende Kraft, sondern nur als Forderung, als Gesetz dem Menschen bewusst, sich ihm aufdrängend, one sich durchsetzen zu können, wodurch das Selbstbewusstsein des Menschen zum Bewusstsein um sein Misverhältnis zu seinem eigentlichen Wesen und zu dem ihm geltenden Gesetze wird, — zum Gewissen. Vgl. Röm. 2, 15. Das Gewissen ist nicht der dem sündigen Menschen einzig gebliebene Rest des ursprünglichen *πνεῦμα* (Auberlen, von Zezschwitz), wofür man sich auch nicht auf Röm. 1, 9 vgl. m. 2 Tim. 1, 3 berufen kann, mit welch letzterer Stelle vielmehr Tit. 1, 15; Röm. 7, 25 zu vergleichen ist. In diesem Falle müsste das Gewissen der Ausgangspunkt aller geistigen Funktionen sein, wärend es doch nur als eine Besonderung des Selbstbewusstseins ebenso wie dieses eine Funktion des Geistes ist.

Durch die Geistesmitteilung kommt die Erneuerung zustande, welche den Geist wider in den Stand setzt, sich normal auszuwirken und dem Menschen das zu sein, wozu er ihm gegeben ist, *ζωή*, vgl. Röm. 8, 10. Die Bedeutung der Erneuerung geht nicht auf in dem Bereich des gottbezogenen Lebens, sondern betrifft den ganzen Menschen, sodass schließlich sein ganzes Wesen in allen Beziehungen an derselben teil hat, vgl. Röm. 8, 11; 1 Thess. 5, 23; Eph. 4, 23. 30; 2 Kor. 5, 5. Zwar ist es nicht richtig zu sagen, dass so schließlich die Bestimmung des Menschen, Geist zu werden, sich erfülle (v. Rudloff u. a.), denn *πνεῦμα* und als solches *ζωοποιοῦν* ist nur Christus der Herr, die Seinen aber sind und werden sein *πνευματικοί*, nur dass sie dies einst vollendet sein werden, wie sie es jetzt anfangsweise sind in Gemäßheit des als *ἀπαρχή* und *ἀρραβών* empfangenen Geistes. 1 Kor. 15, 44 ff.; 2 Kor. 3, 17; Röm. 8, 23 u. a.

Die Unterscheidung von Geist und Seele ist das eigentlich Charakteristische in der biblischen Vorstellung vom Wesen des Menschen. In ihr liegt die eigentliche Bedeutung derselben, indem sie sich des Göttlichen im Menschen ebenso klar bewusst ist, wie des Zustandes, in dem sich dasselbe und demgemäß der Mensch selbst befindet. Mit dieser — für die Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie außerordentlich wichtigen Erkenntnis ist aber nicht gesagt, dass

Digitized by Google

die Schrift trichotomiſch lehre. Im Gegenteil: nichts liegt ihr ferner als eine Trichotomie wie etwa die platoniſche. Die bibliſche Trichotomie, wie wir ſie 1 Theſſ. 5, 23; Hebr. 4, 12 finden und welche dort nicht auf helleniſtiſchen Reminiszenzen, ſondern auf Sündenerkenntnis und Heilserfarung beruht, ſchließt eine ſo entſchieden dichotomiſche Ausdrucksweiſe wie 1 Petr. 2, 11 nicht aus, wo die Seele rein nach ihrer geiſtigen Beſtimmtheit als Trägerin des göttlichen Lebensprinzips in betracht kommt, vgl. Phil. 1, 27.

Litteratur: Roos, Fundamenta psychol. sacr. 1769, cap. II; Olshausen, De naturae hum. trichotomia N. T. scriptoribus recepta, 1825 (opusc. theol. 1834, p. 143 sq.); Beck, Die Lehrwiſſenſchaft nach den bibl. Urk. I, S. 201 ff.; Derſ., Umriſs der bibl. Seelenlehre, Cp. II, § 10 ff.; Hofmann, Weisſagung und Erfüllung, I, S. 17 ff.; Derſ., Schriftbeweis, 2. Aufl., I, 292 ff.; Delitzſch, bibl.-prophet. Theologie, S. 187 ff.; Derſ., Syſt. der bibl. Pſychol., 2. Aufl., S. 71 ff.; Chr. H. Zeller, Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung ꝛc., Calw 1850, S. 68 ff.; Auberlen, Die göttl. Offenb. II, 1864, S. 25 ff. ſowie Art. „Geiſt“ in der 1. Aufl. dieſer Encykl.; von Rudloff, Die Lehre vom Menſchen auf dem Grunde der göttl. Offenb., 2. Aufl., S. 44 ff.; Zöckler, Theologia naturalis, I, 748 ff.; Krumm, De notionibus psychologicis Paulinis, 1858; Ackermann, Beitrag zur theolog. Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς und Geiſt, in Stud. u. Krit., 1839, H. 4, S. 873; (Fürſt v. Solms-Lich), Die bibl. Bedeutung des Wortes Geiſt, 1862; von Zezſchwitz, Prof. Gräc. u. bibl. Sprachgeiſt, S. 33 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neuteſt. Gräc., 2. Aufl., S. 507 ff.; Holſten, Zum Evangel. des Paulus und Petrus, 1868, S. 365 ff.; Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paulus, 1872, S. 51 ff., 79 ff., 127 ff.; Pfleiderer, Der Paulinismus, 1873 a. a. O; Oehler, Theol. des A. T. I, 226 ff., Ejusd. commentationes ad theol. bibl. pertinentes, p. 11 sq,; H. Schulz, 2. Aufl., 1878, S. 582 ff.; Hahn, Theol. des N. T.'s I, S. 390 ff.; Weiß, Bibl. Theol. des N. T.'s, 2. Aufl., 1873, S. 86 ff., 245 ff.; Wendt, Die Begriffe Fleiſch und Geiſt im bibl. Sprachgebr., 1878. Anderes ſ. unter dem Art. „Fleiſch“, ſowie bei Hahn a. a. O. 391 f. **Cremer.**

Geiſt, Orden des heiligen. Ordre du S. esprit. König Heinrich III. von Frankreich, am Pfingſtfeſte 1573 zum König von Polen erwält, und im folgenden Jare um dieſelbe Zeit auf den franzöſiſchen Thron erhoben, wobei durch eine merkwürdige Koincidenz in demſelben Jare auch ſein Geburtstag auf den Pfingſttag fiel, ſah dieſes Feſt als ein ihm beſonders günſtiges an, und ſtiftete daher am 31. Dez. ihm zu Ehren und zum Andenken der Vereinigung zweier Kronen auf ſeinem Haupte den genannten Orden, womit ſich die Abſicht verband, die durch die Ligue ihm entfremdeten Gemüter des Adels wider an ſich zu ziehen, und dem in ſeinem Anſehen völlig geſunkenen Michaelsorden einen neuen an die Seite zu ſetzen. Neben dieſen oſtenſibeln Gründen wirkte geheime Liebelei, wie ſie bei Heinrich III. leicht zu erwarten iſt, warſcheinlich auf die Stiftung des Ordens ein; denn die in die Kette der Ordensglieder eingeflochtenen Buchſtaben H M waren die Anfangsbuchſtaben Heinrichs und ſeiner Geliebten; die angebrachten Farben waren dieſer letzteren Lieblingsfarben; daher Heinrich IV. dieſe geheimen Anſpielungen entfernte. Großmeiſter war der König, der am Krönungstage die Statuten beſchwor. Die Erlangung des Ordens ſetzte den Beſitz des Michaelsordens voraus. Der Eid, den die Ritter, hundert an der Zal, ſchworen, lautete dahin, daſs ſie one ausdrückliche Erlaubnis keine Belonung und Beſoldung von einer fremden Macht annehmen durften; ſie genoſſen große Vorrechte und durften an den Ordensfeſttagen an der königlichen Tafel ſpeiſen; ſie waren zum täglichen Beſuch der Meſſe und zu anderen Andachtsübungen verpflichtet, zur zweimaligen järlichen Beichte und Teilnahme am Abendmal. Dieſe Verordnungen befolgte wol am treueſten Ludwig XVI. bis zu ſeinem Tode, ſo weit es die Verhältniſſe wärend ſeiner Gefangenſchaft ihm möglich machten (ſ. Beauchesne, Histoire de Louis XVII). Alle Prinzen des königlichen Hauſes waren Mitglieder des Ordens; es gab auch geiſtliche Mitglieder, darunter 4 Kardinäle, 4 Er-

biſchöfe oder Biſchöfe und der Großalmoſenier. Das Ordensfeſt war am 1. Januar. Anfänglich bezog jeder Ritter järlich 4000 Pfund, ſpäter erhielten die 30 älteſten 6000, die andern 3000 järlich. Reich und glänzend waren die Inſignien und beſonders die Kleidung. Nur ausnahmsweiſe erhielten Nichtfranzoſen den Orden. Derſelbe wurde durch ein Dekret der franzöſiſchen Nationalverſammlung aufgehoben. Napoleon erſetzte ihn durch den Orden der Ehrenlegion; von Ludwig XVIII. wider hergeſtellt, wurde er von Ludwig Philipp wider aufgehoben. S. Erſch und Gruber, wo auch die Litteratur verzeichnet iſt.

Herzog.

Geiſtesgaben, Charismata. Die ältere proteſtantiſche Theologie verſtand darunter die als peculiare privilegium ecclesiae apostolicae et primitivae (Gisb. Voet) anzuſehenden Wunderkräfte, die Befähigung zu wunderbarem Auftreten und Wirken, deren erſte Erſcheinung das Zungenreden am Pfingſtfeſte iſt. Dieſe Anſicht beherrſcht von Thomas Aq. ab die geſamte wiſſenſchaftliche Verhandlung, wird z. B. von Gisb. Voet in ſeinem Traktat de signis (nr. V; select. disput. theol. II, p. 1086, Ultraj. 1655) in unmittelbarem Anſchluſs an Thom. Aq. I, 2, qu. 68 ff. vertreten, beſtimmt das Auftreten des Irvingianismus in unſerem Jarhundert und iſt bis heute noch die in weiten Kreiſen der evangeliſchen Kirche ebenſo wie in der katholiſchen Theologie und Kirche herrſchende Auffaſſung, nur mit dem Unterſchiede, daſs letztere in den Wundern der Heiligen die Fortdauer der Geiſtesgaben ſieht, wärend auf evangeliſcher Seite meiſtens ein, ſei es verſchuldetes, ſei es von Gott geordnetes, Erlöſchen derſelben etwa ſpäteſtens nach den erſten drei Jarhunderten der Kirche angenommen wird. Noch gegenwärtig wird die Frage nach der Fortdauer der Geiſtesgaben auch in wiſſenſchaftlichen Verhandlungen vielfach unwillkürlich mit der Frage nach der Fortdauer der Wunder identifizirt. Ganz entgegengeſetzt iſt die Anſicht Baurs. Wärend jene Auffaſſung in den Geiſtesgaben nur Wunder ſieht, übernatürliche Befähigung zu übernatürlichen Wirkungen als Erfüllung von Mrk. 16, 17. 18 (vgl. namentlich Tob. Pfanner, Diatribe de Charismatibus s. donis miraculosis antiquae ecclesiae ita composita, ut ad locum Mrc. 16, 17. 18 quo ea gratia a Christo promissa, commentarii vice esse possit, Francof. 1680), ſieht Baur in denſelben unter Berufung auf die pauliniſchen Ausfürungen 1 Kor. 12 u. Röm. 12, 4—8 nur Natur, indem nach ihm „die Charismen an ſich nur die Gaben und Anlagen ſind, die jeder zum Chriſtentum mitbringt, die aber ſodann zu Charismen dadurch werden, daſs auf ihrer Grundlage und gleichſam aus ihrem Stoffe durch die Einwirkung des Geiſtes das chriſtliche Bewuſstſein und Leben in ſeinen verſchiedenen individuellen Formen ſich geſtaltet“ (Baur, Paulus, 1. Aufl. S. 559, unverändert in der 2. Aufl.). Hier bleibt für irgendwelche Befähigung zu wunderbarem Wirken ebenſowenig Raum, wie für irgendwelche neue göttliche Begabung oder auch nur neue göttliche Kräftigung natürlicher Begabung. Denn indem der Schwerpunkt in die natürliche Begabung fällt, auch der Geiſt des Chriſtentums, unter deſſen Einfluſs ſich im Bewuſstſein des Chriſten die Naturgabe als Gnadengabe reflektirt, nichts übernatürliches enthält, fällt natürlich auch für die Befähigung ſelbſt, ganz abgeſehen von ihrer Betätigung, jeder übernatürliche Urſprung und Gehalt fort. Daſs dieſe Anſicht ſich mit Unrecht als pauliniſch bezeichnet, bedarf angeſichts 1 Kor. 12—14 keines Beweiſes. Wenn auch aus 1 Kor. 12 unzweideutig erhellt, daſs übernatürliche Begabung und natürliche Individualität im allgemeinen einander entſprechen und ſich zuſammenſchließen, ſo unterliegt es doch keinem Zweifel, ſowol daſs beide durchaus von einander unterſchieden ſein wollen, als auch, daſs Paulus alles, was er als Charisma bezeichnet, als Wirkung des hl. Geiſtes anſieht. Nicht das natürliche Subſtrat in ſeiner eigentümlich chriſtlichen Geſtaltung, ſondern der übernatürliche Faktor dieſer Geſtaltung iſt ihm das Weſentliche. Ebenſo aber iſt es unmöglich, das Wunder von der Betätigung der Charismen ſchlechthin auszuſchließen, wie ſich aus dem mühevollen, Grammatik und Lexikon miſsachtenden Verſuch Baurs ergibt, die *χαρίσματα ἰαμάτων* als die Gabe zu erklären, ein dem Kranken und ſeiner Umgebung woltuendes Gebet zu ſprechen, deſſen Reſultat aber nicht die Heilung zu ſein braucht.

Aus dem Wort *χάρισμα* ſelbſt iſt in betreff des Weſens der Geiſtesgaben nichts zu erſchließen. Außer in einer Stelle bei Philo (de alleg. II, 75, B) und 1 Petr. 4, 10 findet es ſich nur im pauliniſchen Sprachgebrauch. Es als von Paulus gebildet anzuſehen, wird ſchwerlich angehen. Denn wenn Paulus ein Subſtantivum von *χαρίζεσθαι* gebildet hätte, würde es doch am warſcheinlichſten derjenigen Bedeutung entſprechen, welche, der Prof. Gräc. fremd, als die ſpezifiſch pauliniſche bez. werden muſs, nämlich der Bed. verzeihen, vergeben, 2 Kor. 2, 7. 10; 12, 13; Kol. 2, 13; 3, 13; Eph. 4, 32. Nun aber ſchließt ſich der pauliniſche Gebrauch von *χάρισμα* nicht ſowol an dieſes *χαρίζεσθαι* an, ſondern an *χάρισμα* in der allgem. Bed. das Geſchenk, das aus Gunſt und Huld geſchenkte (vgl. 1 Kor. 2, 12: *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*), und nimmt nur von dem eigentümlich chriſtl. Sinne von *χάρις* her die Bedeutung Gnadengabe an, = die durch die Gnade Gottes den Sündern dargebotene Gabe (etwa Begnadung im Unterſchiede von Begnadigung), nämlich die *ζωὴ αἰώνιος*, welche ſich zur Vergebung der Sünde verhält, wie der Tod zur Sünde. So Röm. 5, 15. 16; 6, 23. Im Plur. 11, 29 von den heilsgeſchichtlichen Gnadenerweiſungen Gottes überhaupt. An allen übrigen Stellen bez. es eine beſondere göttliche Gnadenerweiſung; zunächſt 2 Kor. 1, 11 die dem Apoſtel widerfarene Lebensrettung, ſchwerlich „die ihm ſonderlich geſchenkte Gabe Gottes, Chriſtum denen zu verkündigen, die ihn noch nicht kennen“ (Hofmann nach Gal. 2, 9; 1 Kor. 3, 10; Röm. 1, 4; 12, 13; 15, 15; Eph. 3, 2. 7 f.); Röm. 1, 11: *χάρισμα πνευματικόν* ſchwerlich „eine Gabe für das innere Leben“ (Hofmann), was durch *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* ausgedrückt iſt; vielmehr eine vom heiligen Geiſte beſtimmte Gabe (Troſt, Erleuchtung, Förderung ꝛc.); vgl. 15, 27; 1 Kor. 9, 11. An den übrigen Stellen ſteht das Wort von den beſonderen Gnadengaben, die der Chriſt in ſich trägt (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) als Zeichen und Zeugniſſe, Beſtätigungen der geglaubten und erfarenen Heilsgnade und Heilswarheit (1 Kor. 1, 6. 7), welche ihn zu eigentümlichem Verhalten befähigen, und zwar zu einem Verhalten, in welchem er der Gemeinde in beſonderer Weiſe wie das Glied dem Leibe dienlich iſt, 1 Kor. 12, 4 ff. 12 ff. Die Stelle alſo, die Einer im gliedlichen Zuſammenhange der Gemeinde inne hat, um in beſonderer Weiſe zur Erbauung des Leibes Chriſti, zur Förderung des Heilslebens, ſei es der Geſamtheit als ſolcher, ſei es ihrer Glieder oder der Einzelnen in ihr, beizutragen, hat er auf Grund eines Charisma inne, welches er verwalten ſoll und in deſſen Verwaltung er Gnade Gottes verwaltet (1 Petr. 4, 10: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*; vgl. V. 8: *τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες*. Denſelben Zuſammenhang zwiſchen der Liebe und den Gnadengaben ſ. Röm. 12, 6—9). Deshalb entſpricht dem donum das officium; die *χαρίσματα* verpflichten zu *διακονίαις*, werden zu ſolchen in ihrer Betätigung, wärend das, was ſie leiſten, die *ἐνεργήματα*, doch nicht des Menſchen ſondern Gottes Wirkung ſind (1 Kor. 12, 4—6). Die Gnade, welche den Chriſten- und Heilsſtand begründet, begründet zugleich die verſchiedene Stellung der einzelnen in der chriſtlichen Gemeinſchaft, der Kirche, und die in jener Beziehung für alle gleiche Gnade iſt in dieſer Beziehung eine mannigfaltige, ſoviel es Bedürfniſſe und den Bedürfniſſen entſprechende Befähigungen gibt. Um deswillen heißen dieſe Befähigungen *χαρίσματα*; die Kraft, welche ſie wirkt (1 Kor. 12, 4. 8) und in welcher ſie wirken (*φανερ. τοῦ πνεύματος* 1 Kor. 12, 7) iſt die des eigentümlichen neuen göttlichen Lebensprinzipes, des hl. Geiſtes; denn die der Gemeinde Gottes für ihr eigentümliches Leben nötigen Kräfte können ſchlechterdings nicht dem Naturgrunde der einzelnen entſtammen, ſondern bedürfen des Urſprungs aus dem hl. Geiſte ihres neuen Lebens. Die Naturkraft als ſolche iſt weniger als wertlos für das Leben des Leibes Chriſti. Was dieſer bedarf, muſs geiſtlich ſein, wie er ſelber. Das bedeutet im A. T. die prieſterliche und königliche Salbung, in welcher wir den altteſt. Typus der neuteſtamentl. Charismen zu ſehen haben; auch vergl. die Berufung Bezaleels und Ahaliabs zum Bau der Stiftshütte Exod. 35, 30 ff. Der Gemeinde Chriſti und dem Reiche Gottes dienen im großen oder im kleinen kann nur, wer vom heil. Geiſte ausgerüſtet iſt, und nur wie er von demſelben ausgerüſtet iſt. Die Tat-

sache solcher Ausrüstung ist bei jedem Gliede der Gemeinde vorhanden, gesetzt nicht mit seiner Naturanlage, sondern mit seinem neuen Leben, seinem Gnaden- und Heilsstande (Röm. 12, 3 ff.); Art und Maß aber ist verschieden, je nach dem *μετρον πίστεως*, d. i. dem dem Glauben zu seiner Betätigung zugewiesenen Maß, und diese Verschiedenheit richtet sich offenbar entweder nach der Stellung, die jemand von Natur und Lebensstellung her inne hat oder die er im Organismus der Gemeinde inne haben soll. Im ersteren Falle wirkt der dem Christen einwohnende heil. Geist seinem Wesen entsprechend auf die vorhandene Naturbegabung widergebärend ein, im letzteren Falle wird er neues schaffen (vgl. 1 Kor. 12, 11: *καθὼς βούλεται*). Es ist deshalb auch die modifizirte Baursche Ansicht, welche der katholische Theologe Wörter vertritt und welche eigentlich mit der von Thomas Aq. stammenden Unterscheidung zwischen der gratia gratum faciens und der die Geistesgaben konstituirenden gratia gratis data nicht stimmt, zu verwerfen, wonach die Geistesgaben „die natürlichen ursprünglichen Tätigkeiten (Anlagen) sind, aber durchdrungen, belebt, erhöht, geweiht und geheiligt durch den hl. Geist und so befähigt zu einer Wirksamkeit, die über das bloß natürliche hinausliegt", eine Ansicht, die auch Weiß vertritt, wenn er darunter die Fähigkeiten versteht, „worin sich die eine Gnadengabe des Geistes je nach den verschiedenen Anlagen der Einzelnen besondert" (bibl. Theol. des N. T., 2. Aufl. § 92, ebenso Schulz; Pfeiffer: „die ursprüngliche Begabung wird einem neuen Lebensprinzip dienstbar gemacht, unter seinem Einfluss mit neuen Kräften erfüllt, und ein neuer Wirkungskreis, die Gemeinde, wird ihr angewiesen"; J. P. Lange, Das apost. Zeitalter, II, 554 ff.: „in dem Charisma oder der Gnadengabe erscheint die Gnade in ihrer individuellen durch Gemütsart und Talent bedingten Absonderung"; Pfleiderers Ansicht, Paulinismus, S. 228 f., ist nicht klar). Noch weniger aber wird man mit Schleiermacher (Christl. Sitte, S. 308) sagen dürfen, *χάρισμα* sei der dominirende Begriff für alles, was Tugend im höheren Sinne des Wortes genannt werden könne. Dies könnte nur statthaben, wenn Tugend = *ἀρετή*, virtus im Sinne von Tüchtigkeit gewonnen würde; sobald es sich aber um Tugend im sittlichen Sinne handelt, in welchem sie mehr als Gesinnung ist und zugleich „ein gewisses Quantum in der Realisation des Willens" bez., ist sie allerdings stets Gnadenwirkung und in diesem Sinne *χάρισμα*, nicht aber im technischen Sinne des Wortes, und am wenigsten darf für diesen Begriff, wie Schl. tut, 1 Kor. 12, 4 beigezogen werden, one die Einheit und Ganzheit der christlichen Persönlichkeit zu gefärden. Das Richtige haben Neander und Kahnis, ersterer, wenn er Charisma bestimmt als die vorherrschende Tüchtigkeit eines Einzelnen, in der sich die Kraft und Wirkung des ihn beseelenden Geistes offenbart, sei es dass diese Tüchtigkeit unvermittelt durch den hl. Geist mitgeteilt, sei es dass die schon vor der Bekehrung vorhandene Tüchtigkeit durch das neue Lebensprinzip neu beseelt, geheiligt, gesteigert und dem Reiche Gottes dienstbar wird (Pflanzung, 5. Aufl., S. 180); Kahnis weniger genau: „die besondere Kraft, welche der hl. Geist in jedem in Christo Begnadigten wirkt zur Erbauung der Gemeinde" (Lehre vom hl. Geiste, S. 71 ff.).

Es ist schon darauf hingewiesen, dass die Charismen der Erbauung der Gemeinde (im ganzen wie in ihren Gliedern, letzteres s. namentlich 1 Petr. 4, 10; Röm. 12, 5) in dem eigentümlich biblischen bezw. christlichen Sinne dieses Wortes dienen sollen. Dies gehört wesentlich zum Begriff des Charisma. Wir sagen daher: Charismen sind die zur Erbauung der Gemeinde nötigen, vom heil. Geiste in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben teils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerten können und sollen, teils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.

In der Bestimmung zum Dienst der Gemeinde und ihrer Glieder liegt der Zusammenhang wie der Unterschied der charismatischen Begabung und Betätigung von der Liebe (1 Kor. 13), sowie vor allem der Zusammenhang mit dem Amt oder den Ämtern in der Kirche. Es ist durchaus unpaulinisch und exegetisch unhaltbar, wenn Thiersch (Die Kirche im apost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 154 ff.) be-

Digitized by Google

hauptet, Paulus stelle 1 Kor. 12, 4 neben die Gaben und genau unterschieden von ihnen die Ämter. In jenen äußere sich das Leben, welches alle Glieder durchströme, in diesen die Auktorität, mit welcher Christus zum besten des Ganzen einzelne Glieder bekleidet habe. Änlich Neander, wenn er a. a. O. bemerkt, aus Eph. 4, 16 folge nicht, dass jede Leitung der Gemeinde durch menschliche Organe ausgeschlossen sei, sondern nur, dass jene vorzugsweise leitenden Organe keine ausschließliche Herrschaft üben sollen. Jeder irgendwie geartete Gegensatz oder auch ein bloßes Nebeneinander von Amt und Charisma ist mit 1 Kor. 12 und Eph. 4 unverträglich. Mit vollem Recht macht Ritschl geltend, dass gerade die Charismen es seien, welche Anerkennung von den Gemeinden verlangen und darum sich zu Ämtern eignen, mit Ausnahme derer, welche ihrem Wesen nach nicht zu Ämtern werden können (Entstehung der altkath. Kirche, 2 Aufl., S. 384 f.). Nach 1 Kor. 12, 18; Röm. 12, 5—8; Eph. 4, 11 bilden die Charismen die Grundlage der Ämter, ja die mit Charismen begabten Personen sind in ihrer damit gesetzten amtlichen Stellung Charismen für die Gemeinde (vgl. ἔθετο 1 Kor. 12, 28 mit ἔδωκεν Eph. 4, 11. 8). Es kann kein Amt geben one Charisma; das Amt fordert charismatische Befähigung, event. schließt die Übertragung des Amtes zugleich charismatische Begabung ein, vgl. 2 Tim. 1, 6. Aber das ist richtig, dass eben nicht alle Charismen sich zu Ämtern eignen, sofern es sich um bleibend notwendige Institutionen mit stets gleichen Aufgaben handeln soll. Deshalb darf man auch zwischen Amt und Charismen nicht so scheiden, dass das Amt in gebundener, die Charismen in freier Weise wirken, das Amt einem bleibenden, die Charismen den momentanen und nicht allgemeinen Bedürfnissen entsprechen sollen (Pfeiffer). Es kommt darauf an, welche Charismen den bleibenden und stets selbigen Bedürfnissen der Kirche entsprechen, und welche den außerordentlichen und jederzeit besonderen Bedürfnissen.

Nach dieser ihrem gemeinsamen Zwecke innewonenden Verschiedenheit werden sie denn auch unterschieden bezw. eingeteilt werden müssen, da die Einteilung nach ihrem Verhältnisse zu dem Naturgrunde des Individuums ebenso unvollziehbar ist, wie die Einteilung nach den verschiedenen Vermögen des Menschen, denen sie entsprechen, oder nach ihrer äußeren Erscheinung. Denn da die Zal der Charismen eine ebenso mannigfaltige sein muss und ist, als die Bedürfnisse der Kirche Christi, so kann die Aufzälung 1 Kor. 12 ebensowenig wie Eph. 4 und Röm. 12 für erschöpfend gehalten werden. Haben wir aber zu unterscheiden zwischen den Charismen, welche bleibenden, und zwischen solchen, welche wechselnden Bedürfnissen der Kirche entsprechen, so gehören zu jenen alle diejenigen, welche das bleibend notwendige Amt der Gnadenmittel und der Leitung der Kirche bedarf, unter diese alle diejenigen, welche entweder den Charakter des Wunderbaren oder den des Außerordentlichen und Außergewönlichen tragen, — also namentlich auch die den Aposteln als solchen eigentümliche Gabe und die Wundergaben der apostolischen Zeit. Nur darf man nicht mit Weiß unter dem dem Apostolate eigentümlichen Charisma, welchem er sogar einen anderen Zweck als den der Erbauung der Gemeinde zuschreibt, „die Gnadengabe der glaubenweckenden Verkündigung des Evangeliums" verstehen (a. a. O. § 92, b). Das eigentümlich apostolische Charisma verhält sich zu denen des geistlichen Amtes, wie das apostolische Amt selber zu diesem Amte, und besteht in der Befähigung zu grundlegender und für alle Zeit normaler Heilsverkündigung. Es ist darum ein einzigartiges und nur einmal vorhandenes Charisma, wärend im übrigen die Kirche nie der Charismen entbehrt, ihrer so wenig wie der Einzelne zur Erfüllung seines Christenberufs entbehren kann, weshalb es ein ζηλοῦν τὰ πνευματικά, bezw. ἀναζωπυροῦν τὸ χάρ. 1 Kor. 12, 31; 14, 1; 2 Tim. 1, 6 gilt. In den in der Kirche waltenden Charismen lassen sich ebenso die Schwankungen des inneren Lebens, seine Zu- und Abnahme erkennen, wie auch die stetige und zur nötigen Zeit offenbar werdende Fürsorge Gottes für seine Kirche.

Der Raum verwehrt eine Besprechung der einzelnen im N. Test. erwänten Charismen. Hiefür ist in erster Linie auf von Hofmanns Kommentar zu 1 Kor. 12—14 zu verweisen. Im übrigen ist die Litteratur über die Geistesgaben ziem-

lich dürftig. Lange Zeit ist die Hauptarbeit auf die Erörterung einzelner Gaben, namentlich der Glossolalie und Prophetie verwendet worden (s. d. betr. Art.). Erst die neuere Zeit hat in der Untersuchung Neanders a. a. O. und in der Abhandlung von Pfeiffer, „Das Charisma und das geistliche Amt in ihrem Unterschiede und ihrem Verhältnis zu einander" in der Deutschen Zeitschrift 1853, Nr. 47. 48 Anfänge zu einer prinzipiellen Erörterung gebracht, welche dringend der Fortfürung bedürfen. Dort, wo man eine eingehendere Behandlung erwarten sollte, in den Arbeiten zur praktischen Theologie, sucht man dieselbe vergebens. Außer den im Art. genannten Werken vgl. noch Dav. Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogen. Gabe der Sprachen, Breslau 1836; Englmann (kath.), Von den Charismen im Allgemeinen und von den Sprachencharismen im Besonderen, Regensburg 1848; Staudenmaier (kath.), Pragmatismus der Geistesgaben, Tüb. 1835; Derſ., Theol. Encykl. § 1146 f.; Wörter (kath.), Art. Geistesgaben in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon; Trautmann, Die apostolische Kirche, Leipz. 1848 (wesentlich nach Neander); Tholuck, Über die Wunder der katholischen Kirche, 1. und 2. Kapitel, in seinen Vermischten Schriften, 2. Aufl., S. 15 ff.

Cremer.

Geistliche, geistliches Amt, geistlicher Stand. — Geistlich wird im N. T. genannt, was nicht der Ordnung des natürlichen Lebens entstammt und angehört, sondern Ursprung und Beschaffenheit hat aus der die natürlichen Dinge überwaltenden Lebensmacht Gottes. So heißt Isaak Gal. 4, 29 nach dem Geiste gezeugt, weil seine Geburt nicht aus dem natürlichen Laufe der Dinge zu erklären ist, sondern ihren Grund hat in einer ausdrücklichen göttlichen Verheißung, deren Erfüllung sie ist. So heißen das Manna in der Wüste und das Wasser aus dem Felsen 1 Kor. 10, 3. 4 geistliche Speise, geistlicher Trank, und der Fels, der das Wasser gab, geistlicher Fels, weil die Hervorbringung jener durch ein Eingreifen des schöpferischen Geistes Gottes in die irdische Erscheinungswelt geschah, und weil der Fels das Wasser gab nicht als der natürliche Quellort desselben, sondern infolge einer göttlichen Machtwirkung, wärend für den Genuſs und Gebrauch das Wasser immerhin natürliches Wasser, auch das Manna immerhin irdisch verzehrbare Speise war; geistlich soll der Name der Stadt Apok. 11, 8 verstanden werden, weil der genannte nicht ihr wirklicher Name ist, sondern die Bezeichnung, durch welche ihre Stellung in der göttlichen Heilsgeschichte und zum Reiche Gottes ausgedrückt wird.

Angewandt auf den Menschen heißt geistlich der Sinn und das Verhalten, welches Anregung Maß und Gestaltung empfängt nicht aus der natürlichen Neigung oder Vernunft, sondern aus dem Geiste Gottes, dem heiligen Geiste, welcher den Menschen den Schranken und der Bestimmtheit der irdischen Natur zu entnehmen und in ein Gott gleiches (1 Joh. 3, 2) Leben ihn zu versetzen sich zum Ziel gesetzt hat, und auf diese künftig zu erreichende Bestimmung hin jetzt schon den Menschen umzubilden und bereit zu stellen sich zum Geschäft macht. Daher heißt der Geist (nämlich der Geist Gottes oder Christi) das Pfand unseres Erbes Eph. 1, 14; vgl. 2 Kor. 1, 22; 5, 5, der Erstling, der uns als solcher die volle Ernte der uns zugedachten Herrlichkeit verbürgt Röm. 8, 23, das Siegel, das uns aufgedrückt ist zum Beweise unserer künftigen Bestimmung Eph. 1, 13; 4, 30. Geistlich aber heißt, in wem dieser Geist wont und wirket 1 Kor. 3, 16; 6, 19, und zwar sowol nach der Seite der Erkenntnis als des Willens, welche beide notwendig sich innerlich berüren und gegenseitig bedingen. So wird der geistliche Mensch 1 Kor. 2, 14. 15 entgegengesetzt dem seelischen (Luther übersetzt treffend hier und 1 Kor. 15, 44. 46: der natürliche Mensch) nach der Seite der Erkenntnis, des Verstehens göttlicher Dinge, wärend Röm. 8, 5. 9 im Geiste oder geistlich sein gebraucht wird von dem, der seine sittliche Bestimmtheit daher hat, daſs er von dem Geiste Gottes sich regieren läſst; wie nahe aber beide, Erkenntnis und Willensrichtung, sich berüren und bedingen, zeigt 1 Kor. 3, 1—4. Dagegen zu körperlicher Realität, zu der Leiblichkeit an sich ist Geist so wenig ein ausschließender Gegensatz, daſs wir 1 Kor. 15, 44 von einem geistlichen Leibe lesen, den wir in der Auferstehung bekommen sollen, d. h. von einem

Leibe, der von dem Geiſte, welcher durch Gottes Gnade in den Gläubigen wont Röm. 8, 11, ſo durchwaltet und erfüllt ſein wird, daſs er der Betätigung des Geiſtes in keiner Weiſe mehr eine Schranke entgegenſetzen, ſondern das vollkommen entſprechende, ihm zur freieſten Verfügung ſtehende Organ ſein wird.

Alles aber, was von geiſtlichem Wiſſen, Wollen und Vermögen, von geiſtlichem Beſitz und Hoffnung im N. T. geſagt wird, iſt Gemeingut der Chriſtenheit, der gläubigen Gemeinde Jeſu Chriſti. Nicht einem engeren ausgewälten Kreiſe, ſondern allen gläubigen Gliedern Chriſti ſchreibt Johannes I, 2, 27 die Salbung zu, welche ſie alles lehren werde. Nicht auf eine beſtimmte Klaſſe oder Auswal von Chriſten, ſondern auf alle insgemein, die Chriſto eingegliedert ſind durch den Glauben, wendet Petrus I, 2, 5. 9 das Wort 2 Moſ. 19, 6 an und nennt ſie das geiſtliche Haus, das heilige Prieſtertum, das geiſtliche Opfer bringt. Von allen Gemeindegliedern fordert Paulus, daſs ſie geiſtlichen Sinn beweiſen Gal. 5, 25 und ſetzt als ſelbſtverſtändlich voraus, daſs ſie *geiſtlich* ſind Gal. 6, 1, vgl. Stellen wie Gal. 3, 26—28. Es iſt alſo keineswegs ſchriftmäßiger Sprachgebrauch, von einem beſtimmten *Stande Geiſtlicher* innerhalb der Kirche Chriſti zu reden, ſondern dieſe Bezeichnung ruht auf einem Gegenſatz, der in der Kirche erſt ſpäter aufkam, auf dem Gegenſatz nicht zu dem, was der irdiſch natürlichen Ordnung angehört, ſondern zu dem, was man *weltlich* zu nennen anfing. Eine der Kirche urſprünglich fremde, aber durch innere und äußere Einflüſſe, z. B. durch die Verfolgungen, durch die Verflechtung des ganzen bürgerlichen Lebens der Heiden mit götzendieneriſchem Weſen einerſeits, und andererſeits durch das Ermatten des freien weltüberwindenden Glaubens hervorgerufene, mit einem allmählichen Rückfall unter das Geſetz verbundene Neigung zu ſcheuem Zurückziehen von den Geſchäften und Aufgaben dieſes Lebens half eine Scheidewand aufrichten zwiſchen vermeintlich ausſchließlich geiſtlichem ſich Verſenken und Trachten nach himmliſchen Dingen, und einem ſolchen Verhalten, welches mitten in den Aufgaben des Lebens ſtehend, dieſen Zeit und Kräfte widmet. Der Unterſchied zwiſchen geiſtlich und nicht geiſtlich wurde nicht mehr in die Geſinnung und Herzensrichtung, ſondern in die äußere Lebensſtellung und Beſchäftigung gelegt. Dadurch bekam das Wort *weltlich* einen Sinn, der ſich nicht mehr mit dem deckt, welchen die Apoſtel Tit. 2, 12; 1 Joh. 2, 15—17 mit dem Wort verbanden, und als geiſtlich wurden diejenigen geprieſen, denen die Beſchäftigung mit heiligen Dingen, d. h. mit gottesdienſtlichen Übungen oder mit der Pflege und Fürſorge für die gottesdienſtlichen Bedürfniſſe der Gemeinde aus eigener Wal oder berufsmäßig oblag. Ihren nächſten Ausdruck fand dieſe nicht ſchriftmäßige Unterſcheidung darin, daſs die berufenen Diener der Gemeinde, die Geiſtlichen in dem bezeichneten engeren Sinne des Wortes, ſich den Clerus, κλῆρος, nannten, d. h. nach ſeinem eigentlichen Sinne das vom Herrn und für Ihn ausgeſonderte Teil, ſein eigenſter Beſitz oder ſein Erbe. Eine Bezeichnung, welche das Alte Teſtament Deut. 32, 9; 1 Kön. 8, 51, 53; Jeſ. 19, 25; Jerem. 12, 7. 8; Joel. 2, 17 ꝛc. von dem ganzen Volk Iſrael braucht, welches ſich der Herr zum Eigentum erwält hat 2 Moſ. 19, 5, wurde in einem dem N. T. vollkommen fremden Sinne auf die kirchlichen Amtsträger angewendet. Als Clerus treten ſie dem λαός, dem Volk, den laicis oder Laien gegenüber, und auf dieſer ſchriftwidrigen Entgegenſetzung ruht die in den Sprachgebrauch übergegangene Unterſcheidung von Geiſtlichen und Weltlichen oder Laien. Trug man nun noch altteſtamentliche Analogieen herein, wie die des levitiſchen oder aaroniſchen Prieſtertums, welches ja freilich von den übrigen Volksangehörigen ſich unterſchied, ſo gelangte man leicht dazu, dieſem als dem geiſtlichen κατ' ἐξοχήν ſich benennenden und betrachtenden Stand eine angeblich von Gott angeordnete Mittlerſtellung zwiſchen Gott und der Gemeinde zuzuweiſen, welche widerum durch die Ausbildung des Meſsopfers ſich befeſtigte und in dem geſchichtlich ſich vervollſtändigenden Organismus der katholiſchen Hierarchie ihren entſprechenden Abſchluſs fand.

Dieſer Verkehrung des Sachverhalts gegenüber wurde von Luther und den übrigen Reformatoren der urſprünglich *geiſtliche Stand* aller gläubigen Glieder Chriſti, das allen zukommende Recht unmittelbaren Zugangs zu Gott in

Christo Jesu, der Anteil aller an den Gnadengaben und Wirkungen des heiligen Geistes, mit andern Worten: das allgemeine Priestertum der Gläubigen betont und damit die Stellung wider geltend gemacht, welche das apostolische Wort in den oben angefürten Stellen 1 Joh. 2, 27; 1 Petr. 2, 9; vgl. dazu Röm. 5, 2; Eph. 3, 12; 2, 19—22; Apok. 1, 6; 5, 10 ꝛc. allen Christen, sofern sie wirklich das sind, zuspricht. Wenn aber gleichwol auch in der protestantischen Kirche von Geistlichen als Stand gesprochen wird und ein besonderes geistliches Amt tatsächlich besteht, so fragt sich mit welchem Rechte und in welchem Sinne, und diese Frage erfordert umsomehr eine möglichst klare und bestimmte Antwort, da sie von namhaften Theologen der ev.-lutherischen Kirche in nicht unwesentlich verschiedener Weise zu geben versucht wurde.

Ist die Gemeinde der Gläubigen der Leib Christi, Eph. 1, 23, Christus selbst persönlich ihr wares eigentliches Haupt, ebendas. V. 22. 4, 15; Kol. 1, 18; 2, 19, so gilt ihr in uneingeschränktem Sinne das Wort Pauli: Es ist alles euer 1 Kor. 3, 21—23. Dies leidet Anwendung ganz insbesondere auf die Gnadengüter und Gnadengaben, welche der Herr als Ausstattung für das gegenwärtige Leben seiner Gemeinde verheißen und geschenkt hat, und unter diesen stehen obenan die Gnadenmittel im eigentlichen Sinne, Gottes Wort und die hl. Sakramente. In diesen Gnadenmitteln inbegriffen ist auch die Gewalt der Schlüssel; denn sie ist nichts anderes als der Auftrag und die Vollmacht, Gottes Wort, seine Verheißungen oder Drohungen, auf Bitten oder nach Bedürfnis anzuwenden für den einzelnen Fall, auf einzelne Personen. Der Kirche Christi sind diese Güter verliehen, zu ihrem Dienst und ihrer Förderung, und sie tragen ihre Kraft und Wirksamkeit in sich selbst, empfangen sie nicht erst von den Personen, welche sie handhaben. Das sind Sätze, über die kein Streit ist unter evangelischen Christen. Läßt man sie aber gelten one sie nachträglich wider willkürlich einzuschränken und teilweise zu verleugnen, so ist durch sie von vornherein die Meinung ausgeschlossen, dass nach Gottes Willen und Verfügung in der Kirche ein eigener Stand bestehen solle, der das ausschließliche Recht habe, die Gnadenmittel zu gebrauchen und den Gemeindegliedern zuzuwenden, sodass die Gnadenmittel nur durch den Dienst der Angehörigen dieses Standes ihre Wirksamkeit bewären, oder dass doch an ihrer Kraft und Wirkung etwas wesentliches gebreche, wenn sie durch anderer Hände gehen, als der eigens dazu von Gotteswegen Ausersehenen und in seinem Namen Geweihten. Ein Stand, der nach göttlichem Recht ausschließlicher Inhaber der Gnadengüter Christi sei, durch dessen Vermittlung die andern Gläubigen von Gottes wegen angewiesen seien sie zu empfangen, ist eine durch und durch unevangelische Erfindung, ein Hereintragen alttestamentlicher Ordnungen in die Ökonomie des neuen Bundes. Muss aber das gleiche Recht und der gleiche Anteil aller Gläubigen an Gottes Gnadengaben und Gnadenmitteln behauptet werden, so folgt daraus noch nicht, dass alle in gleicher Weise mit ihnen umzugehen haben, vgl. 1 Kor. 12. Die göttlichen Gnadenmittel wollen verwaltet sein. Dafür halte uns jedermann, schreibt der Apostel, nämlich für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse 1 Kor. 4, 1; vgl. 1 Petr. 4, 10. 11. Dass eine solche Verwaltung notwendig sei, folgt aus der Natur der Gnadenmittel selbst. Das Wort soll verkündigt, die Sakramente sollen gespendet, den Einzelnen Trost und Strafe der Wortes zugeeignet werden nach Bedarf und Empfänglichkeit. Das kann nicht so geschehen, dass jeder einzelne nach Willkür predige und taufe oder Abendmal halte, wodurch die Kirche zu einem Haufen vereinzelter Individuen gemacht würde one jedes Band äußerer Gemeinschaft, und in wirrer Unordnung unfähig würde, ihre Aufgabe in der Welt und an ihr zu vollbringen. Geordnete Verwaltung der Gnadenmittel aber heischt einen besonderen Auftrag an Einzelne, das Erforderliche zu tun für alle und an allen. Das geistliche Amt in der Kirche ruht auf dieser in der Natur der göttlichen Stiftungen begründeten Notwendigkeit ihrer regelmäßigen Verwaltung, seine Aufrichtung folgt aus dem mit der Bildung von Gemeinden sich von selbst ergebenden Bedürfnis, und entspricht zugleich dem Gebot der Ordnung und Wolanständigkeit. Wird darum gesagt, das geistliche Amt sei eine göttliche Stiftung, so ist dem vollkommen beizustimmen, wenn man

den Satz ſo verſteht: es iſt Gottes Wille, daſs es beſtehe; es folgt dies mit unleugbarer, von den Apoſteln tatſächlich anerkannter Notwendigkeit aus der göttlichen Veranſtaltung, durch äußerlich ſichtbare, warnehmbare Mittel ſeine Gemeinde zu bauen, zu mehren, zu erhalten. Davon zu unterſcheiden iſt die Frage: wem kommt es zu, die Verwalter der göttlichen Gnadenmittel auszuwälen und zu beſtellen? und dieſe Frage verlangt nicht bloß eine prinzipielle, ſondern zugleich eine geſchichtliche Löſung.

Die erſten Diener und Werkzeuge zur Verkündigung und Ausrichtung ſeines Gnadenwillens und ſeiner Gnadentaten in der Welt, die Apoſtel, hat unſer Herr Chriſtus ſelbſt in den Tagen ſeines Fleiſches ſich erwält und ſie am Pfingſtfeſt mit den dazu erforderlichen Gaben und Kräften ausgeſtattet; doch betraf ſchon letzteres nicht ſie allein, ſondern die ganze Schar der verſammelten Gläubigen, bei 120 Häupter Akt. 1, 15; 2, 1. Die Apoſtel hatten den Beruf in grundlegender, für alle Zeiten maßgebender und die Glieder Chriſti verpflichtender Weiſe das Heil in Chriſto Jeſu kund zu machen, ſeinen reichen und tiefen Inhalt darzulegen, durch Wort und Sakrament die erſten Gemeinden, die Stämme gleichſam, aus denen alle folgenden erwachſen ſind, zu ſammeln und durch ordnende Pflege in das neue Leben, das in Chriſto iſt, einzufüren. Dieſem Beruf entſpricht ihre beſondere Begabung; vermöge desſelben wurden ſie die Begründer der Kirche Chriſti auf Erden, vgl. Eph. 2, 20; 1 Kor. 3, 10; Apok. 21, 14. Aber in dieſem ihrem Amte hatten ſie keine Nachfolger, konnten keine haben ſchon wegen der eigentümlichen Erforderniſſe ihres Berufes, vgl. Akt. 1, 21. 22; 10, 39—41; 1 Kor. 9, 1; 15, 8, wie es denn auch in der Natur der Sache liegt, daſs das Geſchäft der Gründung eines Baues mit der vollendeten Grundlegung aufhört und ein anders geartetes an ſeine Stelle tritt. War die chriſtliche Kirche oder Gemeinde gegründet durch die von Gott verordneten, ihr zugewandten und mitgeteilten Gnadenmittel, ſo lag es ihr als der Inhaberin der Gnadenmittel ob, ſich auf Grund derſelben und mittelſt ihrer fortan weiter zu erbauen nach innen und außen, und das ſehen wir ſofort geſchehen. Die gläubigen Gemeindeglieder, welche durch die in Jeruſalem ausgebrochene Verfolgung von dort vertrieben, ſich zerſtreuten, bedurften keines beſonderen Auftrags und erwarteten keinen ſolchen, um, was ſie empfangen hatten, allerorten, wo ſie hinkamen, mitzuteilen, ſiehe Akt. 8, 4 flgg.; 11, 19 flgg., und neue Gemeinden durch ihre Predigt in's Leben zu rufen. Wenn dann die Apoſtel, wie wir Akt. 8, 14; 9, 32; 11, 22 leſen, aus ihrer Mitte abordneten welche das ausgerichtete Werk beſehen ſollten, ſo finden wir nicht, daſs ſie es erſt ergänzen muſsten oder daſs es durch ſie erſt eine Gültigkeit gewann, die es noch nicht hatte. Die Gnadenmittel durch den Dienſt der erſten Verkündiger hatten gewirkt, wozu ſie beſtimmt ſind, und auch was Akt. 8, 15. 16 erzält wird, iſt nicht zu erachten als eine notwendige Ergänzung (ganz anders Akt. 19, 5. 6), ſondern als eine tatſächliche Beſtätigung, daſs der gepflanzte Glaube der rechte ſei, vergleichbar dem Vorgang Akt. 10, 44—46, welcher dort die letzten Zweifel Petri und ſeiner Geſärten zu beſeitigen diente. Auch iſt nicht zu überſehen, daſs ſolche tatſächliche Beſtätigung bei der erſten ſamaritiſchen Gemeinde und den Erſtlingen aus den Heiden durch deren Herkunft ganz beſonders veranlaſst war. Aber auch im ganzen jüdiſchen Lande und ringsumher entſtanden Gemeinden durch das Wort der Verkündigung, das weder von den Apoſteln noch von Abgeſandten derſelben ihnen gebracht worden war, vgl. Akt. 9, 2. 10. 32 flgg., und die alſo entſtandenen organiſirten ſich nach dem Muſter, das ihnen in den Synagogen vor Augen ſtand. Es iſt nirgends geſagt, daſs die Apoſtel das Amt der Älteſten oder Biſchöfe eigens geſtiftet, geſchweige daſs ſie ihm ihre Vollmacht übertragen hätten; in den judenchriſtlichen Gemeinden erwuchs dieſe Einrichtung als etwas Selbſtverſtändliches aus dem Vorbilde der jüdiſchen, und auf die gemiſchten oder die heidenchriſtlichen, denen eine ſolche Veranſtaltung ferner lag, wurde ſie einfach übertragen durch die ſie ſammelnden Apoſtel oder ſonſtigen Verkündiger des Evangeliums, wie wir ſie z. B. finden bei der Gemeinde in Rom und in Koloſſä, die nicht von Apoſteln oder deren Beauftragten gegründet waren. So leſen wir, Älteſte in Jeruſalem erwänt ſchon Akt.

11, 30; 15, 2 flgg., und wo uns die Bestellung Ältester durch die Apostel oder ihre Schüler berichtet wird, wie Akt. 14, 23; Tit. 1, 5, sind überall die Gemeinden schon vorhanden, die nur geordnet werden sollten und durch solche Ordnung in den Stand gesetzt, sich gedeihlich weiter zu entwickeln und die ihnen anvertrauten Güter fruchtbar zu bewaren. Die mancherlei Dienste aber, welche eine geordnete Gemeinde bedarf, waren anfänglich noch gar nicht gebunden an die Amtsträger, sondern wurden geleistet nach dem Maße der in der Gemeinde waltenden Gnadengaben von jedem, der dazu befähigt war, vgl. 1 Kor. 12, 4—13; 27—30, nur dass für die Verwendung dieser Gaben von den Aposteln das Gebot der Ordnung eingeschärft ward 1 Kor. 14, 33. 40. Über diese Ordnung zu wachen kam dann selbstverständlich den bestellten Amtsträgern, den Ältesten oder Bischöfen zu, und es ist einleuchtend, dass die Apostel von diesen vor allen die zur wirksamen Fürung ihres Amtes erforderlichen Eigenschaften forderten Tit. 1, 6—9; 1 Tim. 3, 1—15. Dass die Übertragung des Amtes durch Handauflegung und Gebet geschah, bedurfte nicht eines ausdrücklichen Gebotes, sondern ergab sich von selbst in einer Gemeinschaft, welche nach der Weisung des Apostels Kol. 3, 17 wandelte, und die Form der Handauflegung als symbolische Bezeichnung der Zueignung und Übertragung war aus dem A. T. zur Genüge bekannt. Dass in einzelnen Fällen, namentlich wo es sich um außerordentliche Dienste und sonderliche Aufträge handelte, die Anregung von solchen ausging, welche die Gnadengabe (*χάρισμα*) der Weissagung hatten, von Propheten (Akt. 13, 2; 1 Tim. 1, 18; 4, 14), erklärt sich aus dem Vorhandensein dieser Gabe in der Gemeinde, und so gewiss der Geist Gottes in den christlichen Gemeinden waltete und ihre Schritte lenkte und sie seiner Leitung sicher waren in dem, was ihre Ordnung und Förderung betraf, so gewiss konnten die in ihr zum Amt Berufenen und Gesegneten sich des getröstten, dass sie von Gott berufen seien und dass sie Gottes Auftrag in ihrem Amte auszurichten hatten Akt. 20, 28. Aber der Zweck und die Bedingung ihrer Amtsfürung war und blieb nichts anderes, als die Verwaltung der nicht ihnen persönlich und unmittelbar, sondern der Gemeinde Gottes befohlenen und anvertrauten Gnadenmittel, deren dem Willen Gottes und ihrem Zweck entsprechende Verwertung die Aufgabe der Amtsträger und der Grund war, auf dem ihr Ansehen und ihre Geltung ruhte. Nicht das Amt an sich und als solches macht sie schon zu geheiligten Personen, welche dadurch über die Gemeinde erhoben werden, sondern das Amt um deswillen, was ihnen darin zu verwalten anvertraut ist. Vergessen sie dieses ihres Auftrags und Berufes, verwalten sie nicht mehr Gottes Gnadengaben, sondern füren sie die Gemeinden ab auf Menschenlehren und eigene Erfindungen und Träume, so werden sie reißende Wölfe (Akt. 20, 29. 30), und die Gemeinde kann an solche nicht gebunden sein (2 Tim. 3, 5; Mtth. 7, 15; 24, 24); im Gegenteil, wo sich ein Häuflein treuer Glieder Christi findet, da haben sie nicht bloß das Recht, sondern es liegt ihnen die Pflicht ob, für treue Verwaltung der Gnadenmittel in ihrer Mitte selbst zu sorgen. Es tritt da der Stand der Not ein, von welchem Luther schreibt, dass in ihm die Gemeinde berechtigt und verbunden sei, selbst auf die Bestellung der Ämter in ihr bedacht zu nehmen, was nur eine weitere Anwendung der Macht ist, die allen Christen zusteht, nicht bloß das Wort des Lebens ihren Nächsten zu sagen, sondern im Notfall auch die Sakramente zu gebrauchen, one dass deren Wirksamkeit dadurch etwas abginge. Denn dass ein Amt bestellt ist zu ihrer Verwaltung, ist ein göttliches Gebot der Ordnung, nicht eine Einrichtung, von der die Kraft der Gnadenmittel bedingt wäre.

Wir können diese Erörterung mit dem Satz beschließen: das Amt in der Gemeinde ist gebunden an die Gnadenmittel und nicht die Gnadenmittel an das Amt. Die Bestellung des Amtes ist notwendig von Gottes wegen, weil die Gnadenmittel eine regelmäßige Verwaltung erheischen und Gott kein Gott der Unordnung ist, sondern des Friedens 1 Kor. 14, 33. Aber die Gnadenmittel erlangen ihre Kraft und Wirksamkeit nicht durch das Amt oder den Amtsträger, welcher sie verwaltet, sondern sie tragen die Kraft in sich selbst, und die Amtsvollmacht wird hinfällig und bedeutungslos, wenn der Amtsträger nicht mehr tut, was ihm be-

ſohlen iſt, ſondern in eigner Willkür ſchaltet, nicht mehr das Wort des Herrn verkündigt, ſondern eigne Weisheit, die Sakramente nicht mehr verwaltet nach der Einſetzung Chriſti, ſondern nach eigenem Ermeſſen daran ändert und ihre göttliche Anordnung verkehrt. Die Frage, wie die Amtsträger zu beſtellen ſeien, iſt neben dieſem oberſten maßgebenden Geſichtspunkt von untergeordneter Bedeutung. Sie iſt tatſächlich und geſchichtlich in verſchiedener Weiſe gelöſt worden. Ob ein Kirchenpatron, ob ein zu Recht beſtehendes Kirchenregiment, ob die Gemeinden aus freier Wal die Amtsträger beſtimmen, kann nach Zeit und Umſtänden zuläſſig und mehr oder minder zweckentſprechend ſein. Das, worauf es ankommt, iſt, daſs ſie in ihrem Amte als Verwalter der Gnadenmittel, als Haushalter über Gottes Geheimniſſe daſtehen und ſich achten, und daſs die Gemeinde von ihnen bedient wird, wie dieſe ihnen übertragene Fürſorge es verlangt. Ein Standesprivilegium, welches ſie zu ausſchließlichen Inhabern der ihnen zur Verwaltung übergebenen Gnadengüter machte, iſt nirgends ausgeſprochen in dem Wort des Neuen Teſtamentes, und die Lehre von der Succeſſion, wornach die Gewalt der beſtellten Diener Chriſti eine von den Apoſteln her auf ſie abgeleitete und ihnen als deren Nachfolgern eigene ſei, iſt eine ſchriftwidrige Fiktion, welche nur darauf abzielt, eine neue Mittlerſchaft aufzurichten zwiſchen Gott und der Gemeinde Chriſti und dieſe an Menſchen zu binden, ſtatt an Gottes Wort und Gottes Stiftungen. Von einem geiſtlichen Stand kann man reden, ſofern man darin die Träger des geiſtlichen Amtes zuſammenfaſst, wie man auch ſonſt von einem Beamtenſtand und andern Ständen redet, welche die Träger eines gemeinſamen Berufes in ſich begreifen, nur daſs man dabei nicht vergeſſe, daſs der Anſpruch, *geiſtlich* zu ſein, nicht dem Stand als ſolchem eigens zukommt, ſondern nur, wenn und ſofern die Amtsträger, wie allerdings zu fordern iſt, ſelbſt beſeelt ſind von dem Geiſte, der in allen waren Gliedern Chriſti waltet.

Auf die weitere Frage näher einzugehen, ob und welche Stufen oder Grade des geiſtlichen Amtes es gebe, ſowie auf den Unterſchied von Kirchenregiment und Kirchenamt, iſt hier nicht der Ort; ſie werden ihre Beſprechung in andern Artikeln finden. Nach göttlichem Recht iſt das Amt in der Gemeinde nur *eines*, nämlich das Gnadenmittelamt. Nach menſchlicher Ordnung mögen Abſtufungen ſtattfinden mit beſonderten Befugniſſen, wie neben dem Älteſtenamt das der Diakonen entſtanden iſt aus dem Bedürfnis der Gemeinde zu Jeruſalem Akt. 6, 1—6, und von da aus übertragen wurde auf andere Gemeinden, vgl. Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8 flgg. Die Stellen Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28 ſprechen, wie die letztere Stelle unwiderleglich dartut, nicht von Ämtergraden, ſondern von der mannigfaltigen Begabung, mit welcher der Herr ſeine Kirche ſchmückt und ihren verſchiedenen Bedürfniſſen entgegenkommt, wie Er das immer tut und tun wird je nach Maßgabe der Bedürfniſſe und Zeiten.

Es erübrigt noch, einige entſcheidende Ausſprüche aus den ſymboliſchen Büchern der evang.-luth. Kirche über die vorliegende Frage kurz anzufüren. Schon in der Beſtimmung der Conf. Aug. Art. VII: Est autem ecclesia congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta, iſt auf die Bedeutung der Gnadenmittel in ihr und für ſie hingewieſen. Über ihr Verhältnis zu den Amtsträgern aber iſt ib. Art. VIII geſagt: Sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur, ferner Apolog. (IV) § 28: Nec adimit sacramentis efficaciam quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit. Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt; dagegen Conf. Aug. Art. XXVIII, § 23. Verum quum aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet, Matth. 7, 15; Gal. 1, 8; 2 Kor. 13, 8. Hiemit iſt deutlich geſagt, daſs die Gemeinde an das Amt gebunden iſt um der Gnadenmittel willen, die es verwaltet, nicht aber weil es ein eigenes göttliches Recht hat, für ſich ſelbſt Gehorſam zu verlangen. Art. V der Conf. Aug. ſagt über das Verhältnis von Amt und Gnadenmitteln ganz dasſelbe. Wer aber eigentlich

und unmittelbar Inhaber der Gnadenmittel ſei, darüber ſpricht ſich der tractatus de potestate et primatu papae unzweideutig aus § 24. Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant, ut multa clarissima et firmissima argumenta testantur. Nam Christus de clavibus dicens Mtth. 18, 19 addit: Ubicumque duo vel tres consenserint super terram etc. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis. Ibid. § 26. Porro ministerium Novi Testam. non est alligatum locis et personis, sicut ministerium Leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores, nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum (deutſch: „Und thut die Perſon gar nichts zu ſolchem Wort und Amt von Chriſto „befohlen; es predige und lehre es wer da wölle, wo Herzen ſind die es gläu„ben und ſich daran halten, den widerfährt, wie ſie es hören und gläuben“). Wenn aber Conf. Aug. Art. XIV geſagt iſt: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus, ſo erklärt dazu die Apologie hinreichend deutlich, daſs nicht die institutio canonica das Recht gibt, den Gehorſam der Gemeinden zu verlangen, ſondern daſs dies Recht gebunden iſt an die ſchriftmäßige Verwaltung der Gnadenmittel, und mit dieſer hinfällt. Es gibt kein göttliches Amtsrecht in der Kirche Chriſti, das nicht bedingt und gebunden wäre an die rechtmäßige Verwaltung der Gnadenmittel; auf dieſer ruht der Anſpruch an den Gehorſam der Gemeinde, und daſs es regelmäßig beſtellte Verwalter derſelben gibt, iſt ein Gebot der Ordnung, das man immerhin ein göttliches Gebot nennen möge, nur daſs nicht der Amtsträger ein jus divinum ſich beilege, das ihm für ſeine Perſon zukomme, abgeſehen von dem, worin ſeine amtsmäßige Verpflichtung beſteht.

Über die Beſtellung des Amtes aber gilt, was tractatus de pot. et prim. papae § 67 ſagt: Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros, et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae potest eripere. — Ubi igitur vera ecclesia est, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi ministros, sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister et pastor alterius. — Die angeſürten Stellen werden genügen, um den Einklang der oben gegebenen Erörterung mit dem Bekenntnis der ev.-luth. Kirche zu belegen.

Die Litteratur iſt in den letzten Jarzehnten mit wertvollen Abhandlungen, aber von verſchiedener Richtung, bereichert worden. Auf der einen Seite ſtehen: Löhe, Aphorismen über die neuteſtamentlichen Ämter, 1849; Derſelbe: Kirche und Amt, 1851; Wucherer, Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbolen, daß das ev.-luth. Pfarramt das apoſtoliſche Hirten- oder Lehramt, darum göttliche Stiftung, ſei, 1853; — auf der andern verſchiedene Abhandlungen von Höfling, am ausfürlichſten: Grundſätze ev.-luth. Kirchenverfaſſung, 3. Aufl. 1853; Harleß, Kirche und Amt nach lutheriſcher Lehre, 1853; Derſelbe, Etliche Gewiſſensbedenken hinſichtlich der Lehre von Kirche, Lehramt und Kirchenregiment, 1862; Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862. **D. v. Burger.**

Geiſtliche Dramen des Mittelalters. Das moderne Theater hat wie das antike ſeine vornehmſten Wurzeln in dem religiöſen Kultus. Die Anfänge des chriſtlichen Schauſpiels ſind in die Liturgie der hohen Kirchenfeſte organiſch verſchlungen und wachſen aus derſelben erſt allmählich zur Selbſtändigkeit hervor. Als vereinzelte Beiſpiele früherer Zeit ſtehen der *Χριστὸς πάσχων* des Gregor von Nazianz, einzelne Kloſterſchauſpiele der karolingiſchen Periode und die ſechs Komödien der Roswitha, welche um 980, um die Neigung zur heidniſchen Lektüre zu bekämpfen, den ſchlüpfrigen Dichtungen des Terenz eine Bearbeitung heiliger Legenden entgegenſetzen wollte, von der es aber nicht einmal erwieſen iſt, ob es damit zu wirklicher Aufſürung gekommen. Allerdings liegen auch in den uralten pantomimiſchen Aufzügen des romaniſchen Südens Elemente vor, welche die Entſtehung des chriſtlichen Drama, zumal in Italien, Spanien und Süd-

Digitized by Google

Frankreich, unverkennbar gefördert haben. Auch im Norden war aus den heidniſchen Zeiten her ein Bedürfnis öffentlicher Spiele und Tänze vorhanden und durch einen Gegenſatz chriſtlicher Sitte zu überwinden. Nicht minder haben die alten Streitgedichte des Mittelalters der dialogiſchen Behandlung bibliſcher Gegenſtände vorgearbeitet. Dagegen weiſen allenthalben ſonſt die Urſprünge der neueren dramatiſchen Dichtung und Darſtellung auf den mittelalterlichen Gottesdienſt zurück. Dieſer hatte in ſeiner mannigfachen Ausbildung und Gliederung ſelbſt nach und nach einen der dramatiſchen Handlung und Wechſelrede ſich annähernden Charakter angenommen. Die Antiphonen und Reſponſorien der Meſſe und anderer liturgiſcher Gebräuche, der Wechſel in der Perſon, im Dienſt und in der Gewandung der Geiſtlichen, die Umzüge in und außer der Kirche, am Palmſonntag mit der Palmenweihe, am Gründonnerstag mit der Fußwaſchung, die ſceniſche Nachbildung der Geburtskrippe und der Grabhöle des Heilandes an Weichnachten und in der Karwoche, die Rezitation des evangeliſchen Berichtes vom Oſtermorgen, auch einzelne Gebete der alten Kirche zeugen davon, wie der Gottesdienſt mit ſeiner die Geſchichten des Heils vergegenwärtigenden Anſchaulichkeit für das Volk zum Schauſpiel wurde. Bald wurden beſondere Chöre beigefügt, bibliſche Erzälungen in gereimten Dialog verwandelt, der rezitativiſche Geſang der einzelnen Perſonen (dicere) von dem eigentlichen Geſang der Chöre (cantare) unterſchieden, auch, wie die Reichenauer Pergamenthandſchrift in Karlsruhe aus dem 12. Jarhundert (Mone, Schauſpiele des Mittelalters I, S. 8) durch eine Zeichnung des Engels und der Frauen am Grabe Jeſu erkennen läſst, koſtümirte Darſtellungen verſucht. Hieraus entſtanden zunächſt die Oſter- und Weihnachtsſpiele. Sie kommen ſchon im 11. Jarhundert und früher vor. Ihr eigentlicher Zeitraum iſt aber das 12. und 13. Jarhundert. In Deutſchland werden ſie ludi, in Frankreich mistères, in England auch miracles (plays of miracles), in Spanien autos genannt. Der Name mistères ward bisher für mysteria gedeutet, wird aber neueſtens von Wilh. Wackernagel (Geſch. der deutſchen Litteratur, S. 300) von ministerium, als Darſtellung der ministri ecclesiae, hergeleitet, und leicht läſst ſich aus der ſpäteren Geſchichte der geiſtlichen Spiele, aus den Darſtellungen am Fronleichnamsfeſte, aus der Entſtehung der allegoriſchen Moralitäten u. dgl. erklären, wie das Wort mistères in mystères überging, weil ein Teil dieſer Schauſpiele nicht ſowol zur Darſtellung heiliger Geſchichten als zur Veranſchaulichung und Verherrlichung der Geheimniſſe des Glaubens dienen ſollte. Die Auffürung geſchah in der Kirche zur Zeit der hohen Feſte, beſonders Weihnachten und Oſtern (Pfingſtſpiele finden ſich in älterer Zeit nur in England, in Deutſchland erſt im 15. Jarh.) durch die Geiſtlichen, die auch in der Regel die Verfaſſer waren, vor der Gemeinde, welche mit großer Vorliebe dabei zuſammenſtrömte und keinen Eintritt zu bezalen, wol aber ihre Opferſpenden zurückzulaſſen hatte. In früherer Zeit wurde nur geſungen, nicht geſprochen, jenes mit der obenerwänten Abwechſelung des freien und gebundenen Vortrags, wie denn einzelne noch aufbehaltene Oſterſpiele (ſ. Mone a. a. O. S. 15) mit Noten zu dem ganzen Text verſehen ſind. Eine beſondere Merkwürdigkeit war, daſs die Worte Gott-Vaters zumeiſt von drei Stimmen (Diskant, Tenor, Baſs) als Andeutung der Trinität geſungen wurden. Den Inhalt dieſer Darſtellungen bot die heil. Schrift, ſpäter auch die Legende; letztere zunächſt in Ausſchmückung der evangeliſchen Berichte, dann in ſelbſtändigen Scenen und Spielen. Die Form beſtand in Dialogen, durch eine erzälende Perſon eingeleitet, unterbrochen, beſchloſſen, dazu die liturgiſchen Hymnen und freieren Chöre. Außer der Weihnachts- und Oſtergeſchichte kommen auch andere bibliſche Stoffe, ſo ſchon in einer Pariſer Handſchrift des 10. Jarh. das Miſterium von den klugen und törichten Jungfrauen, aus dem 12. Jarh. von dem, auch durch ſein Marienleben bekannten Wernher von Tegernſee der ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi vor. (Vgl. hierüber neuerdings: G. v. Zezſchwitz, Vom römiſchen Kaiſertum deutſcher Nation. Ein mittelalterliches Drama, Leipzig 1877, und: Derſ., Das Drama vom Ende des römiſchen Kaiſertums und von der Erſcheinung des Antichriſts, Leipzig 1878.) Zur Heiligenlegende gehört u. a. das Mirakelſpiel aus dem Leben der hl. Katharina, welches im 12. Jarh. Geoffry,

Digitized by Google

ein Franzoſe und damals noch Laie, durch ſeine Schüler zu Dunſtaple in England auffüren ließ. Die Litteratur der älteren und ſpäteren geiſtlichen Spiele findet man bei W. Wackernagel a. a. O. S. 298 ff. Ulrici, Shakeſpeares dramatiſche Kunſt, S. 2. Die Teilnahme des Volkes verhielt ſich anfänglich leidend. Zuerſt begann dasſelbe wol ein Lied in der Volksſprache, wie: Chriſt iſt erſtanden, mitzuſingen. Auch wurden mit der Zeit taugliche Laien zu der Ausfürung beigezogen. Die Marienklage, die zu den früheſten und beliebteſten Beſtandteilen des Oſterſpieles gehört, wurde bald auch in der Landesſprache verſucht. Gereimte Paraphraſen des lateiniſchen Bibeltextes in der Volksſprache kamen auf, und ganze Geſangſtellen wurden zur Verdeutlichung in demſelben Idiom widergegeben. Wenn dergleichen in Frankreich ſchon im 12., in den übrigen Ländern im 13. Jarhundert geſchah, ſo trat nach und nach das geiſtliche Spiel immer entſchiedener und zuletzt vollſtändig in der modernen Sprache hervor. Um dieſelbe Zeit ging es aus den Händen der Geiſtlichen in die der Laien, aus den geſchloſſenen Wänden der Kirche auf die Kirchhöfe, auf Straßen, öffentliche Plätze oder andere auch bedeckte Räume über. Im 9. Jarh. ſoll bereits Abt Angilbert frieſiſche Dramen gedichtet haben, und in einem der früheſten franz. Miſterien finden ſich zwiſchen dem lateiniſchen Text Kouplets in occitaniſcher Mundart. Zu dieſer Veränderung, die für das Drama ſelbſt als ſolches ein unleugbarer Fortſchritt war, trug teils die Stellung der Kirche und Geiſtlichkeit zu mancherlei Ausartung der älteren Spiele, teils die innere Lebenskraft der Volksentwickelung bei. Gegen Ende des 12. Jarh.'s ſcheint entweder Unziemliches da und dort mituntergelaufen oder die Beſchäftigung mit ſolchen Dingen überhaupt als ungeeignet für den Klerus angeſehen worden zu ſein. Schon Innocenz III. erließ im J. 1210 ein Verbot gegen Schauſpiele in den Kirchen und gegen den Anteil der Geiſtlichen daran (C. Jur. Can. cl. cap. XII. X. de vita et honestate Clericorum: interdum ludi fiunt in ecclesiis theatrales et non solum ad ludibriorum spectacula introducuntur in iis monstra larvarum, verum etiam in aliquibus festivitatibus diaconi, presbyteri ac subdiaconi insaniae suae ludibria exercere praesumunt. Praelibatam ludibriorum consuetudinem vel potius corruptelam curetis a vestris ecclesiis exstirpare). Eine Trierer Synode (1225) verfügt: Non permittant sacerdotes ludos theatrales fieri in ecclesiis et alios ludos inhonestos, item tripudia et choreas. Auch in Spanien unterſagt in einem zwiſchen 1252 und 1257 erſchienenen Geſetze (v. Schack, Geſch. d. dram. Lit. und Kunſt in Spanien I, S. 112 f.) Alfons X. den Geiſtlichen Spottſpiele (juegos de escarnios) in den Kirchen abzuhalten, weil da viel Häſsliches und Unanſtändiges vorfalle; doch färt er fort, gebe es Vorſtellungen, die den Geiſtlichen erlaubt ſeien, wie z. B. die von der Geburt unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, von ſeiner Erſcheinung und von ſeinem Sterben und Auferſtehen; aber es müſſe dies in der Ordnung und mit Gottesfurcht, in den großen Städten, wo Biſchöfe und Erzbiſchöfe ſind, und auf Geheiß dieſer oder ihrer Stellvertreter, und nicht um Geld zu gewinnen, geſchehen. Andererſeits wollte ſich der Genius der neueren Sprache und Poeſie, der ſich im Epos und im Liede zu hoher Vollkommenheit bereits erhoben hatte, nun auch im Drama als dem Zuſammenſchluſs der erzälenden und lyriſchen Dichtung entfalten. Überdem trat um jene Zeit die Spannung zwiſchen Geiſtlichkeit und Volk, ſowie die Geſtaltung des ſoliden Bürgertums hervor. Auch waren aus dem Kreiſe des Kunſtgeſangs der Minneſänger und Troubadours Spielleute, Bänkelſänger und andere homines vagi in Menge vorhanden, die ſich gerne zum Dienſte des wandernden und ſtändigen Schauſpiels hergaben. In verſchiedenen Ländern und Städten iſt dieſer Übergang des geiſtlichen Spiels aus der Kirche ins Volk verſchiedentlich, raſch oder langſam, erfolgt. Von Italien, Frankreich und England kommen neben den geiſtlichen frühe auch ſchon ganz weltliche Darſtellungen, an den Höfen der Großen, von Weltlichen ausgefürt, vor. Auch finden ſich einzelne Dramen, worin lateiniſche Partieen, die one Zweifel noch von Geiſtlichen geſpielt wurden, mit Stellen in der Volksſprache abwechſeln, welche warſcheinlich den Laien zufielen. Noch im 14. und 15. Jarh. werden Schauſpiele genannt, welche bloß von Geiſtlichen oder ihren Schülern dargeſtellt wurden; ſo (im J. 1322) auf dem Marktplatze in Ei-

ſenach von den Predigermönchen, zu Berlin von den Franziskanern des grauen Kloſters, zu Coventry gleichfalls von den gray Friars. Bei einer Auffürung in der Stiftsſchule zu St. Bartholomäi in Frankfurt a. M. ſtellte ein Geiſtlicher die Perſon des Heilandes vor, wärend die übrigen Rollen an die Schüler verteilt waren, und die Kanoniker der Kathedrale von Treviſo machten ſich (im J. 1260) anheiſchig, der Geſellſchaft der Batutti järlich für die Rollen der Maria und des Engels zwei Geiſtliche zu liefern. Onehin wurden von jeher bis gegen Ende des 16. Jarh.'s auch die Frauen nur von Männern dargeſtellt. Die Leitung der Dramen kam aus den Stiftern und Klöſtern nunmehr an die verſchiedenen Genoſſenſchaften, zuvörderſt die geiſtlichen, die ſogenannten Bruderſchaften, dann die bürgerlichen, die Zünfte und Innungen. Vor dieſem Übergang ſcheint der geſprochene Dialog herrſchend geworden zu ſein, der Geſang liturgiſcher Schluſsſtücke und wirklicher Chöre aber noch nicht aufgehört zu haben.

Der äußere Umſchwung war auch von Merkmalen innerer Entwickelung des Charakters und der Kunſtform begleitet. Mit dem Ausſcheiden aus der Kirche und ihrer Zucht verlor ſich der urſprüngliche Ernſt, der ſchon in der Kirche einigen Eintrag erlitten hatte, und machte mit der volkstümlichen Sprache auch dem Volkswitz und Humor Platz. Dabei hat das Schauſpiel auch als ſolches an Umfang und Gliederung, teilweiſe auch an Leben und Bewegung gewonnen. Früher wurden zumeiſt einzelne kleinere Partieen der hl. Geſchichte oder Legende vorgeſtellt. Jetzt kamen größere und zuſammenhängendere Darſtellungen auf, das Leben des Erlöſers, ſeine Vorbereitung durch die Propheten und Johannes, das evangelium infantiae, die Paſſionsgeſchichte in allen Umſtändlichkeiten mit traditionellen Beigaben und unterhaltenden Zwiſchenſpielen, die teils aus Typen des A. T., teils aus dem Volksleben der Gegenwart genommen wurden. Es gab zuletzt ein Schauſpiel der Weltgeſchichte, von der Weltſchöpfung, ja von dem Falle Lucifers an, durch alle Phaſen der Offenbarung, zumal des N. T.'s bis an das jüngſte Gericht. Das Ganze iſt mit Hymnen, Sequenzen und anderen Geſängen unterbrochen und in Tagewerke abgeteilt, ſodaſs dergleichen Auffürungen acht Tage lang und länger wärten. Auch wuchs die Zal der Mitſpielenden bis zu mehreren Hunderten an. Die Scene war ſo einfach wie möglich, auf einem leicht gezimmerten Gerüſte, oder auf Brettern, über Fäſſer gelegt. Die Spielenden ſaßen oder ſtanden im Kreiſe umher, und wer an die Reihe mit ſeiner Rolle kam, trat vor. Ein Ausrufer (expositor ludi) begann in der Regel mit einleitendem Prolog das Spiel und ſchloſs dasſelbe wider. Nicht ſelten befand ſich das Theater auf einem Karren, und konnte von einem Orte zum andern gefürt werden. So kam es z. B. in Cheſter am Nachmittag zur Auffürung desſelben Stückes in einer andern Gegend der Stadt, als woſelbſt es am Vormittag geſpielt worden war. Bald wurden auf dem ſceniſchen Gerüſt zwei Stockwerke übereinander geſetzt, und das untere zur Vorbereitung, Ankleidung u. dgl., das obere zur Darſtellung beſtimmt. Später entſtanden ſogar drei Bünen und noch mehrere übereinander. Die Dreizal diente dazu, Himmel, Erde und Unterwelt zu veranſchaulichen; oben Gott Vater mit Chriſtus, den Apoſteln und anderen Heiligen; in der Mitte die Menſchen, die noch auf Erden wandeln, hier der eigentliche Schauplatz des Spiels; unten die Hölle, in Geſtalt eines Rachens, woraus der Satan und die übrigen Teufel heraufkommen. Vorhänge, die man hin und wider zog, bewirkten die erſten ſceniſchen Unterſcheidungen. Das Koſtüm war dasjenige der Zeit, mit Ausnahme Gottes und der übrigen Himmelsbewoner, die eine mehr ideale Kleidung, Chriſtus in der Regel in Geſtalt eines Biſchofs, trugen.

Von den hohen Feſten dehnte ſich das geiſtliche Schauſpiel auch auf andere kirchliche Feiertage aus. Epiphaniä gehörte zum Weichnachtsfeſt, an deſſen zweitem Tage das Gedächtnis des erſten Märtyrers, von vielen dasjenige der unſchuldigen Kindlein, vorgefürt wurde. Die Apoſtel- und beſonders die Marientage, auch die Feſte einzelner Heiligen, wurden gleichfalls bedacht. Die hier aufgefürten Spiele hießen in Spanien Comedias de Santos, und unterſchieden ſich in England und Frankreich ſpäter als Mirakelſpiele von den urſprünglichen Miſterien. Im 14. Jarhundert kamen aber dann die Fronleichnamsfeſtſpiele auf, zur Verherr-

lichung des Geheimnisses der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, in Spanien Autos sacramentales genannt im Unterschiede von den Autos de nacimiento, welche dem Weihnachtsfeste angehörte und aus den ältesten Hirtengesprächen dieses Festes (eclogas) hervorgegangen waren.

Obschon der frühere, mehr epische Vortrag des expositor ludi, als welcher bisweilen ein Prophet oder Kirchenvater gebraucht wurde, allmählich dem durchgehenden Dialog gewichen war, so reihten sich doch Dialoge und Scenen nur äußerlich der Zeitfolge nach aneinander, und an eine wirkliche Handlung, an dramatische Verknüpfung, innere Motivirung ist nicht zu denken. Jene umfassenden, große Reihen geschichtlicher Begebenheiten ausfürenden Darstellungen bieten ein wirkliches Gegenstück der damaligen Historienmalerei dar, welche auf einer und derselben Tafel den Verlauf, z. B. der Geschichte der Maria von ihrer Geburt bis zu ihrer Himmelfart, die Passion Jesu mit eingeschlossen, — so die Bilder in Brügge und München — wie eine Prozession von Taten und Ereignissen zusammenschauen läßt. Die bewegtere Sprache, der frischere aber innigere Ton tritt zuerst in den eingestreuten heiteren Volksscenen und in den elegischen Partieen, wie der sogenannten Marienklage, hervor. Auch nähert sich die ziemlich ausfürliche Behandlung der Magdalena in ihrem früheren Leichtsinn und folgender Buße dem freien Ausdruck der weltlichen Lyrik jener Zeit. In diesen Bestandteilen des älteren Drama liegt die Vorbereitung seiner späteren Erhebung und Ausbildung.

In dogmatischer Hinsicht tragen diese geistlichen Dramen den Stempel des kirchlichen Glaubens, des katholischen Bekenntnisses, der asketischen Moral ihrer Zeit. Sie wirkten in dieser Richtung als lebendige Biblia pauperum auf das Volk, und die Kirche verband mit ihrem Besuch Ablässe, so in England bis zu 1000 Tagen. Unter Einzelnem, was infolge solcher öffentlichen Darstellungen geschah, wird von dem Landgrafen Friederich von Meißen erzält, dass er, als, wie oben gesagt ist, die Predigermönche zu Eisenach auf dem Marktplatz die Geschichte der klugen und der törichten Jungfrauen auffürten, von dem hoffnungslosen Schicksal der törichten so erschüttert worden, dass er, vom Schlage betroffen, bald darauf starb. Zum Heranziehen des Volkes dienten aber besonders auch die kanonischen Scenen, die in früher Zeit vorkommen. Dazu gehörten sehr bald die Figuren des Kaufmanns, bei welchem die Frauen des Evangeliums die Spezereien auf dem Weg zum Grabe Jesu kauften; des herodianischen Boten, der über die winzige Majestät seines Gebieters sich lustig macht, des Gärtners im Garten Gethsemane, des Wirtes in Emmaus u. a. m. Mit dem Heraustreten der Schauspiele in die Weltlichkeit vermehrten und steigerten sich noch diese burlesken und ironischen Partieen und, so ernsthaft in der Regel die heiligen Personen selbst auftreten, so bleiben doch einzelne nicht davon unberürt, z. B. Noah und sein Weib, die sich sträubt in die Arche zu treten, um sich von ihren Gevatterinnen nicht trennen zu müssen: der heil. Josef, den wie bei den mittelalterlichen Malern ein spöttischer Zug der Hahnreischaft begleitet, ja Gott Vater selbst, wenn er in einem altfranzösischen Miracle wärend der Kreuzigung und Grablegung seines Sones geschlafen hat und nach dem Zuruf des Engels; Vôtre fils bien-aimé est mort, Et Vous dormez comme un yvrogne, erwachend frägt: Il est mort? und die Antwort: Homme de bien! mit dem Ausrufe erwidert: Diable emporte, qui en savais rien. Die Späße der franz. Spiele sind überhaupt im Durchschnitt häufiger und ausgelassener als die der anderen. Auch rürt von ihnen die Figur des Teufels her, der, in lächerlichem Aufzug, überall als der betrogene dumme Teufel erscheint und von dem Laster, als dem Possenreißer, sich prügeln und verhönen lassen muss.

Schon in den ältesten geistlichen Spielen kommen einzelne allegorische Personen vor; so in Wernhers ludus paschalis die Kirche, die Synagoge, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In dieser Richtung schlug aber später das Drama eine eigentümliche Ban ausschließlicher Allegorie ein. Der strenge historische Typus ging in eine freiere Darstellung religiöser und moralischer Ideeen über. Es entstand eine neue Gattung von Schauspielen, welche neben den mistères und miracles sich ihr eigenes Gebiet absteckte und in einer vorzugsweise allego-

riſchen Perſonifikation, mit einer mehr lehrhaften als erbaulichen Tendenz auftrat, die ſogenannten Moralitäten. Die Ausſcheidung dieſer allegoriſchen Dramen erfolgte vornehmlich in Frankreich und England, wärend ſie in Deutſchland keinen Einfluſs gewann, in Spanien ſich beſonders in den Autos sacramentales vollzog. Charakteriſtiſch iſt ferner, daſs wärend die erſte ſtehende Büne für die franzöſiſchen Miſterien zu Paris in dem Pilgerhoſpital zu S. Trinité von einer geiſtlichen Brüderſchaft frommer Handwerker aus Vincennes, der ſogenannten Confrérie de la Passion (1402) gegründet wurde, die Einfürung ausſchließlicher Poſſen und Zotenſpiele (Sotties) bereits unter Karl VI. durch eine Geſellſchaft adeliger Jünglinge begonnen hatte, die unter dem Namen Enfans sans souci den Grund des franzöſiſchen Luſtſpiels legten, und ſpäter die Erfindung der Moralitäten von den Bazochiſten, der Gilde der Prokuratoren und Advokaten, ausging, welche ſich ihr altes Vorrecht, öffentliche Feſtlichkeiten zu ordnen, nicht wollten nehmen laſſen und ſo den Anfang des eigentlichen Schauſpiels machten. Die Moralitäten geſtatteten eine freiere Behandlung des Gegenſtandes. Die Allegorie gab zwar dem Einzelnen wie dem Ganzen einen abſtrakten Typus, ſtellte die Figuren in die Luft und konnte daher auch dem tieferen Bedürfnis, den Boden der Wirklichkeit wider zu betreten und ſich durch das konkrete Leben zu füllen, nicht auf die Dauer widerſtehen, wie denn bald auch wider hiſtoriſche Geſtalten und Händel aus dem Volksleben darin zum Vorſchein kommen. Aber eben in dem freieren Raume konnte ſich das dramatiſche Prinzip naturgemäßer entfalten, konnte ſich die Darſtellung zu einem Knoten ſchürzen und daraus entwickeln, bekam poetiſche Geſtaltung, pſychologiſche Motivirung, dramatiſche Abrundung, ſceniſche Anordnung, Einteilung und Schluſs. Daher kommen auch erſt bei dieſen Moralitäten Akte, und ſogar die Einteilung zu fünf Akten vor. In dieſer freieren Bewegung iſt indeſſen das kirchliche Bewuſstſein, die orthodoxe Lehre noch vorwiegend, und zeigt, wie tief in alle Lebensanſchauungen das pelagianiſche Ferment des Romanismus eingedrungen war. Eines der beliebteſten Spiele war in England das moral play of every man, worin „jedermann“ als Repräſentant des menſchlichen Geſchlechts, wegen ſeiner Ausartung vor den göttlichen Richterſtul geladen, von „Geſellſchaft“, „Verwandſchaft“ und „Reichtum“, an die er ſich in ſeinen Nöten zuerſt gewendet hat, verlaſſen, durch „Guttat“, welche ihm zwar über die ihr bewieſene Vernachläſſigung Vorwürfe macht, doch zu der ihr verſchwiſterten „Erkenntnis“ und dem heiligen Bekenntnis gefürt, mittelſt der „Buße“ zum Sakrament bereitet, auch „Stärke“, „Schönheit“, „Überlegung“ und „Beſinnung“ von ſich weichen ſieht, ſo daſs am Ende nur „Guttat“ bei ihm aushält und ihn im Tode tröſtet.

Nach der heiteren Seite des Lebens hin entſtanden, neben den obenerwänten Sotties, in Frankreich die Entremets, in England die Interludes, in Deutſchland die Faſtnachtſpiele. Die Heimat dieſer Spiele iſt in Deutſchland die Stadt Nürnberg, und ihr namhafteſter Dichter Hans Sachs, der in die Fußtapfen des Hans Folz und Hans Roſenplut getreten war. Alle Torheiten des Menſchen, einzelner Stände, Geſchlechter, Lebensalter und Berufsarten, kommen hier zur Sprache und unter die Geißel. Auch die politiſchen Gegenſätze, der Kampf mit dem Adel, der Widerwille gegen die Höfe oder umgekehrt im Intereſſe eines Hofes gegen ſeine Feinde treten hervor. Beſonders aber iſt die Kirche und der Klerus, das Kloſterleben, kirchliche Sitte und Unſitte Gegenſtand mannigfacher und mutwilliger Angriffe. Wie ſchon in gewiſſen kirchlichen Zeiten, bei den Eſels- und Narrenfeſten, bei den Faſtnachtsmummereien u. dgl. die Verſpottung des Ernſten und Heiligen, oder doch die luſtige Rüge des Miſsbrauchs, der mit dem Geiſtlichen von den Geiſtlichen getrieben zu werden pflegte, zur langherigen Anſchauung geworden war; ſo konzentrirte ſich dergleichen Scherz und Schimpf vornehmlich in den öffentlichen Schauſpielen. Dabei machte ſich mit der Zeit ein zweifaches Gericht, ein aus dem katholiſchen Bewuſstſein ſelbſt entſprungenes und ein demſelben widerſtreitendes, geltend. Erſteres zeigt ſich teilweiſe ſchon in den Oſterſpielen, worin der Teufel auch die Prieſter anſchuldigt (Mone II, S. 23 f., 95 f.), und auf merkwürdigſte Weiſe in dem ernſtgehaltenen Spiel von Frau Jutten, welches ſchon im J. 1480 von Theodorich Schernbach verfaſst worden ſein ſoll und jüngſt wider von Gott-

sched (Nöthiger Vorrath) im Druck veröffentlicht ist. Es enthält die Geschichte der Päpstin Johanna, deren Glücksgang und Fall als ein Werk teuflischer Versuchung durchgefürt wird und die als bußfertige Sünderin zuletzt noch durch die Fürbitten der hl. Jungfrau aus dem Pful errettet wird. Dagegen finden sich frühe in Südfrankreich unverholene Angriffe auf die römische Kirche, zur Ehre der von ihr verfolgten Parteien. Schon in der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts verfaßte Anselm Faidit von Avignon für den Marquis Boniface von Montferrat zur öffentlichen Auffürung in dessen Landhause die Heregia dels Peyres (Ketzerei der Väter), worin die Gegner der Albigenser als die eigentlichen Ketzer dargestellt sind. Im Anfange des 14., vielleicht schon gegen Ende des 13. Jarh.'s, soll Luca de Grimoald beißende Komödien gegen Bonifaz VIII. geschrieben haben und durch obrigkeitliches Einschreiten zu ihrer Verbrennung genötigt worden sein. Im Jare 1313, als die Söne Philipps des Schönen den Ritterschlag erhielten, wurde bei dem damit verbundenen Hoffeste neben ernsthaften geistlichen Schauspielen auch eines vom Reinecke Fuchs aufgefürt, wie er u. a. als Priester, Epistel und Evangelium lesend, dann als Bischof, als Erzbischof und zuletzt als Papst, Hüner und Küchlein fressend, erschien. Unter den Sottises der sorglosen Kinder in Paris ist eine von Pierre Gringore: le jeu du prince des sots et mère sotte joué aux halles de Paris le mardi gras 1511, worin die Narrenmutter als Kirche gekleidet im pontifikalen Mantel mit der Tiara, als Unterkleid den Narrenrock, auftritt und zu ihrer Schande entlarvt wird. Der portugiesische Dichter Gil Vicente aus dem Anfange des 16. Jarhunderts fürt in seinem Auto da Feyra (Jarmarktspiel) zu Ehren der hl. Jungfrau einen Seraph vor, der den Päpsten und Seelenhirten die Gottesfurcht pfundweise feilbietet, und Merkur zitirt die Roma als Repräsentantin der Kirche, welche den Frieden der Seelen um Geld verkauft, der Teufel aber protestirt dagegen. In einem anderen Spiel desselben Dichters (auto da alma vom J. 1508) ist die Kirche in ernsthafter Absicht, aber gewiss mit nur komischer Wirkung als Gastwirtin vorgestellt, welche von dem Altar als ihrem reichgedeckten Tische aus die nach Erquickung schmachtenden Erdenpilger durch vier heilige Doktoren labt. Eine weit entschiedenere polemische Tendenz beseelt eine große Anzal englischer, französischer und deutscher Dramen aus der Periode des Beginns und der Ausbreitung der Reformation. In den J. 1515 und 1517 fürte Pamphilus Gengenbach in Basel Fastnachtspiele wider das Papsttum auf, und die berühmtesten, auch einflussreichsten solcher Art waren die Spiele des Nikolaus Manuel Deutsch in Bern, der zwei derselben im J. 1522 in der Kreuzgasse seiner Vaterstadt öffentlich durch junge Leute vorstellen ließ und dadurch, wie Valerius Anshelm in seiner Berner Chronik sagt, ein groß Volk bewegte, christliche Freiheit und päpstliche Knechtschaft zu bedenken und zu unterscheiden. In dem ersten dieser Fastnachtspiele schildert er in einer Reihe von Selbstgeständnissen aller Klassen und Stände den traurigen Zustand des Volks und der Kirche, die üppigen Sitten, den hoffärtigen Sinn, das gleißnerische Wesen der Geistlichkeit von den untersten bis zu den höchsten hierarchischen Stufen, die Verhärtung gegen das geistliche und leibliche Elend u. dgl., und das Hervorbrechen des evangelischen Lichts vornehmlich in der Rolle des frommen bernischen Leutpriesters Berchtold Haller. Das andere Spiel knüpft an den Aufzug von der einen Seite Christi mit den Aposteln im Gefolge von Bettlern, Krüppeln und Lamen, von der anderen Seite des Papstes und seiner Kardinäle und Kurtisanen hoch zu Roß an, und läßt zwei Bauern über alles, was Trauriges da sei und was Besseres nottue, unter sich verhandeln. Dabei kommt der Ablass des Franziskaners Samson besonders schlimm weg. Die derbe Sprache ist voll gesunden Witzes. Noch launiger ist Manuels Dialog über die Krankheit der Messe und deren Testament. Ähnliches bedeutet das stumme Spiel, das vor Karl V. wärend des Augsburger Reichstags gespielt worden sein soll, und das neuerdings an verschiedenen Orten abgedruckt ist. In demselben trägt Reuchlin Holz herbei zu einem Scheiterhaufen, Erasmus hernach sucht vergebens die krummen Hölzer gerade zu machen, Luther bringt glühende Kohlen, sodass alles in hellen Flammen auflodert, der Kaiser selbst umsonst mit dem Schwerte dreinschlägt und der Papst in blindem

Digitized by Google

Eifer, anſtatt das Feuer mit Waſſer zu löſchen, es durch Öl vergrößert. Eine andere Komödie ließ Anton Schorus aus Hogſtraten in Brabant durch ſeine Schüler in Heidelberg auffüren, worin die Religion als hilfeſuchendes Weib umherzieht und an den Paläſten der Könige und Großen verſchloſſene Türen und ſchnöde Abweiſungen, bei den Armen und Geringen im Volk aber Aufnahme und Pflege findet. Heywood, der Erfinder der engliſchen Interludes, behandelt in ſeinem Mery-Play between the Pardoner and the Frere, the Curate and neybour Pratte den doppelten Streit zwiſchen einem Bettelmönch und einem Ablaſskrämer, welchen von dem Geiſtlichen die Öffnung ſeiner Kirche, jenem, um ſeine Predigt zu halten, dieſem, um ſeine Reliquien auszuſtellen, bewilligt iſt, und zwiſchen dieſen beiden und dem Geiſtlichen, der die einander prügelnden auseinander bringen will und dazu den Nachbar Pratte zur Hülfe ruft; aber das Ende iſt, daſs der Pfarrer und ſein Nachbar den beiden anderen unterliegen; ein Handel, durch welchen jeder Unfug und Betrug, der damals mit der Religion getrieben wurde, in den gegenſeitigen Vorwürfen der Beteiligten zur Sprache kommt. Noch beſtimmtere Angriffe auch auf die beſtehende Lehre enthält the new costum, ein unter Heinrich VIII. erſchienenes Moralitätenſpiel, worin die perverse doctrine ihre Irrtümer abſchwören und dem Light of the Gospel ſich unterwerfen muſs. Eduard VI. von England ſoll ſelbſt ein dramatiſches Spiel gegen die römiſche Kirche, the whore of Babylon, geſchrieben haben. Die Unhaltbarkeit der Meſſe, Transſubſtantiation und Fronleichnamsfeier, wird in dem um dieſelbe Zeit entſtandenen John Bon and Mast Person durch einen Bauer im Geſpräche mit einem Geiſtlichen nachgewieſen. Die katholiſche Werkheiligkeit wird in dem Interlude des John Bale, Doktors der Theologie: Gods Promesses angegriffen und dagegen die proteſtantiſche Lehre von der Erbſünde und Gnade verfochten. Als Maria Stuart in Schottland anlangte, fürte man geiſtliche Spiele auf, um darin der Königin das Gericht Gottes über den Götzendienſt an der Rotte Korah und anderen Beiſpielen zu zeigen. Andererſeits verſäumten aber auch die Katholiken nicht, den proteſtantiſchen Spielen eine Polemik entgegenzuſetzen. So wurde unter Heinrich VIII. zu Greenwich in Gegenwart des Hofes eine Vorſtellung in lateiniſcher Sprache gegeben, worin Luther und Katharina von Bora mit Schanden auftreten und die Reformation als ein Werk der Lüge, des Unglaubens und der Aufwiegelung geſchildert wird. Intereſſant iſt es, hiermit ein Auto des Calderon zu vergleichen, la cisma de Inglaterra, worin mit dem Untergange des Kardinals Wolſey und der Anna Boleyn die Verherrlichung der Königin Maria von England verbunden wird.

Vor und mit der Reformation hatten ſich in Deutſchland die Volks- und Schulkomödien geſchieden. Ein änlicher Unterſchied war in Italien zwiſchen der comedia erudita und der comedia dell'arte. Die neuere Schulkomödie ging aus der Widerbelebung des Studiums der klaſſiſchen Litteratur hervor und beſtand zunächſt in lateiniſchen Nachbildungen des Plautus und Terenz. Von bedeutendem Einfluſs war hier des Johann Reuchlin Henno, der im J. 1497 in Heidelberg von den Studenten aufgefürt wurde. Auch von Melanchthon erzält Camerarius, daſs er zu Ehren des Reuchlin scriptum quoddam ludicrum instar comoediae durch ſeine Schüler habe darſtellen laſſen. Später nahmen auch die Schulkomödien gern eine polemiſche Tendenz an, teils gegen die Jeſuiten, teils gegen die Calviniſten und Widertäufer, ſo des Naogeorgus Pammachius, in dem das Papſttum gegen Chriſtus unterliegt, des Rivander Lutherus redivivus, ein Angriff auf das calviniſche Abendmal, des Nikodemus Friſchlin Phasma, gegen die anabaptiſtiſche und andere Sekten gerichtet. Übrigens ging auch die Schulkomödie wider in's Volksſpiel, wie der Gebrauch der toten Sprache in den der lebendigen, über. Selbſtändig hatte ſich das geiſtliche Volksdrama vornehmlich durch Hans Sachs ausgebildet, dem wir eine große Zal bibliſcher und änlicher Komödien verdanken, die auch one erheblicheren poetiſchen Wert den Hauch der geſunden Frömmigkeit und Schriftkenntnis des damaligen proteſtantiſchen Bürgertums verbreiteten. Ebenſo wirkten durch das ganze evangeliſche Deutſchland hin die beliebten bibliſchen Schauſpiele. Man beſitzt eine unüberſehbare Menge von geiſtlichen Schauſpielen des 16. bis in's 17. Jarhun-

dert, von den Erzvätern, dem keuschen Josef, der gottesfürchtigen Susanna, dem frommen Tobias, von der Judith, vom armen Lazarus und reichen Manne, vom verlorenen Son, von dem Könige, der seinem Sone Hochzeit machte, von der Hochzeit zu Kana u. a. m., wie davon besonders Alt in Kirche und Theater S. 465 ff. ausfürliche Mitteilungen macht: Dichtungen von evangelischen Pastoren und Schulmeistern, die an Festtagen zur öffentlichen Auffürung in Schul- oder Ratsälen und an änlichen Orten kamen. Ihnen gegenüber suchten die Jesuiten mit ihren Erziehungsanstalten in die Schranken zu treten und boten weltliche Stoffe in der Auswal, sinnlichen Reiz in den Darstellungsmitteln auf, um namentlich durch die Wunder der theatralischen Kunst in Verwandlungen, Glorien, Erdbeben u. dgl., die einfachen Spiele der Protestanten in Schatten zu stellen, durch weltlichen Prunk, Gesang und Tanz nach Art der um jene Zeit entstandenen Opern und Ballette auch dem Sinn der Großen zu schmeicheln (Devrient, Schauspielk. I, 137. 221 ff.).

Die geistlichen Dramen des Mittelalters sind gegen das Ende des 16. Jarhunderts in England zum historischen Schauspiel, dessen vollkommenste Erscheinung in Shakespeare hervortrat, noch früher in Frankreich zum modernen Lust- und Gesellschaftsspiel, später in Italien zur Oper und Pantomime, übergegangen, und nur in Spanien haben sie sich erhalten, ja durch die großen Dichter dieses Volkes, besonders Lope de Vega und Calderon de la Barca, zu einer ebenso bewundernswerten Vollendung als unglaublichem Reichtum ausgebildet. Der standhafte Prinz, die Andacht unterm Kreuz und andere comedias divinas des Calderon entfalten eine Kraft, Innigkeit und Glut des christlichen Glaubens, wie sie nur unter einem in diesen Ideeen und Anschauungen erzogenen und genärten Volke zur Darstellung kommen kann, freilich in der Fassung des scholastischen Katholizismus, mit der Färbung seiner sinnlichen Mystik, und bei dem bunten Aberglauben, der noch immer daran hängt, unter dem engherzigen Zelotismus, der nach außen sich dadurch geltend macht. Auch dies alles zerfiel aber allmählich von Karl V. an mit der übrigen Herrlichkeit des altspanischen Nationaltheaters.

In Deutschland hat sich die geistliche Komödie — es ist nicht sicher, ob überall unter Vermittlung der Klöster, und besonders der Jesuitenschulen — zu dem katholischen Volk in Tirol, Schwaben, Bayern geflüchtet. Bis in den Anfang des gegenwärtigen Jarhunderts haben sich solche öffentliche Darstellungen, wol zumeist unter Leitung und Aufsicht von Geistlichen, wie Sebastian Sailer in Oberschwaben, widerholt und durch neuere Dichtungen im Volkston, wie Sailers selbst, aufgefrischt; Darstellungen der Geschichte der Schöpfung, des Sündenfalls (mit der bekannten Frage Gottes an den sich versteckenden Adam: Adam, wo bist? Ich weiß schon wie oder wenn? und dessen Antwort: Ja, wenn ihr's wisset, was fraget ihr denn?) des Engelsturzes, der Könige von Morgenland, — besonders aber der Passion und Auferstehung Christi. Unter dem Einfluss der rationalistischen Denkweise und bei dem allgemeinen Zerfall guter und schlechter Einrichtungen infolge der Säkularisationen hörten auch jene geistlichen Spiele auf oder wurden, wie die oberbayerischen, von der Regierung verboten. Das einzige solche Drama, das jetzt noch in Deutschland existirt, ist die bekannte Oberammergauer Passion, welche im J. 1634 gestiftet, nach ihrer polizeilichen Unterdrückung unter König Max I. von dessen Nachfolger Ludwig I. widerhergestellt, je im zehnten Jare sich unter großem Herbeiströmen der Zuhörerschaft widerholt und bei aller Verkümmerung durch moderne Zutaten und Umänderungen dennoch den ursprünglichen Typus der mittelalterlichen Spiele in öffentlicher Scenerie und Auffürung bewart, wie Ed. Devrient in einer besonderen Schrift (1851) aus eigener Anschauung beschrieben hat. Namentlich hebt er hervor, wie die evangelischen Scenen teils von typischen Zwischenspielen verwandten Inhalts aus dem A. T. unterbrochen und verknüpft, teils durch einen Chor belebt und erläutert werden. Von änlichen Auffürungen ist in neuerer Zeit auch aus dem Kanton Wallis die Rede gewesen. (Allg. Zeitung 1851.)

Die würdigste Bewarung und zugleich ideellste Umwandlung ist den alten geistlichen Dramen, die, wie oben erwänt, ursprünglich aus rezitirendem Gesang

Digitized by Google

beſtanden, im proteſtantiſchen Oratorium der neueren Zeit zu teil geworden. Vgl. K. Haſe, Das geiſtliche Schauſpiel, 1858; E. Wilken, Geſch. d. geiſtlichen Spiele in Deutſchland, 1872; Derſ., Ueber die kritiſche Behandlung der geiſtl. Spiele, 1873. **Grüneiſen†.**

Gelaſius I., Papſt von 492—496. Er war ein geborner Römer (nicht aus Afrika gebürtig), von ſeinem Leben vor ſeiner Erhebung auf die Kathedra Petri wiſſen wir nichts näheres. Nach dem Tode Felix III. beſtieg er am 1. März 492 den römiſchen Stul. Von ſeinem Vorgänger überkam er den Kampf mit dem griechiſchen Kaiſer Anaſtaſius und dem Patriarchen von Konſtantinopel Euphemius, einen Kampf, der von den beiden Kirchen mit um ſo größerer Erbitterung gefürt wurde, als es ſich in demſelben um das Anathema handelte, welches 484 ein Papſt — Felix III. — gegen einen Patriarchen von Konſtantinopel — Acacius — wegen Begünſtigung des Monophyſitismus geſchleudert hatte. Da die griechiſche Kirche in die Tilgung des Namens ihres verſtorbenen Patriarchen aus dem Diptychen nicht willigen wollte, ſo verfluchte Gelaſius I. — nach jarelangen vergeblichen Unterhandlungen — 495 alle, welche dem von ſeinem Vorgänger verhängten Anathema nicht zuſtimmten. In den zalreichen Briefen, die der Papſt in dieſem Streite ſchrieb, zeigt ſich durchweg das Streben, das Primat Roms ſo weit als irgend möglich auszudehnen. Er beanſpruchte für den römiſchen Stul das Recht, Appellationen aus jedem Teile der Welt zu empfangen, beſtritt aber die Zuläſſigkeit einer Berufung von dem römiſchen Stul an einen andern; ihm allein gebüre es „pro suo principatu“ die Beſchlüſſe der Konzilien durchzufüren, er könne aber auch one vorhergegangene Synode abſolviren und verdammen, welche er wolle; ihm ſei die Macht gegeben, die Urteile aller andern Biſchöfe zu kaſſiren, die von ihm gefällte Entſcheidung zu beurteilen, ſteht jedoch niemandem zu. In dem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis beweiſt er den Vorrang Roms aus den Worten des Herrn an Petrus von dem Felſen, auf den er ſeine Gemeinde gründen wolle. Vor allem weigerte er ſich, eine Gleichſtellung Konſtantinopels mit Rom anzuerkennen, von einer ſolchen wüſsten die Kanones nichts, aus der Anweſenheit des Kaiſers in Konſtantinopel dürften für dieſe Stadt keine beſonderen kirchlichen Vorrechte gefolgert werden, denn ſo ſchreibt er, „wie eine noch ſo kleine Stadt die Prärogative des ſich in ihr aufhaltenden Herrſchers nicht vermindert, ſo verändert auch nicht die kaiſerliche Gegenwart das Maß der kirchlichen Ordnung“. Dem Kaiſer Anaſtaſius ſchrieb er 493 in dem anmaßendſten Tone: „zwei ſind es, von denen dieſe Welt hauptſächlich regiert wird, die geweihte Autorität der Biſchöfe und die königliche Gewalt; von dieſen Ämtern iſt das der Prieſter ein um ſo ſchwerwiegenderes, als ſie beim göttlichen Gerichte auch für die Könige der Menſchen werden Rechenſchaft geben müſſen“; vor allen Stülen ſei aber der römiſche hoch zu achten, denn dieſen habe Chriſtus allen anderen vorgezogen, und dieſen die heilige Kirche ſtets als ihr Haupt verehrt. Mit Odoaker, der als „Statthalter“ des griechiſchen Kaiſers von Ravenna aus Rom und Italien zu regieren ſuchte, ſcheint Gelaſius I. in einem ſchlechten Einvernehmen geſtanden zu haben; nicht bloß das arianiſche Glaubensbekenntnis desſelben machte den Papſt zum Gegner dieſes weſtrömiſchen Herrſchers, denn ſonſt wäre es nicht erklärlich, warum er dem Nachfolger desſelben, dem ſeit 493 in Ravenna als König von Italien reſidirendem Oſtgoten Theodorich, der doch auch Arianer war, ſich verhältnismäßig entgegenkommend bewies und ihn durch einen Geſandten auffordern ließ, ſich als Beſchützer der Armen in Rom zu erweiſen. Der Grund des verſchiedenen Auftretens gegen Odoaker und Theodorich lag wol darin, daſs erſterer, wie Gelaſius ſelbſt, meldet: „Unausfürbares geboten“, d. h. ſich in die innerkirchlichen Angelegenheiten eingemiſcht, letzterer ſich damals noch vor jedem Eingriff in das kirchliche Gebiet hütete; von Theodorich ſetzte es Gelaſius, wie er ihm ſchreibt, als gewiſs voraus, daſs er die Geſetze der römiſchen Kaiſer, deren Befolgung er in weltlichen Dingen geboten habe, noch viel ſtrenger werde eingehalten wiſſen wollen „in bezug auf die Ehrerbietung gegen den heiligen Petrus“. Dem Heidentum, welches noch am Ende des 5. Jarhunderts in Rom ſelbſt unter den Senatoren heimliche Anhänger zälte, ſuchte Gelaſius I. die

letzte öffentliche Geltung dadurch zu entreißen, daſs er auf die Abſchaffung der Feier des altrömiſchen Feſtes der Lupercalien, welches noch immer begangen wurde, beim Senate drang. Es ſcheint, daſs infolge einer an den Senator Andromachus, den warmen Vertreter dieſer Feier, gerichteten apologetiſchen Schrift des Papſtes die Lupercalien vom Senate verboten wurden. Eines der merkwürdigſten Aktenſtücke aus dem Pontifikate Gelaſius I. iſt das vorhin erwänte Decretum de libris recipiendis et non recipiendis, über deſſen Echtheit vielfach geſtritten worden iſt. Mag auch ein kleinerer Teil desſelben ſchon von Papſt Damaſus herrüren und das Ganze im 6. Säk. von Papſt Hormisdas überarbeitet und interpolirt worden ſein, der Hauptteil, welcher, ſozuſagen, den erſten Index librorum prohibitorum enthält, iſt von Gelaſius abgefaſst und warſcheinlich auf einer Synode des J. 496 proklamirt; zu den hier verworfenen Schriften gehören unter anderen auch die des Tertullian, Clemens von Alexandrien, Arnobius, Lactanz, ſowie die des Origenes dem größeren Teil nach. Gelaſius I. iſt auch der Verfaſſer einer Reihe dogmatiſcher und polemiſcher Schriften, unter denen die hervorragendſte Stelle einnimmt die Abhandlung, welche den Titel fürt: „De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium“. Da in derſelben ſich in betreff des Abendmals der Satz findet, „daſs weder die Subſtanz, noch die Natur des Brotes und des Weines zu exiſtiren aufhören“ und „ihre natürlichen Eigenſchaften unverändert bleiben“ — eine Anſicht, die zu der ſpäteren Lehre von der Transſubſtantiation wenig paſst — ſo iſt der ganze Traktat von Baronius — unter anderem Vorwande — dem Gelaſius abgeſprochen worden. Auch verfaſste dieſer Papſt ein Sacramentarium, in welchem er den Meßkanon für ſeine Zeit feſtſetzte; ob dieſes Sacramentarium Gelasianum uns in dem von Tommaſi 1680 herausgegebenen erhalten iſt, darüber gehen die Anſichten noch völlig auseinander. Bezeichnend für die Stellung Gelaſius I. zu den Ketzern ſeiner Zeit iſt der Ausſpruch desſelben: „Duldung gegen die Häretiker ſei verderblicher als die ſchlimmſte Verwüſtung der Provinzen durch die Barbaren“. Gelaſius ſtarb am 19. November 496, die katholiſche Kirche zält ihn zu ihren Heiligen.

Quellen: Die Briefe und Abhandlungen des Gelaſius finden ſich geſammelt bei And. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II, Brunsbergae 1867, p. 287 sq.; die vita Gelasii I. im liber pontifical. ed. Vignolius t. I, Romae 1724, p. 169; Jaffé, Reg. pont. Rom. Berol. 1851, p. 53 sq.; Baronius, Annales eccles. ad ann. 492 c. 6 sq.

Litteratur: Archibald Bower, Unpartheiiſche Hiſtorie der römiſchen Päpſte, überſ. v. Rambach, Th. III, 2 Aufl., Magd. u. Leipz. 1770, S. 116 ff.; Regenbrecht, De canonibus Apostolorum et codice ecclesiae Hispanae, Diss. Vratisl. 1828; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, herausgegeben von Räß und Weis, Bd. I, Mainz 1836. S. 386 ff.; Ferd. Baur, Die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, Tüb. 1842, S. 56 ff.; Credner, Zur Geſch. des Kanons, Halle 1847, S. 149 ff.; E. Ranke, Das kirchliche Perikopenſyſtem, Berlin 1847, S. 80 ff.; Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſchen Orient und Occid., Bd. I, Münch. 1864, S. 74 f. und Bd. II, Münch. 1865, S. 639 ff.; Hergenröther, Photius, Patriarch von Konſtantinopel, Bd. I, Regensb. 1867, S. 129 ff.; Dahn, Die Könige der Germanen, 3. Abth.: Verfaſſung des oſtgothiſchen Reiches in Italien, Würzburg 1866, S. 205 ff.; And. Thiel, De decretali Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris etc., Brunsbergae 1866; Friedrich, Drei unedirte Concilien aus der Merowingerzeit, mit einem Anhang über das decretum Gelasii, Bamberg 1867; Baxmann, Die Politik der Päpſte, Bd. I, Elberf. 1868, S. 16 ff.; And. Thiel, Epistolae Rom. pontif., Braunsberg 1867, p. 285 sq.; Hefele, Conciliengeſchichte, Bd. II, Aufl. 2, Freib. i. Br. 1875, S. 618 ff.; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom, Bd. I, Aufl. 3, S. 247 ff.; Hilgenfeld, Hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in das N. T., Leipz. 1875, S. 130 ff.; Niehus, Geſch. des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſerthum und Papſtthum, Bd. I, Aufl. 2, Münſter 1877, S. 349 ff.

R. Zöpffel.

Gelasius II., Papst von 1118 bis 1119. Johann von Gaeta, aus angesehener Familie, wurde schon als Knabe dem Kloster Monte Cassino übergeben; hier erwarb er sich so umfassende Kenntnisse und lernte in einer so trefflichen Weise die lateinischen Sätze fügen, dass Papst Urban II. ihn an die Kurie zog und zu seinem Kanzler machte, damit er, wie die vita Gelasii II., sagt, „den alten anmutigen und eleganten Stil, welchen der Sitz der Apostel schon fast völlig eingebüßt hatte, widerherstelle". Urban II. hat ihn bereits zum Kardinaldiakon promovirt, und Paschalis II. kreirte ihn, indem er ihn in seiner Stellung als Kanzler beließ, zum Archidiakon. Im Jare 1111 teilte der Kardinal Johann das Schicksal mit dem Papste, von Heinrich V. in die Gefangenschaft gefürt zu werden. An ihm hatte Paschalis II. auf der römischen Synode vom Jare 1116 die Hauptstütze, als es galt, die über den Vertrag des Papstes mit dem Kaiser in betreff der Investitur auf das höchste erbitterte Partei der Kardinäle und Bischöfe aus Gregor VII. Schule von dem äußersten Schritt — der Verdammung des Papstes als eines Ketzers — zurückzuhalten. Nach dem Tode Paschalis II. wurde Kardinal Johann einstimmig zum Nachfolger desselben erwält, er nahm den Namen Gelasius II. an. Kaum war das Konklave beendet, so überfiel eine Schar Bewaffneter, gefürt von Cencius Frangipani, den Neugewälten und machte ihn zu ihrem Gefangenen. Als aber ganz Rom zu den Waffen griff, und die Befreiung des Papstes dringend forderte, mussten die Frangipani demselben die Ketten lösen. Doch kaum war Gelasius II. dieser Gefar entronnen, so brach eine andere, größere herein. Heinrich V. war auf die Nachricht von der one sein Zutun getroffenen Wal des neuen Papstes in Eilmärschen aus der Lombardei herangerückt, am 2. März 1118 befand er sich in Rom. Gelasius II., fürchtend, dass ihm der Kaiser einen änlichen Vertrag, wie seinem Vorgänger, aufzwingen werde, floh sofort bei der ersten Nachricht vom Erscheinen des gefürchteten Gegners. Er fand eine Zuflucht in Gaeta, seiner Vaterstadt. Vergeblich waren alle Versuche Heinrich V., den Flüchtigen zu einem für den Stat befriedigenden Ausgleich in der Investiturfrage zu bewegen; als die kaiserlichen Boten mit einer schwankenden Antwort des Papstes nach Rom zurückkehrten, ließ Heinrich V. von den Römern in der Person des Mauritius Burdinus, des Erzbischofs von Braga in Portugal, einen Gegenpapst — er nannte sich Gregor VIII. — wälen. Hierauf sprach Gelasius am 7. April 1118 zu Capua über den Kaiser und über Gregor VIII. das Anathema aus und kehrte, als der Kaiser in der Absicht der Heimkehr Rom verließ, hieher zurück, aber nur um sich bald zum zweiten Mal, nachdem er mit Mühe einem erneuten Überfall der mit dem Kaiser verbündeten Frangipani entronnen war, zur Flucht — dieses Mal über das Meer, nach Frankreich — zu wenden. Nachdem er von den Bischöfen und Großen Frankreichs mit der tiefsten Ehrerbietung empfangen und zu Vienne im Jan. 1119 eine Synode geleitet, begab er sich nach Clüny, um sich hier mit seinen Kardinälen zeitweilig niederzulassen. Auf dem Wege hieher krank befallen, starb er am 18. Januar 1119, ehe er noch das für die nächste Zeit geplante große Konzil, welches den Kampf zwischen Stat und Kirche beilegen sollte, abgehalten hatte.

Quellen: Vita Gelasii II. a Pandulfo conscripta bei Watterich: Pontificum Romanorum vitae, Tom. II, Lipsiae 1862, p. 91 sq.; die Briefe dieses Papstes sind gesammelt in Migne: patrologiae cursus completus, tomus 163, p. 487 sq.; vgl. Jaffé, Regesta Pontif. Rom. p. 522 sq.; Annales Romani in M. G. Scr. V, p. 478 sq.; Petrus diac. Casinensis, Liber illustrium virorum Casinensis archysterii in Muratori, Sc. Rer. Ital. VI, p. 55 sq.; Petrus diac. Casinensis, Chronica monasterii Casinensis M. G. Scr. VII, p. 792; Falco Beneventanus, Chronicon de rebus aetate sua gestis in Muratori, Scr. Rer. Ital. V, p. 91 sq.; Landulphus de S. Paulo, Hist. Mediolanensis in M. G. Scr. XX, p. 40 sq.; Gelasii II. titulus sepulcral. in Watterich, Pont. Rom. vitae, tom. II, p. 114 etc.

Litteratur: Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 243 f.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übers. von Rambach, Bd. VII, Magd. u. Leipz. 1768, S. 129 ff.;

Digitized by Google

Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I, Leipz. 1827, S. 675 ff.; Gervais, Pol. Gesch. Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. u. Lothar III., Bd. I, Leipz. 1841, S. 180 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche u. d. Welt, Bd. VII, Regensburg 1854, S. 787 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 241 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freib. i. Br., S. 305 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 402 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. IV, Stuttg. 1870, 2. Aufl., S. 359 ff.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, Bd. III, Thl. 2, Aufl. 4, Braunschweig 1877, S. 892 ff. **R. Zöpffel.**

Geld bei den Hebräern. Ob die Hebräer vor dem Exile Geld oder nur als Tauschmittel Metallstücke von bestimmtem Gewichte gehabt haben, ist eine bis in die neuesten Zeiten herab vielfach behandelte und verschieden beantwortete Frage. Bei der Entscheidung darüber kommt es zunächst auf den Begriff an, welchen man mit dem Worte Geld verbindet. Versteht man darunter eigentliche Münzen, d. h. unter Auktorität des States geprägte Metallstücke, so ist es keinem Zweifel unterworfen, dass solche weder als eigenes vaterländisches noch von fremden Völkern herübergenommenes Tauschmittel bekannt gewesen sind, da sich keine Spur davon in den biblischen Büchern findet; belegt man aber mit dem Namen Geld Metallstücke von bestimmtem Gewicht und Werte, welche auf ihnen irgendwie deutlich bezeichnet und mit irgendwelcher Bürgschaft für ihre Richtigkeit versehen sind, so wird man nicht umhin können, den Gebrauch solchen Geldes schon in alter Zeit zu statuiren. Dafür spricht der Ausdruck 1 Mos. 23, 16, vgl. 2 Kön. 12, 5: „Sekel Silber gangbar dem Kaufmann", ferner, dass wo im Gesetz von Opfergaben oder von Straf- und Lösegeldern die Rede ist, neben dem Darwägen (2 Mos. 22, 16) noch viel häufiger von einem bloßen Geben und Darbringen gesprochen wird, z. B. 2 Mos. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 ff.; 3 Mos. 5, 15; 27, 3—7; 4 Mos. 14, 26. Weiter gehört hierher, dass 2 Kön. 12, 11 geradezu ein Zälen des Geldes (וַיִּמְנוּ אֶת־הַכֶּסֶף) genannt ist; dass neben dem ganzen Sekel auch halbe, drittel und viertel erwänt werden; dass 1 Sam. 9, 8 Sauls Knappe einen Viertel-Sekel Silbers bei sich hat, wo gewiss an ein erst vorhergehendes Abwägen nicht gedacht werden kann. Stellen wie Jos. 7, 21; Richt. 17, 2—4 füren gleichfalls darauf hin, dass unter dem Sekel nicht eine gewogene Masse, sondern ein besonderes Stück Metall zu verstehen ist. Auch liegt es in der Natur der Sache, dass wenn Metall überhaupt als Äquivalent von Waren im Handel gilt, sich bald das Bedürfnis herausstellen wird, Gewicht und Wert der Metallstücke zu fixiren und durch irgendwelche Bezeichnung leicht kenntlich zu machen, um so im Kleinverkehr des lästigen Wägens überhoben zu sein. Dass daneben größere Summen, wo es auf das richtige Gewicht ankam, nachgewogen wurden (1 Mos. 23, 16; 2 Mos. 22, 16; 2 Sam. 18, 12; 1 Kön. 20, 31; Jes. 33, 18; Jerem. 32, 9. 10), ist auch ganz natürlich, und so ist leicht einzusehen, wie dieser Ausdruck auch nach dem Exile, wo die Juden mit dem Gebrauche geprägter Münzen bekannt waren, beibehalten wurde, vgl. Jes. 46, 6; 55, 2; Zach. 11, 12; Esra 8, 25. 26; 29, 33; Esth. 3, 9; 4, 7; Matth. 26, 15. Als Einheit dieser Rechnungsmünze, um sie so zu nennen, diente der Sekel, שֶׁקֶל, ursprünglich Name eines Gewichtes (s. d. Art. „Maße und Gewichte"), der nachher auf das entsprechende Metallgeldstück übertragen wurde. Dieses Sekels bediente man sich zu Kauf und Verkauf, wie z. B. liegender Grundstücke 1 Mos. 23, 15. 16; 2 Sam. 24, 24; Jerem. 32, 9; von Sklaven, 1 Mos. 37, 28; Hos. 3, 2, zu bürgerlichen und priesterlichen Abgaben, 1 Kön. 15, 20; Nehem. 5, 15; 1 Makk. 10, 40. 42; 2 Mos. 30, 15; 38, 26; Neh. 10, 32, als Lösegeld für Gelübde, 3 Mos. 27, 3—7; 4 Mos. 3, 47, als Entschädigungs- und Süngeld, 1 Mos. 20, 16; 2 Mos. 21, 32; 5 Mos. 22, 19. 29, als Lon für getane Leistungen, Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10; 2 Sam. 18, 11. 12; Zach. 11, 12; Joh. 7, 50, als Pachtzins, Hohel. 8, 11, als Geschenk, 1 Mos. 45, 22. Der Wert einzelner Gegenstände wird in Sekeln bestimmt, wie 3 Mos. 5, 15; 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29; 2 Kön.

Digitized by Google

6, 25; Jeſ. 7, 13, wobei an Stellen wie 4 Moſ. 7, 13 ff., es ſchwankend bleibt, ob unter dem Sekel das Gewicht oder die Münze zu verſtehen iſt. Dieſer Sekel iſt von Silber, weshalb denn auch häufig, wie 1 Moſ. 20, 16; 37, 38; 45, 22; Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10; 2 Sam. 18, 11. 12; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 6, 25 u. a., wo Luther „Silberlinge“ überſetzt, der Name שֶׁקֶל weggelaſſen und bloß בֶּסֶף geſetzt wird (daher *ἀργύρια* Matth. 26, 15; 27, 3 ff.). Es werden zwar auch „Sekel Goldes“ erwänt 4 Moſ. 7, 14. 26. 32 ff. 86; Richt. 8, 26; 2 Kön. 5, 5, allein hierbei iſt nur das Gewicht zu verſtehen, ebenſo wie 2 Sam. 12, 30 das Talent Gold, und wie 1 Sam. 17, 5. 7 Sekel Erzes und Eiſens genannt werden; nur 1 Chron. 21, 25 kommt ein „Sekel Goldes“ als Münze vor, es ſteht aber ſehr zu bezweifeln, ob es je wirklich dergleichen gegeben habe. Außer dem einfachen Sekel wird im Pentateuch noch ausdrücklich ein „Sekel des Heiligtums“ שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ 2 Moſ. 30, 24; 38, 24. 25. 26; 3 Moſ. 5, 15; 27, 3; 4 Moſ. 3, 50; 7, 13. 19 ff. 86, angefürt, deſſen Gewicht auf 20 Gerah גֵּרָה beſtimmt wird, 2 Moſ. 30, 13; 3 Moſ. 27, 25; 4 Moſ. 3, 47; 18, 16; Ezech. 45, 20; die Hälfte dieſes heiligen Sekels, מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל 2 Moſ. 30, 13. 15, alſo 10 Gerah, hieß Beka' בֶּקַע 2 Moſ. 38, 26. Jedenfalls war der heilige Sekel ſchwerer als der gewönliche, und da 1 Kön. 10, 17 drei Minen Goldes in der Parallelſtelle, 2 Chron. 9, 16, durch 300 Sekel Goldes ausgedrückt werden, die Mine alſo 100 Sekel, d. i. gewönliche hat, wärend ſie nur 50 heilige enthält, ſo läſst ſich daraus ſchließen, daſs der heilige Sekel das doppelte des gewönlichen, mithin das Beka' des Pentateuch gleich dem gewönlichen Sekel geweſen ſei, womit auch die Angaben der Rabbinen (vgl. R. Mosis Maimonidis constitutiones de Siclis, quae illustravit Joann. Esgers. Lugd. Bat. 1718, Pag. 19) übereinſtimmen. Auch Drittel-Sekel שְׁלִישִׁית הַשֶּׁקֶל werden erwänt, Neh. 10, 33 und Viertel-Sekel רֶבַע הַשֶּׁקֶל 1 Sam. 9, 8, die bei den ſpäteren Juden den Namen זוז füren (Targ. Jonath. zu 1 Sam. 9, 8). Der Wert des (heiligen) Sekels wird auf 274 Par. Gran Silber, etwa 26 Sgr. unſeren Geldes berechnet, worüber das nähere im Art. „Maße und Gewichte“. Größere Summen wurden nach Minen מָנֶה Eſra 2, 69; Nehem. 7, 71. 72 und Talenten כִּכָּר 1 Kön. 16, 24; 2 Kön. 5, 5. 22. 23; 15, 19 berechnet, die daher auch zugewogen werden 1 Kön. 20, 39; Eſth. 3, 9, und deren Wert zum Sekel ſich gerade ſo verhält wie der des gleichnamigen Gewichtes, nämlich 1 Talent = 3000 Sekel, 1 Mine = 50 heilige oder 100 gewönliche Sekel. Ferner wird als Geldſtück in 1 Moſ. 33, 19; Joſ. 24, 32; Hiob 42, 11 das Wort קְשִׂיטָה gebraucht, deſſen Bedeutung dunkel iſt. Der Etymologie nach bedeutet es: appensum oder justo pondere praeditum, kann alſo recht wol, wie Bertheau S. 24 Anm. vermutet, nur allgemeine Bezeichnung für Geldſtücke überhaupt ſein; Geſenius u. a. berechnen aus Kombination mit Gen. 23, 16 den Wert zu 4 Sekeln.

In dem Exile werden ſich die Juden nach dem in Babylon herrſchenden Geldſyſteme gerichtet haben; nach dem Exile gebrauchten ſie auch perſiſche Münzen, wie dies aus der Erwänung von Dariken, einer perſiſchen Goldmünze, אַדַּרְכֹנִים Eſra 8, 27, דַּרְכְּמוֹנִים Eſra 2, 69; Nehem. 7, 70—72, hervorgeht. Wenn 1 Chron. 29, 7 ſolche Dariken ſchon unter David erwänt werden, ſo bezeugt dies nur das ſpäte Zeitalter des Chroniſten. Ihr Wert wird auf zwei attiſche Goldbrachmen oder 20 att. Silberdrachmen berechnet, d. i. 5 Taler preuß., ſ. Böckh, S. 130; über die Ableitung des Wortes vgl. Gesen. thes. pag. 353 sq. — In den griechiſchen Zeiten unter den ptolemäiſchen und ſyriſchen Herrſchern haben ſich die Juden one Zweifel des ptolemäiſchen und ſyriſchen Geldes bedient, da dieſe Herrſcher die Prägung von Geld als ein Regal anſahen. 1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31; 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a. wird nach Talenten und 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43 nach Drachmen gerechnet. Als die Juden unter den Makkabäern ſich von der ſyriſchen Oberherrſchaft befreiten, erhielt Simon der Makka-

bäer von Demetrius Nikanor die Anerkennung der Selbständigkeit 1 Makk. 14, 38 im J. 143 oder 142 v. Chr., und damit zugleich auch das Recht, Münzen zu schlagen, welches Demetrius Son und Nachfolger Antiochus VII. Sidetes ausdrücklich bestätigt, 1 Makk. 15, 6. Solche Makkabäermünzen haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Obgleich sie schon Salomo Jarchi und Moses ben Nachman erwänen, wurden sie von christlichen Gelehrten erst seit dem 16. Jarh. berücksichtigt (zuerst von Wilh. Postellus in seinem Alphabetum duodecim linguarum, Paris 1538); dann, als einmal die Aufmerksamkeit, auf sie gelenkt war, von vielen beleuchtet, aber von keinem gründlicher als dem gelehrten Spanier Franc. Perez Bayer (De numis Hebraeo-Samaritanis. Valentiae Edetanorum, 1781, 4°), worüber zwischen ihm und Ol. Gerh. Tychsen, der zwei Jare vorher (die Unechtheit der jüdischen Münzen mit hebr. und samarit. Buchstaben, Bützow 1779) die Echtheit aller solcher Münzen geleugnet hatte, ein ärgerlicher Streit ausbrach, dessen Frucht Bayers Vindiciae numorum Hebraeo-Samaritanorum, Valent. 1790 sind. Vgl. über diesen Streit Eckhel, Doctr. numor. vett. T. III, p. 458 sq.; Hartmann, Tychsen, II, 2, S. 295 ff. Von Bayer bis auf die neueste Zeit ist das Material so ziemlich dasselbe geblieben, erst jüngst haben die Bemühungen von de Saulcy eine bedeutende Anzal weiterer Münzexemplare zu Tage gebracht und so der Forschung eine ganz neue Grundlage gegeben, wodurch denn auch die bisherigen Annahmen vielfach verändert und geradezu umgeworfen werden. Dies in der hebräischen Münzkunde Epoche machende Werk fürt den Titel: Recherches sur la numismatique judaique par F. de Saulcy, Paris 1854, 4°, vgl. die Rezens. Ewalds in: Göttinger Anzeigen, 1855, St. 65, S. 641 ff. und dazu noch besonders die vortreffliche, das Wesentliche der neuen Ergebnisse kurz und bündig darlegende Abhandlung Ewalds „Ueber das Zeitalter der ächten Münzen althebräischer Schrift", in den „Nachrichten von der G. A. Universität und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", April 26, Nr. 8, 1855, S. 109 ff. Bisher nämlich war die allgemein verbreitete Annahme, dass alle die Münzen, welche auf der einen Seite gewönlich in althebräischer Schrift die Legende שקל ישראל mit der Bezeichnung des 1.—4. Jares, oder den Namen שמעון, auf der andern die Legende ירושלם קדשה oder ירושלים הקדשה oder לגאלת ישראל, לחרות ירושלם, לחרו ציון, mit Angabe des Jares tragen, von Simon dem Makkabäer herrüren, wo denn das erste Jar der Befreiung Israels das J. 170 der seleucidischen Ära, d. i. 143 oder 142 v. Chr. sein würde. Diese Annahme wird nun durch die erwänten neueren Ergebnisse ganz umgestoßen, wonach sich die Sache Ewald zufolge in folgender Weise umgestaltet. „Von den bis jetzt bekannt gewordenen Münzen mit althebräischen Inschriften können wir vier wesentlich verschiedene Arten unterscheiden, nämlich: 1) Hasmonäer-Münzen, d. i. Münzen der Fürsten, welche eine eigentümlich jüdische Münzprägung in Jerusalem zuerst gründeten, der Hasmonäer. Diese Fürsten bezeichnen sich beständig mit ihrem eignen Namen als die Prägherren; der Mannes- und Würdenname (letzterer als הכהן הגדול, wozu auch noch חבר היהודים d. i. nach Ewalds vortrefflicher Erklärung חֹבֶר „Feldherr der Judäer" kommt, ganz wie 1 Makk. 13, 42 [ἐπὶ Σίμωνος] ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων) steht auf dem vorderen Felde von einem Ölkranze umgeben; auf dem hintern Felde erscheint in einem Perlenkranze ein Doppelfüllhorn mit einem Granatapfel in der Mitte, ein Bild, welches noch unter den Herodäern widerkehrt und erst unter den späteren Hasmonäern auch wol mit dem seleucidischen Anker vorne und einem großen Sterne hinten wechselt. Sprache und Schrift ist althebräisch, erst bei den etwas späteren Hasmonäern geht dieses allmählich in das Griechische über. Eine Bezeichnung von Jaren in irgend welcher Art findet sich auf keiner von allen diesen Hasmonäermünzen. Von dem Hohenpriester Simon haben sich aus den wenigen Jaren, die er seit der Errungenschaft des Münzrechtes noch lebte, bis jetzt noch keine Stücke widergefunden, wol aber von Johannes Hyrkan I. (135—105), Aristobul I. (eigentlich Judas, s. Jos. Antt. 20, 10; so auf den Münzen), Alexander Jannäus (hieß hebr. Jonathan, woraus abgekürzt der Beiname Jannai,

und nennt sich auf den einen Münzen auch המלך, *Βασιλεως*), von Alexandra. 2) Von diesen unterscheiden sich die Münzen des letzten Hasmonäers, welcher, wie wir jetzt aus seinen Münzen wissen, ursprünglich Mattathias hieß, griechisch aber sich Antigonos nannte, unter welchem Namen er früher allein bekannt war. Sie zeigen vieles an die der ersten Hasmonäer erinnernde, kehren aber doch nicht ganz zu der ursprünglichen Art der hasmonäischen zurück; auch scheint ihr Gewicht ein anderes zu sein. Hierdurch geben sie sich so eigentümlich, dass sie passend mit dem Namen Antigonos-Münzen bezeichnet werden können. Sie haben auf der einen Seite die griechische Inschrift *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ*, zum teil im Felde selbst, umgeben vom Ölkranze, zum teil außerhalb desselben; auf der anderen Seite aber am Rande die echte alte hasmonäische Bezeichnung in althebräischer Schrift, unter Vermeidung der Bezeichnung „König"; zwischen den Füllhörnern erscheint jedoch in der damaligen Landessprache auf eine ganz neue Weise das Wort הכה, vollständig oder verkürzt. Dies הכה erklärt Ewald scharfsinnig und gewiss richtig durch הָכֵּה gleich הָכֵן, noch später הָכִי also und hält es für Bezeichnung der Richtigkeit des Gepräges und Gewichtes, wie änlich Wörter als: so! richtig! sich auch auf muhammedanischen Münzen in gleicher Bedeutung finden. 3) Die dritte, ihrem Ursprunge nach dunkelste Art von Münzen sind die Siklos-Münzen, so benannt, weil die meisten davon als volle (שקל), halbe (חצי) oder viertel- (רביע) Siklen bezeichnet sind, wärend diese Bezeichnung als Siklen überhaupt in keiner andern Art aller dieser Münzen widerkehrt. Sie tragen keine Bezeichnung von einem Fürsten, Könige oder Hohenpriester, und wärend die Münzen der beiden ersten Arten zwar nach den Herrschern, aber nicht nach den Jaren ihrer Herrschaft bestimmt werden, bezeichnen diese die Zeit nach Jaren „der Erlösung Zions לגאלת ציון" oder „der Freiheit Zions לחרות ציון"; diese Zeitrechnung geht aber auf allen bis jetzt gefundenen Münzen dieser Art nur bis ins 4. Jar. Mit diesem rühmen der errungenen Freiheit steht ferner in engem Zusammenhange die Umschrift vieler ירושלים הקדשה „das heilige Jerusalem" etwas stärker lautend, als sollte sie bloß den Prägort bezeichnen. Als Sinnbild erscheinen der Opferbecher, wie es scheint in verschiedener Gestalt und Stellung, eine dreifache Blüte, ein Baum, ein Weinblatt u. a. Es finden sich von dieser Art auch Silbermünzen, wärend von den andern bisher nur Erzmünzen aufgefunden sind, auch sind sie durchgängig mehr als die andern gut erhalten und gut geprägt. De Saulcy wollte diese Münzen in die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Alexander und unter den Hohenpriester Jaddua setzen, wogegen sich aber gewichtige Bedenken erheben, Levy schreibt sie gar Simon, dem Makkabäer, zu; mit größerer Warscheinlichkeit setzt sie Ewald in die Zeit des großen römischen Kriegs. 4) „Die vierte Art sind die Simon-Münzen, welche die Inschrift שמעין oder שמעון נשיא ישראל „Simon Fürst Israels" tragen. Dieser Simon ist der, welcher den letzten großen Aufstand unter Hadrian erregte und den Beinamen Bar Kokab fürt. Diese Münzen, zu welchen auch die sogenannten Eleasar-Münzen (de Vogué, Revue numism. 1860, p. 280 sq.) gehören mit der Inschrift „Eleasar der Priester aus dem 1. Jare der „Befreiung Israels" (die Aufständischen hatten einen Eleasar zum Hohenpriester ernannt), richten sich stark nach dem Muster der vorigen Art, unterscheiden sich aber durch gewisse feinere Kennzeichen; so setzen sie zu לגאלת oder לחרות nicht ציון, sondern ישראל, auch wol ירושלם, was aber stets one י in der letzten Sylbe geschrieben wird, anders als auf den Münzen der vorigen Art. Die auf ihnen gezälten Jare reichen nur bis in das zweite, was mit der Geschichte jenes Aufstandes übereinstimmt. Die Bilder entsprechen sehr merklich denen der dritten Art, nur dass hier einige neue erscheinen, namentlich das Bild eines Tempeleinganges, welches erst in der Zeit recht verständlich ist, wo man sich nach der Zerstörung des herodäischen mit der Hoffnung auf einen neu zu bauenden begnügen musste". Den besten Beweis für die Richtigkeit der erwänten Zeitbestimmung gibt der Umstand, dass nicht ganz selten Stücke sich finden, bei denen das neue jüdische Gepräge auf römische Münzen jener Zeit, besonders Trajans, nur leicht aufgedrückt ist, sodass noch deutliche Spuren der früheren Inschrift erscheinen.

Außer diesen Münzen mit altjüdischen Inschriften finden sich auch bronzene von Herodes — es sind dies die ersten jüd. Münzen mit einer Jareszal und one Bild — und seinen Nachfolgern Archelaus, Philippus (die ersten jüd. Münzen mit Bild, dem des Tiberius), Antipas, Herodes Agrippa und Agrippa II, und kleine Bronze-Münzen der ersten römischen Kaiser von Augustus bis Nero, welche Eckhel u. a. mit gutem Grunde für in Judäa geprägt halten. Neben diesen echt jüdischen Münzen erhielt sich griechisches Geld fortwärend in Kurs. So rechnete man nicht bloß in den Zeiten der Makkabäer, sondern noch zu Jesu Zeit nach Drachmen, *δράχμαι*, der gewönlichsten griechischen Silbermünze aus 6 Obolen bestehend, Luk. 15, 8. 9, etwas über 7 Sgr. Die späteren Juden setzten 4 attische Drachmen einem Sekel gleich, Joseph. Antiqu. III, 8, 2, daher die Doppeldrachme, *δίδραχμον*, statt des gesetzlichen halben Sekels als Tempelsteuer eingefordert wurde, Matth. 17 24, Joseph. bell. Jud. VII, 6, 6. Der Stater, *στατήρ*, war eine griechische Münze, die in Silber und Gold ausgeprägt wurde. Der gangbarste Stater, der attische Silberstater, war 4 attische Drachmen (*τετράδραχμον* und somit einem hebr. Sekel gleich, weshalb er, Matth. 17, 27, als die Tempelsteuer für 2 Personen gegeben wird. Die kleinste griech. Münze war das *λεπτὸν* Mark 12, 42; Luk. 12, 59; 21, 2. Dies *λεπτὸν* bestimmen die meisten nach den Worten *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστι κοδράντης* (Mark. 12, 42) als die Hälfte eines römischen Quadrans; andere, indem sie auf das *ὅ* statt *ἄ* Gewicht legen, aus der Vergleichung von Matth. 5, 26 mit Luk. 12, 59 als einen ganzen Quadrans, vgl. Cavedoni, S. 78—81. Von römischen Münzen werden im N. T. erwänt: 1) der Denar, *δηνάριον*, eine römische Silbermünze, die der Drachme gleichgalt, aber um etwas geringer ausgeprägt war, etwa $6^1/_2$ Sgr. Der Denar diente als Steuermünze und war mit dem Bilde des Kaisers versehen, Matth. 22, 19; Mark. 12, 15. 2) Das As, *ἀσσάριον*, Matth. 10, 29; Luk. 12, 6, eine Kupfermünze, anfangs $^1/_{10}$, dann $^1/_{16}$ Denar, also etwa 4—5 Pfennige. 3) Der Quadrans, *κοδράντης*, gleich $^1/_4$ As, Matth. 5, 26; Mark. 12, 42. — Über die talmudischen Münzen, die uns hier weniger angehen, vgl. Bertheau S. 45 ff.

Was den Wert des Geldes bei den alten Hebräern betrifft, so finden wir zur Bestimmung desselben nur dürftige Fingerzeige, aus denen jedoch deutlich hervorgeht, dass es im ganzen eine ziemlich hohe Wärung hatte. Für diese Bestimmungen können zunächst Stellen wie 2 Kön. 6, 25; 7, 1 nicht gebraucht werden, da in denselben von abnormen Zuständen, von großer Theuerung und nur relativer Wolfeilheit die Rede ist, doch läßt sich aus andern der Wert des Geldes erkennen. So wird ein Widder 3 Mos. 5, 15 auf 2 Sekel Silber (1 Tlr. 22 Sgr. = 5,24 Mk.) geschätzt; ein schönes Pferd aus Ägypten wird nach 1 Kön. 10, 29; 2 Chron. 1, 17 für 150 Sekel, d. i. 130 Tlr. gekauft. Zwei Sperlinge kauft man zur Zeit Jesu für 1 As Matth. 10, 29 und fünf für 2 As Luk. 12, 6. Etwas mehr Anhalt ist für die Wertbestimmung von Grund und Boden gegeben. Abraham (1 Mos. 23, 15. 16) und Jakob (1 Mos. 33, 19) kaufen einen Acker um 400 Sekel; David die Tenne Arafna für 50 Sekel, 2 Sam. 24, 24; Omri den Berg Samarien um 2 Talente Silber (2600 Tlr. nach gewönlichen Sekeln), 1 Kön. 16, 24. Freilich kennen wir die genaue Ausdehnung dieser Grundstücke nicht. Wärend der Belagerung Jerusalems kauft Jeremia (32, 9) von dem Sone seines Vaterbruders einen Acker für 17 Sekel. Der Töpferacker wird Matth. 27, 7 für 30 Silberlinge gekauft. Etwas hoch erscheint der Pacht von 1000 Sekeln für einen Weinberg, Hohel. 8, 11, doch ist dabei in Anschlag zu bringen, dass auch Jes. 7, 23 1000 Reben auf 1000 Sekel geschätzt werden. Das Lösegeld für das Leben eines Sklaven ist nach 2 Mos. 21, 32 dreißig Sekel, was der gewönliche Kaufpreis eines Sklaven gewesen zu sein scheint, denn Hosea (3, 2) kauft sich ein Weib für 15 Sekel Silber, 1 Homer Waizen und 1 Lethech Gerste, und damit hängt auch zusammen, dass dem Judas für den Verrat an Jesus 30 Silberlinge gegeben werden, Matth. 26, 15, vgl. Sach. 11, 12; Joseph wird von seinen Brüdern für 20 Sekel verkauft, also noch geringer als ein Sklave. Wie Dienstleistungen bezalt wurden, ersieht man aus Richt. 17, 10, wo der Jareslon eines Hauspriesters in 10 Sekeln Silber nebst Kleidung und Narung besteht.

Der alte Tobias setzt dem Begleiter seines Sones 1 Drachme täglich als Lon aus, und Matth. 20, 1 ff. ist der Tagelon für einen Arbeiter 1 Denar.

Die ausfürlicheren Nachweisungen und Berechnungen der angefürten Gegenstände sind außer den bereits angefürten und einigen älteren Schriften (bes. Eisenschmid, De ponderibus et mensuris Vett. ed. 2. Argentorat. 1737; auch nebst andern hieher gehörigen Schriften in: Ugolini thesaur. antiqq. Vol. XXVIII) hauptsächlich die neueren von Mionnet, Descript. de médailles antiques vol. 5 (1811) und suppl. vol. 8 (1837); Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen, Gött. 1842, S. 5—49; Cavedoni, Biblische Numismatik oder Erklärung der in der heil. Schrift erwänten alten Münzen, aus dem Ital. übers. und mit Zusätzen versehen von A. v. Werlhof, Hannover 1855; Levy, Gesch. d. jüd. Münzen, 1862; Madden, History of Jewish Coinage and of Money in the O. and N. Test., Lond. 1864, vergl. dens. im Numismatic Chronicle 1866, p. 36 sq. et 1872 p. 1 sq.; — de Saulcy in der Revue numismatique 1864, p. 370 sq.; 1865 p. 29 sq.; im Numismat. Chronicle 1871, p. 235 sq.; in der Revue Archéol. 1872, p. 1 sq.; dessen numismatique de la Terre Sainte, 1874; vgl. auch besonders Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 11 ff. und passim (s. d. Register), z. B. S. 364 ff.

(Arnold †) Rüetschi.

Gellert, Christian Fürchtegott, geboren den 4. Juli 1715 (nicht 1716 oder 1717) zu Haynichen im sächsischen Erzgebirge als Son eines Predigers, der über 50 Jare seine Stelle bekleidete; seine fromme Mutter, eine geborne Schütz, starb im 80. Jare am 23. Jan. 1759. Seinen ersten Unterricht erhielt Gellert in der Schule seiner Vaterstadt. Schon frühzeitig erwachte in ihm der Trieb zur Dichtkunst; ein gelungenes Gedicht zu einem Geburtstage seines Vaters gab ihm den Mut, sich weiter in Versen zu versuchen. Dabei soll er seit seinem 11. Jare schon durch Abschreiben von Rechnungen u. dgl. etwas verdient und seinem Vater die Sorge für die sehr zalreiche Familie erleichtert haben. Vom Jare 1729 an besuchte er die Fürstenschule zu Meißen; hier schloss er Freundschaft mit Gärtner und Rabener, mit denen er zeitlebens verbunden blieb. Seit 1734 studirte er zu Leipzig Theologie. Nur mit Schüchternheit wagte er nach 4 Jaren die ersten Predigtversuche in seiner Vaterstadt, nachdem er schon bei einer früheren Gelegenheit, da er als Jüngling von 15 Jaren bei einer Kinderleiche die Grabrede halten wollte, das Unglück gehabt hatte, stecken zu bleiben. Da ihn die Ängstlichkeit nicht verließ und auch sein Gedächtnis ihm untreu war, so war bei all seinen schönen Gaben zum religiösen Volkslehrer die Kanzel nicht der Ort, wo er sein Licht sollte leuchten lassen. Auch seine schwache Brust hielt ihn vom Predigen ab. Er sollte auf andere Weise seine Gaben verwenden. Vorerst übernahm er im J. 1739 auf Val. E. Löschers Empfehlung die Erziehung zweier jungen Edelleute. Sodann bereitete er seinen Schwesterson auf die Universität vor und zog im J. 1741 mit demselben wider nach Leipzig, das er dann bis zu seinem Tode nur zu Erholungs- oder Badereisen verlassen hat. Nun studirte er gewissermaßen zum zweitenmal und gab zugleich, um sich seinen Unterhalt zu gewinnen, Unterricht. Um eben diese Zeit trat er auch als Schriftsteller auf, indem er in den von J. J. Schwabe seit 1741 herausgegebenen „Belustigungen des Verstandes und Witzes" seine ersten Fabeln und Erzälungen, welche er später selbst verwarf, veröffentlichte. Zugleich beteiligte er sich an der unter Gottscheds Leitung veranstalteten deutschen Übersetzung von Bayles dictionnaire historique et critique. Nachdem er im J. 1742 mag. phil. geworden, habilitirte er sich im J. 1744 als Docent in der philosophischen Fakultät mit einer Dissertation de poesi apologorum eorumque scriptoribus und hielt dann Vorlesungen über Poesie und Beredsamkeit. Wärend er Privatdocent war, gab G. fast alle diejenigen weltlichen Dichtungen heraus, die er hernach in die Sammlung seiner Werke (1769) aufnahm. Von den Lustspielen war das „Band" schon 1744 in den „Belustigungen" erschienen; ebenda erschien 1745 das Schäferspiel „Sylvia"; in den „Neuen Beiträgen zum Vergnügen des Verstandes und Witzes" [illegible] und

Leipzig seit 1744, gewönlich „Bremer Beiträge“ genannt, ließ er 1745 die „Betschwester“ und 1746 das „Los in der Lotterie“ drucken; alle vier Stücke gab er dann mit drei anderen 1748 zu Leipzig unter dem Titel „Lust- und Schäferspiele“ heraus. Im J. 1746 erschien sein Roman „Leben der schwedischen Gräfin von G** “ und in den Jaren 1746 und 1748 die beiden ersten Bücher seiner berühmten „Fabeln und Erzälungen“, nach Karl Goedekes Zeugnis „das einzige wirklich allgemein in allen Ständen gelesene poetische Buch des ganzen Jarhunderts“, oft widergedruckt, später mit einem dritten Buche vermehrt, vielfach in fremde Sprachen, selbst in die lateinische und hebräische, übersetzt. Im Jare 1751 ward Gellert außerordentlicher Professor mit einem Gehalt von nicht mehr als 100 Talern. Bei diesem Anlass schrieb er sein Programm de comoedia commovente, das Lessing 1754 deutsch in seine theatralische Bibliothek aufnahm. Seine Vorlesungen, anfänglich über Litteratur, später hauptsächlich über die Moral, die er in deutscher Sprache hielt, erfreuten sich eines immer größeren Zudranges, sodass der Raum der gewönlichen Hörsäle nicht hinreichte. Sein Einfluss auf die Studirenden, für welche er auch praktische Übungen in deutschen und lateinischen Ausarbeitungen leitete, war dabei ein ganz ungewönlicher. Wie sehr er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit sie von Ausschweifungen abzuhalten und ihnen Liebe zur Religion und Tugend einzuschärfen suchte, hat u. a. Göthe, wenn auch nicht one Beimischung von Ironie, dargestellt. Dass eine in Gellerts Leben seit 1752 auftretende, mit körperlichen Leiden zusammenhängende hypochondrische Stimmung seinem Vortrage oftmals etwas weinerliches und seiner Sittlichkeit etwas peinliches geben mochte, das zu dem munteren und schalkhaften Wesen, welches in seinen früheren Schriften hervortritt, einen merkwürdigen Kontrast bildete, mag immerhin zugegeben werden; dass im großen und ganzen seine Beliebtheit darunter nicht litt, sondern dass im Gegenteil seine Kränklichkeit und Ängstlichkeit dazu beitrug, sein Ansehen zu steigern, ist gewiss. Es ist bekannt, wie aus allen Ständen sich Leute zu ihm drängten, ihm ihre Ehrfurcht in Worten und durch Geschenke zu bezeigen; sein oft geschildertes Gespräch mit Friedrich dem Großen (am 11., nicht am 18. Dezember 1760) ist für beide gleich charakteristisch. Bei alledem blieb er wunderbar bescheiden; eine ordentliche Professur, die ihm im Jare 1761 angeboten ward, lehnte er ab; ebenso Berufungen nach auswärts, z. B. nach Hamburg 1760, nach Halle; er zog vor in Leipzig zu bleiben, wo er nach vielen körperlichen und geistigen Leiden, aber in freudigem Vertrauen auf die Durchhilfe seines Gottes und das Erbarmen seines Erlösers starb, den 13. Dez. 1769, in seinem 55. Lebensjar. Gellerts Verdienste um die Litteratur zu würdigen ist nicht dieses Ortes; nur über seine geistlichen Lieder ist hier noch besonders zu reden. Sie erschienen, nachdem G. jarelang an ihnen in der Stille gearbeitet, auch über sie sich Beurteilungen von seinen nächsten Freunden erbeten und sie dann nach diesen verbessert hatte, zuerst im J. 1757 unter dem Titel: „Geistliche Oden und Lieder“, Leipzig bei Weidmann, und fanden allgemeinen Beifall; und wenn auch jetzt das unbedingte Lob von verschiedenen Seiten her beschränkt und herabgestimmt worden ist, so dürfte es doch auch der schonungslosesten Kritik nicht gelingen, den Dichter aus den Herzen des Volkes und seine Lieder aus der Kirche zu verdrängen. Gleich nach ihrem ersten Erscheinen wurden mehrere derselben in die neuen Gesangbücher für Celle, Hannover, Kopenhagen, sowie in die der reformirten Gemeinden zu Leipzig und Bremen aufgenommen. Auch in der römisch-kathol. Kirche lobte man sie, und ein böhmischer Geistlicher schrieb alles Ernstes an den Dichter, er möge doch bei seinen Überzeugungen von der Nützlichkeit der guten Werke in den Schoß der Kirche zurückkehren, mit deren Lehrbegriff seine Lieder besser übereinstimmten, als mit dem der lutherischen; wogegen freilich Gellert protestirte, indem er in der Rückantwort vom 21. Juli 1762 (vgl. die Briefe, Werke 1775, IX, S. 212; 1867, IX, S. 136) dem Briefsteller das richtige Verhältnis des Glaubens zu den Werken mit Anfürung von Stellen aus Luthers Schriften auseinandersetzte. An dem großen Segen, den Gellerts Lieder zu ihrer Zeit und noch in späteren Zeiten gestiftet haben, hat unstreitig die eigene Herzensfrömmigkeit Gellerts, die der

treuſte Ausdruck ſeines Weſens war und von allem Gemachten und Erkünſtelten ſich fern hielt, den größten Anteil.

„Dieſe Arbeit“, ſagt Cramer in Gellerts Leben, vgl. Gellerts Werke 1775, X, S. 73 f.; 1867, X, S. 208, von Gellerts Arbeit an ſeinen geiſtlichen Liedern, „war ſeinem Herzen die feierlichſte und wichtigſte, welche er in ſeinem Leben unternommen hatte. Niemals beſchäftigte er ſich mit derſelben, one ſich ſorgfältig darauf vorzubereiten und one mit allem Ernſte ſeiner Seele ſich zu beſtreben, die Warheit der Empfindungen, welche darinnen ſprechen ſollen, an ſeinem eigenen Herzen zu erfaren. Er wälte ſeine heiterſten Augenblicke dazu, machte auch zuweilen einen Stillſtand in dieſer Arbeit, in der Abſicht und Erwartung, die Geſinnungen, die er durch ſeine Lieder in ſeinen Mitchriſten erwecken wollte, in ſeiner Seele ſtärker werden zu laſſen“. Hierin haben wir den Schlüſſel zu der Wirkung, welche die Gellertſchen Lieder hervorbrachten. Das Geheimnis derſelben liegt offenbar in ihrer religiöſen Konzeption und in der Leichtigkeit und Natürlichkeit des Ausdrucks. Vom Standpunkte der objektiven Kritik aus wird ſich vieles ſowol gegen die äſthetiſche als gegen die dogmatiſche Korrektheit der Gellertſchen Lieder einwenden laſſen. Zu Kirchenliedern eignen ſich viele derſelben nicht; manche von denen, die man in chriſtliche Geſangbücher aufgenommen hat, ſind bloße „Lehrlieder“, wie Cramer im Unterſchiede von den eigentlichen „Lehrgedichten“ ſie nennt, aber eben darum keine eigentlichen Lieder zum Singen; Gellert hatte das ſelbſt gefült, indem er einige derſelben „bibliſche Betrachtungen“ nannte und der ganzen Sammlung den Titel „geiſtliche Oden und Lieder“ gab; vgl. ſeinen Brief an E. S. J. Borchward vom 3. Juni 1756. Dagegen haben allerdings andere wider einen kirchlichen Charakter und einen lyriſchen Schwung, ſodaſs ſie ſich als Zeugniſſe ihrer Zeit neben den beſten älteren und neueren Kirchenliedern dürfen hören laſſen, wie das Weihnachtslied: „Dies iſt der Tag, den Gott gemacht“, das Oſterlied: „Jeſus lebt, mit ihm auch ich“, und andere. Beſonders eigentümlich und in Gellerts Weſen gegründet iſt der ſanft rürende, elegiſche Ton der Ergebung und des Vertrauens, der ſich in ſeinen Liedern ausſpricht. Es iſt die fromme Subjektivität des Dichters, die aber in tauſend Herzen ihren Widerhall gefunden hat und dadurch warhaft objektiv geworden iſt. Gellerts Oden und Lieder ſind in vielen Ausgaben widergedruckt und nachgedruckt, auch in's Franzöſiſche, Däniſche, Ruſſiſche und Holländiſche überſetzt und von verſchiedenen Komponiſten mit Melodieen verſehen worden, unter denen die bekannteſten die von J. Fr. Doles (1758), von Carl Phil. Em. Bach (1758) und von J. A. Hiller (1792) ſind; von den 54 Liedern der Sammlung waren übrigens 33 ſchon von Gellert nach bekannten Kirchenmelodieen verfertigt. Für den kirchlichen Gebrauch der Lieder, welche J. S. Dieterich aus Gellerts im J. 1754 erſchienenen Lehrgedichten (in den Werken „moraliſche Gedichte“ genannt) herauszog und noch zu Gellerts Lebzeiten in die „Lieder für den öffentlichen Gottesdienſt“, Berlin 1765, aufnahm und die hernach unter Gellerts Namen weiter verbreitet wurden, iſt Gellert natürlich nicht verantwortlich.

Auch die proſaiſchen Schriften Gellerts, wie namentlich ſeine moraliſchen Vorleſungen, welche nach ſeinem Tode von J. A. Schlegel und G. L. Heyer herausgegeben wurden (Leipzig 1770, II) und zugleich als 6. und 7. Teil ſeiner Werke erſchienen, und ſeine kleineren Abhandlungen apologetiſchen und paränetiſchen Inhaltes, welche im 5. Teil ſeiner Werke, den Gellert kurz vor ſeinem Tode noch ſelbſt herausgegeben hatte, zuſammengeſtellt ſind, haben zu ihrer Zeit auf die religiöſe Denkweiſe vorteilhaft eingewirkt; wir vermiſſen in ihnen die Schärfe der ethiſchen und dogmatiſchen Begriffe. Um Gellert gerecht zu beurteilen, darf man indeſſen nicht vergeſſen, daſs ſein Leben in jene Übergangsperiode aus der Zeit einer ſtarren Orthodoxie in die einer noch ſchwankenden Aufklärung fiel. Er ſelbſt ſucht überall die poſitiven Dogmen des Chriſtentums, wenn auch oft unverbunden mit dem herrſchenden Denkſyſtem, zu retten und zu bewaren, als Geheimniſſe, vor denen ſein Geiſt „in Ehrfurcht ſtille ſteht“, one daſs er ſich aufgefordert fände, in dieſelben ſich weiter zu vertiefen.

Gellerts Werke erſchienen zuerſt Leipzig 1769 bis 1774 in 10 Teilen; der

10. enthält die schon erwänte Lebensbeschreibung Gellerts von seinem Freunde J. A. Cramer; die Werke sind dann, von Nachdrucken abgesehen, von der ursprünglichen Verlagshandlung, der Weidmannschen Buchhandlung, wider herausgegeben 1775, 1784 u. s. f.; dann 1839, 1840, 1856 und zuletzt Berlin und Leipzig 1867, immer in 10 Teilen, nur die Ausg. von 1840 in 6 Teilen. In den Ausgaben seit 1839, welche Jul. Ludw. Klee besorgt hat, sind auch inzwischen in einzelnen Sammlungen erschienene Briefe an und von Gellert, namentlich der Briefwechsel mit der Demoiselle Lucius, zuerst von Ebert 1823 veröffentlicht, aufgenommen. Es fehlen in dieser Ausgabe (auch noch 1867) außer unbedeutenderen Sachen die höchst interessanten Briefe Gellerts an Fräulein Erdmuth von Schönfeld, welche im J. 1861 als Manuskript gedruckt sind (Titel: Dahlener Antiquarius, 1. Theil, Leipzig, Druck von Hirschfeld) und das zu seiner Charakteristik wertvolle Tagebuch G.'s aus dem J. 1761 (herausgegeben von T. O. Weigel, 2. Aufl., Leipzig 1863). Über ihn ist zu vergl. K. H. Jördens, Lexicon deutscher Dichter und Prosaisten II, S. 54—88; K. R. Hagenbach, Die Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrh. I, 2. Aufl., Leipzig 1848, S. 339 ff. Das Gellertbuch, herausgeg. von Ferd. Naumann, Dresden 1854; hierin die dann mehrfach auch einzeln gedruckten Schriftchen von W. O. v. Horn, Drei Tage aus Gellerts Leben, und G. H. von Schubert, Züge aus Gellerts Leben; C. J. Nitzsch, Über Gellert und seine Lieder (Vortrag zum 100järigen Jubiläum der Lieder) in: Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. Leben 1857, Nr. 31 u. 32; hernach auch besonders gedruckt mit einem Vortrag über Lavater; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 3. Aufl., VI. Band, Stuttg. 1869, S. 263 ff.; Allg. Deutsche Biographie, Bd. VIII, S. 544; Goethes Urteil über Gellert siehe im 6. und 7. Buch von Dichtung und Wahrheit, Ausg. Hempel, Band 21, bes. S. 32 und 76 f., wozu zu vergl. sind die Anmerkungen von G. von Loeper S. 261, 267, 305 ff. über Gellerts Vorlesungen. Goethe nahm sich später Gellerts gegen das abschätzende Urteil einiger Zeitgenossen noch einmal an in einer Rezension in den Frankf. Gelehrten Anzeigen vom J. 1772; Hempel, Band 29, S. 13 ff. In den Piperschen evang. Kalender hat Gellert keine Aufnahme gefunden. **(K. R. Hagenbach†) Carl Berthean.**

Gelübde bei den Hebräern. Gelübde נְדָרִים heißen feierliche Versprechungen, Gotte falls er die Bitte um Rettung und Bewarung oder um Gewärung eines Gutes erhöre, durch irgend eine Darbringung sich dankbar zu erweisen. Die Stücke der Thora, welche die Gelübde-Gesetze enthalten, gehören dem sogen. (elohistischen) Priestercodex an: Lev. c. 27 handelt über gelobte Gegenstände, welche auslösbar sind, und über die verschiedenen Auslösungspreise, Num. c. 30 über die Verbindlichkeit der Gelübde und die vier Bedingungen, unter denen das Gelübde einer Tochter oder eines Eheweibes gültig oder ungültig ist. Das in der jehovistischen Erzälung Gen. 28, 20—22 vorausgesetzte hohe Alter der Sitte zu beanstanden, ist kein Grund vorhanden; Geschichtschreibung, Psalmen und Chokma-Litteratur zeigen, wie heimisch diese Betätigung der Religiosität im israelitischen Volke war. Das Verbum נדר (verw. נזר) hat von hausaus die Wurzelbedeutung der Absonderung und Sichenthaltung, aber (mit Ausnahme etwa nur von Num. 6, 5) ist נֶדֶר das übliche Wort für das positive Gelübde, wogegen das negative Gelübde, die Abgelobung, durch אִסָּר (Verbindungsform אֱסַר, mit Suff. אֶסְרָ) Bindung d. i. Selbstverbietung (vgl. den vollständigen Ausdruck Num. 30, 14) bezeichnet wird. Das positive Gelübde konnte sich auf Personen (auch die eigene Person), Tiere und Besitztum an Liegenschaften erstrecken. Bei jedem Geloben einer Person aber soll Auslösung derselben nach dem Schätzungswerte erfolgen; von Anheimfall an das Heiligtum sagt das Gesetz in diesem Gelübde-Falle nichts, die Weihung Samuels durch seine Mutter Hanna „bestand nicht in einem einfachen Gelübde, sondern in Bestimmung zum Nasiräat auf Lebenszeit" (Keil zu Lev. 27, 2—8).

Bei Menschen war das Lösegeld nach Alter und Geschlecht verschieden, bei

dem Armen richtete es sich nach Verhältnis seiner Habe, für nicht opferbare Tiere (opferbare mussten immer geopfert werden), für Häuser und Erbäcker wurde der Preis von den Priestern bestimmt (bei den Erbäckern nach dem warscheinlichen Wert der Ernten bis zum Halljar); bei der Einlösung musste dann noch ein Fünftel darüber bezalt werden. Wurde ein Erbacker nicht gelöst, so konnte er veräußert werden, fiel aber im Halljare den Priestern zu. War dagegen das gelobte Feld durch Kauf erworben, so fiel es im Halljar an den ersten Besitzer zurück. So Lev. c. 27, die späteren Satzungen über die Schätzungen gibt der Mischnatraktat Erachin (ערכין). Das Gelübdeopfer steht als eine Art der Schelamim entgegen der freiwilligen Gabe, נְדָבָה; denn jenes ist, weil es nach erlangter Gebetserhörung infolge einer bei der Bitte übernommenen Verpflichtung dargebracht wird, ein notwendiges Opfer. Solche Gelübdeopfer bringen heißt שַׁלֵּם נְדָרָיו. Es musste dabei alles die Fehllosigkeit der Opfertiere betreffende beobachtet werden, wogegen bei der נדבה nach Lev. 22, 23 die Forderungen weniger streng waren. Dass weder etwas, was Jehovah onehin gebürte (vgl. Lev. 27, 26), noch etwas, woran Sünde und Schande haftete, namentlich Unzucht-Sold (Deut. 23, 19), Jehovah als Geschenk gelobt werden durfte, versteht sich von selbst. Alles was dem Abfall von Jehovah diente und damit zusammenhing, konnte nicht Gegenstand des נדר im engeren Sinne, sondern nur des חֵרֶם oder des Bannes werden. Man gelobt etwas zu bannen (Num. 21, 2) oder bannt es, wenn man sich entweder zu dessen Vertilgung oder zu dessen unlösbarer Hingabe an das Heiligtum verpflichtet; die im Ausdruck sehr mangelhafte Gesetzesstelle Num. 27, 28 kann im Zusammenhange der Thora nur von richterlich Verurteilten zu verstehen sein (s. übrigens den Art. „Bann bei den Hebräern") *). Wie die positiven Gelübde mit den Schelamim zusammenhängen, so die Enthaltungsgelübde mit den Sünopfern und den Reinigungen. Unter den selbstauferlegten Entsagungen ist die häufigste das Fasten (s. d. Art.), die wichtigste der Nasiräat (s. d. Art.). Charakteristisch für den sittlichen Geist des Mosaismus ist, dass er alle unnatürlichen Mortifikationen beseitigt wissen will. Verstümmelung und sonstige Entstellung des Leibes schloss geradezu von der Gemeinde Jehovahs aus, Deut. 23, 2; vgl. Lev. 19, 18; Deut. 14, 1 ff.

Die Zulassung der Gelübde entspricht im allgemeinen dem Stand der Unmündigkeit unter dem Gesetz. Doch legt das mosaische Gesetz und überhaupt das A. T. auf das Geloben kein besonderes Gewicht. „Wenn du das Geloben unterlässest, so ist dir's keine Sünde", Deut. 23, 23. Nirgends wird es als etwas Verdienstliches empfohlen; auch liegt nicht die Vorstellung unter, dass Gott durch die äußere Leistung als solche zur Erfüllung der ihm vorgetragenen Bitte zu bestimmen sei. Vielmehr wird in Stellen wie Ps. 66, 13 ff.; 76, 12; vgl. 116, 17 ff. u. a., auf die in dem Geloben sich aussprechende Gesinnung der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott hingewiesen. Maleachi 1, 14 rügt die schlechten Gelübdeopfer um der in ihnen hervortretenden gemeinen Gesinnung willen **). Darauf wird allerdings gedrungen, dass das einmal ausgesprochene Gelübde unverbrüchlich gehalten werde, Num. 30, 3; Deut. 23, 22—24 ***). Das Gelübde ist dem

*) Dort ist S. 83 das fehlerhafte, sinnlose שַׁלָּתָא in שְׁמַתָּא (שַׁמַּתָּא) = שְׁמַדְתָּא zu verändern, s. Levys Targumisches Wörterbuch u. d. W.

**) Von Bedeutung für die gesetzliche Würdigung der Gelübde ist auch dies, dass Deut. 12, 17 f., vgl. 16, 11; Ps. 22, 26 ff. die Darbringung der Gelübdeopfer zur religiösen Freudenfeier gestempelt wird, bei der auch den Armen und Notleidenden eine Erquickung bereitet und überhaupt zur Erbauung der Gemeinde (vgl. Ps. 116, 14) die rettende Gnade Gottes gepriesen werden sollte.

***) Die angefürten Stellen werden häufig so gedeutet, dass das Gelübde nicht eher in Kraft getreten sei, als bis es mit dem Mund ausgesprochen war. Freilich fiel es nur in diesem Fall unter die gesetzliche Kontrole. Aber in Widerspruch mit dem sittlichen Geiste des Mosaismus stände die Annahme, dass z. B. ein Gelübde, wie das der Hanna 1 Sam 1, 13 an sich nicht bindend gewesen wäre.

Eide verwandt (vgl. den Ausdruck in Num. 30, 11. 14). Daher wird Sprüchw. 20, 25; Pred. 5, 3—5 vor leichtfertigem Geloben nachdrücklich gewarnt. Dabei verfügt das Gesetz Num. 30, 4 ff., dass das Gelübde einer Tochter, die noch im Hause des Vaters ist, und einer Gattin nur dann gültig sein solle, wenn der Vater oder Gatte an demselben Tage, an dem er das Gelübde gehört, ihm nicht wehrte. Ebenso waren one Zweifel Knechte in bezug auf Gelübde von ihrem Herrn abhängig (wovon übrigens Num. 30, 11 nur nach Luthers irriger Übersetzung handelt); auffallend ist, dass die Verordnung Num. K. 30 über die Söne schweigt.

Diesen einfachen Bestimmungen des Gesetzes hat die Mischna im Traktat Nedarim eine reiche Kasuistik beigefügt, besonders in betreff der Formen, in denen das Gelübde ausgesprochen werden konnte, und des Grades der Verbindlichkeit der verschiedenen Formen. Die Behandlung der Sache ist mehr juristisch als ethisch, mehr veräußerlichend und in Spitzfindigkeiten sich verlierend als durch Warheit und Liebe prinzipiell normirt; aber allerdings geht, wie Saalschütz, Mos. Recht S. 360 sagt, die Tendenz der rabbinischen Bestimmungen dahin, „teils unvorsichtigen Gelübden keinen störenden Einfluss namentlich auf das Familienleben zu gestatten, teils andererseits wider durch gelegentliche Strenge dem Leichtsinn in diesen Dingen zu wehren". In letzterer Beziehung kommen besonders die Verordnungen in betracht, durch welche ein betrügliches Spiel mit den Beteuerungsformeln abgeschnitten werden soll. Wenn z. B. dem Wort korban (welches das eigentliche Gelübdewort ist, in dem Sinn: es sei etwas Gotte als Darbringung geheiligt!) durch Verdrehung Ausdrücke wie konam, konach, konas substituirt werden, soll das Gelübde nach Nedarim I, 2 dennoch gelten. Der Ausspruch des Herrn, Matth. 15, 5; Mark. 7, 11, bezieht sich auf die Behandlung der kasuistischen Frage, inwieweit ein Gelübde gültig sei, durch welches Jemand einen Teil seines Eigentums dem Genusse anderer entzieht, um sich dadurch von einer Verpflichtung, die er diesen schuldet, loszumachen. Es wird dort vorausgesetzt, dass ein Son durch Aussprechen des korban selbst der Unterhaltung seiner Eltern sich entziehen konnte. Dass solche Fälle vorkamen, erhellt aus Nedarim V, 6. Nach Saalschütz a. a. O. S. 366 stimmen die Ansichten der Mischna mit dem Tadel, den Christus gegen solche Gelübde ausspreche, ganz überein. Er beruft sich dafür auf Nedarim III, 2, wo zu den hyperbolischen und darum nicht verbindlichen Gelübden auch das gerechnet wird: „wenn jemand andere sieht Feigen essen und sagt: siehe es sei über euch Korban, und es findet sich, dass es sein Vater und Bruder sei". Was dieses Gelübde ungültig macht, ist jedoch lediglich dies, dass der Gelobende gar nicht die Absicht hatte, dem Vater oder Bruder den Genuss zu entziehen, also im Geloben mehr ausgesprochen hat, als er eigentlich wollte. Hingegen ist es auch nicht genau, wenn auch de Wette noch zu Matth. 15, 5 aus Nedarim IX, 1 bemerkt: „Rabbi Elieser hielt das Gebot der Ehre gegen die Eltern für höher als alle Gelübde; aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für verbindlich". Denn der Sinn ist dort nur der, man solle sich nicht unter dem Vorwand der Elternehre one weiteres der Erfüllung eines Gelübdes entziehen, wol aber könne man auf ordentlichem Wege von einem Gelübde, durch welches die Ehre der Eltern beeinträchtigt wird, gelöst werden. Es ist war, dass die unumwundene Anerkennung des Satzes, dass jede in selbsterwältem, willkürlichem Gottesdienst übernommene Leistung, durch welche eine Liebespflicht verletzt wird, in sich nichtig und verwerflich sei, sich in der Mischna vermissen läßt. [Aber ebenso war ist es, dass manche traditionelle Observanzen, welche der Herr bekämpft, auch in der Mischna gemissbilligt werden. Das Christentum ist nicht one Einfluss auf das Judentum geblieben. Der Tadel Jesu richtet sich dort im Evangelium gegen die hierarchisch habgierige pharisäische Praxis, welche es gern sah, wenn ein Son gegen Vater oder Mutter das Gelübde aussprach: Aller Genuss, den du von mir haben könntest, sei korban (konam) d. i. dem Heiligtum verfallen, und demzufolge sein Besitztum für den Tempelschatz reklamirte — das im Talmud codifizirte Recht verwirft Gelübde, welche so böswillige Entschlüsse aussprechen, und erklärt sie für nicht bindend. Vgl. Saat auf Hoffnung, Jahrg. XII, S. 37—40.] Über die Gelübde bei den neueren Ju-

den s. Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums S. 451 ff. Über die Lösung der Eide und Gelübde, die durch einen Rabbi oder, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, durch drei andere Männer zu erfolgen hat, s. ebendas. S. 613 f. Über das berüchtigte Kol nidre (Gebet am Vorabend des Versönungstages, welches Gott um Annullirung aller Gelübde u. s. w. des verflossenen Jares bittet) s. Eisenmenger, Entd. Judenth. II, S. 489 ff.; Bodenschatz, Kirchl. Verf. der Juden II, S. 354 ff.; Schröder a. a. O. S. 619 ff.

Oehler † (Delitzsch).

Gelübde. Wie mit der religiösen Idee von einem persönlichen, wollenden Gott und einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und den religiösen Subjekten sich die Idee von Leistungen und Gaben verbindet, welche diese, ihre Gemeinschaft mit Gott pflegend, ihm darbringen können und sollen, so schließen sich hieran auch religiöse Akte an, in denen ein Subjekt Gott eine solche Leistung ausdrücklich zusagt und durch solche Zusage sich selbst gebunden haben will. Wir haben hiemit den allgemeinsten Begriff des religiösen Gelübdes (votum, εὐχή). Vor allem gehört dazu der wirkliche Vorsatz zu der besagten Leistung. Zum Gelübde aber wird er erst, indem er Gott selbst vorgetragen wird. Sofern eine solche Zusage an Gott eben hiemit immer eine Aussage ist, die mit bestimmtem Bewusstsein vor dem Warhaftigkeit fordernden und darüber wachenden heiligen Gotte gemacht sein will, hat sie den Charakter einer eidlichen Aussage (vgl. den Art. „Eid").

Im engeren Sinne pflegt man unter Gelübde die Zusage von irgend etwas zu verstehen, das der Zusagende an sich Gott nicht schuldig oder wozu er an sich nicht verpflichtet sei; man nennt es in diesem Sinn ein freiwilliges Versprechen.

Hervorgehen kann der Entschluss zu einer solchen Leistung und die an Gott gerichtete Zusage derselben möglicherweise aus dem einfachen, sittlich religiösen Drang, einer hingebenden und namentlich dankbaren Gesinnung gegen Gott, von der man beseelt ist, dadurch Ausdruck zu geben, dass man irgend etwas, was vor ihm besonderen Wert hat, ihm darbringt. Oder man wird zum Gelübde dadurch veranlasst, dass man in dem Tun und Verhalten, welches man auf sich nimmt, ein Mittel sieht, sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott und im Erstreben gottgemäßer Vollkommenheit weiter zu fördern: unstreitig haben viele fromme Katholiken aufrichtig mit dieser Absicht Askese im negativen und positivem Sinn, Enthaltsamkeit, Gebetsübungen u. s. w. gelobt und getrieben. Die beiden bisher genannten Motive werden übrigens in der Wirklichkeit oft schwer zu sondern sein. Oder endlich wird der Gelobende nicht diese sittlich religiöse Förderung an sich im Auge haben, sondern als Frucht seines Versprechens und Leistens irgend eine besondere Bevorzugung, Gabe, Fürsorge u. s. w. erwarten, welche die dadurch günstig gestimmte Gottheit ihm gewären, ja auf welche er wol gar einen gewissen Rechtsanspruch erlangen werde. — Besonders häufig werden überall, wo Neigung zu Gelübden ist, diejenigen sein, welche Gott erst für den Fall, dass er dem Gelobenden gewisse Wünsche und Bitten gewärt habe, die eigene Gabe zusagen. So ist es namentlich bei Gelübden alttestamentlicher Männer der Fall, sei es dass Rettung aus Gefar oder dass positive Hilfe und Segensspendung den Gegenstand der Bitten bildet. Unabhängig von einer solchen Bedingung werden z. B. im Katholizismus bekanntlich die Mönchsgelübde sehr häufig übernommen. Bei jenen nur für einen gewissen Fall gegebenen Zusagen wird das letzte der vorhin genannten Motive überall überaus oft eintreten: eben jenes Gewünschte, von dessen Gewärung man seine Leistung abhängig machen will, möchte man dadurch erreichen, dass man durch das Gelübde sich Gottes Gunst erwirbt oder das Versprochene gar wie einen Kaufpreis ihm in Aussicht stellt. Doch darf auch bei den bedingungsweisen Gelübden die Möglichkeit der edeln Motive nicht ausgeschlossen werden. Denn die Vorstellung und das Vorgefül einer heiß ersehnten Gabe und Hilfe kann recht wol einen Frommen, schon wärend er sie erbittet, so lebhaft innerlich bewegen, dass auch schon eine bestimmte würdige Kundgebung des Dankes und der Selbsthingabe, die er dem erhörenden Gott darbringen sollte und möchte, im voraus seinem Herzen und Geist sich aufdrängt, dass er im vor-

aus auch den bestimmten Entschluss dazu fasst und dass er, um nicht etwa künftig im sichern Genuss der erreichten Woltat und unter dem Einfluss anderer Interessen dem guten Entschluss untreu zu werden, sich auch durch ein Gelübde zu seinem Vollzug fest verbinden will.

Bei jenen alttestamentlichen Gelübden nun (über ihre verschiedenen Gegenstände und Formen vgl. den vorigen Artikel) haben one Zweifel verschiedene Motive zusammengewirkt, echt sittliche und egoistische oft in unklarer Mischung. Für die christliche Sittlichkeit aber ist das, was wir von jenen hören, keinesfalls maßgebend. Denn den Männern, welche dort geloben, dürfen wir, so hoch wir sie auch in sittlich-religiöser Beziehung unter der vorchristlichen Menschheit stellen mögen, doch das Licht neutestamentlicher Erkenntnis und den neutestamentlichen Geist der Kindschaft noch nicht beilegen. Das Wort der alttestamentlichen Offenbarung enthält auch keine Aussage, nach der wir ein solches Geloben bestimmter Leistungen zum Wesen warer Sittlichkeit rechnen müssten; es fordert auch die alttestamentlichen Frommen nirgends dazu auf oder lehrt sie besonderen Wert darauf legen, sondern dringt bei ihnen nur auf die Erfüllung der Gelübde, soweit sie einmal wirklich solche getan haben.

Im Lehrworte des Neuen Testamentes finden wir gar keine positive Äußerung über Gelübde. Aus Jesu Mund haben wir nur ein scharfes Wort gegen die Zulässigkeit und Gültigkeit von Gelübden, durch die einer etwas, womit er seine Eltern hätte unterstützen können, als heilige Gabe dem Tempel weihe und so das göttliche Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern hintansetze (Matth. 15, 4 f.; Mark. 7, 10 f.). Die apostolischen Briefe schweigen ganz von Gelübden. Aus dem Leben der Apostel wird uns Apostelgesch. 21, 23 ff. berichtet, dass Paulus einmal an der Erfüllung eines von judenchristlichen Brüdern übernommenen Gelübdes sich beteiligt habe. Die Sache verhielt sich allem nach so. Jene hatten aus Anlass irgend eines schweren Vorhabens oder einer sonst von Gott erbetenen Hilfe ein sogenanntes Nasiräergelübde getan, wornach sie auf bestimmte Zeit Gott sich weihen wollten, des Weines sich enthaltend, ihr Har wachsen lassend u. s. w. (vgl. den Art. „Nasiräat", auch den von Dillmann bearbeiteten Artikel darüber in Schenkels Bibellexikon). Die Zeit war bis auf die sieben letzten Tage abgelaufen. Am Schluss derselben hatten sie dann bestimmte Opfer darzubringen, Dass die Kosten, welche dies machte, für arme Nasiräer von teilnehmenden reicheren Volksgenossen bestritten wurden, wissen wir auch sonst (vgl. Joseph. Antiq. XIX, 6, 1). So übernahm nun dort dieselben Paulus und gesellte sich zugleich bis zum Ablauf der Tage in jener geweihten Lebensweise ihnen bei. Dass Paulus im innigen Wunsch, die Herzen der Brüder und Volksgenossen zu beschwichtigen und gewinnen, und natürlich mit dem Vorbehalt, die eigenen Grundsätze nachher weiter zu erklären, zu einem solchen Schritte sich verstehen konnte, dafür beruft man sich neuerer Kritik gegenüber mit Recht auf seine Worte 1 Kor. 9, 19 f. und seinen überschwänglichen Ausdruck der Teilnahme für jene Röm. 9, 3 (auch Dillmann a. a. O. nimmt die Tatsache für geschichtlich an). Aber es ist dann nicht bloß jeder Gedanke daran abzuweisen, dass eine derartige Nasiräatsleistung Gerechtigkeit vor Gott begründen oder das Heil verdienen sollte, was auch zur Idee des alttestamentlichen Nasiräergelübdes durchaus nicht gehörte. Sondern es liegt darin auch keinerlei Empfehlung von Gelübden als solchen für Christen: denn nicht wegen eines Wertes, den ein solches Gelübde für seine eigene Stellung zu Gott, seine Förderung in der Gottesgemeinschaft oder den Ausdruck seiner gottergebenen Gesinnung hätte, sondern lediglich aus jener liebreichen Absicht gegen die Brüder hat Paulus an jenem teilgenommen; er konnte es tun, auch wenn er der Ansicht war, dass für eine echt christliche sittliche Erkenntnis und Reife, zu der jene Brüder noch nicht fortgeschritten seien, die Zeit solcher Gelübde vorbei sei. Direkt und positiv sagt er darüber, wie schon bemerkt, überhaupt nichts. — Dunkel bleibt, was Apgesch. 18, 18 von einem Gelübde erzält wird. Was seinen Inhalt und Charakter anbelangt, so war es keinesfalls ein eigentliches, im alten Gesetz vorgesehenes Nasiräatsgelübde, da bei diesem das Harscheeren nur im jerusalemischen Heiligtum hätte erfolgen dürfen, sondern ein

bloßes Privatgelübde, indessen allerdings, worauf das Harscheeren hinweist, wol ein jenem änliches. Möglich, dass der Gelobende zu Korinth in dem Drang, unter den schweren dortigen Arbeiten und Kämpfen um so mehr Gotte sich zu weihen, dieser inneren Haltung nach Nasiräerart auch durch wachsenlassen des Hares hatte Ausdruck geben wollen. Aber es fragt sich noch, ob der Gelobende Paulus war und nicht vielmehr Aquilas; denn auf diesen fürt die Stellung der Worte, und bei einem Gelübde des Paulus wäre sehr befremdlich, dass der es erwänende Erzäler die Sache nicht bedeutend genug gefunden hätte, den Lesern irgenwelchen Aufschluss darüber zu geben (vgl. Meyer z. d. St.). War es doch Paulus, so haben wir kein Recht, in das von ihm angelobte äußere Verhalten mehr als jenen bloß symbolischen Sinn hineinzulegen, und man darf dann wol auch in Frage stellen, ob er dieses Äußerliche als solches so schlechthin wie etwas an sich Wertvolles und unter allen Umständen zu leistendes seinem Gott sollte versprochen haben.

Unser Urteil über das Verhältnis von Gelübden zu echt christlicher evangelischer Sittlichkeit können wir hiernach nicht aus dem Buchstaben der heil. Schrift gewinnen. Es muss abgeleitet werden aus den allgemeinen Prinzipien dieser Sittlichkeit, wie sie im Neuen Testament enthalten sind und im christlichen Gewissen sich bezeugen.

Die Idee einer Gabe nun, die der Fromme seinem Gotte darzubringen und zu weihen sich gedrungen fült, spricht im umfassendsten und tiefsten Sinne das Christentum aus, und auch dahin wird der fromme innere Drang die Christen und die christliche Gemeinde füren, dass sie dieselbe ausdrücklich Gott zusagen, in direkter Anrede an Gott sich dazu verbinden. Diese Gabe aber ist nichts geringeres als ihre ganze Person mit ihrem gesamten Wollen und Leben (vgl. z. B. Röm. 6, 11. 13; 7, 4; 12, 1 f.; Gal. 2, 20; 2 Kor. 5, 16). Die Zusage an Gott soll bei der Taufe in und mit dem Empfang der göttlichen Gnade und dem von Gott gewirkten Eintritt in's neue Leben erfolgen. Dies das Gelübde, auf welches die Reformatoren, Luther und Calvin gleichermaßen, zurückgegangen sind (vgl. z. B. Luther Erl. Ausg. 21, 541: „in der Tauf geloben wir all gleich Ein Ding, — heilig zu werden durch Gottes Wirken und Gnade, dem wir uns dargeben und opfern" u. s. w.; Calvin Instit. IV, 13, 6). Dasselbe wird nicht bloß in der Konfirmation nach unserem kirchlichen Brauch von den einzelnen Christen feierlich zu ihrem eigenen gemacht, sondern auch sonst wird der einzelne es wider und wider erneuern, indem der Drang der Gottesliebe das Bitt- und Dankgebet auch zu einem Ausdruck der Hingabe und des Trachtens nach immer völligerer Hingabe werden läßt, und so finden wir ein ausdrückliches und angelegentliches Angeloben auch in den echtesten evangelischen Kirchenliedern alter und neuer Zeit (vgl. Gerhards „Ich steh an deiner Krippe hier", Bogatzkys „O Vaterherz, o Licht und Leben", Spittas „Bei dir Jesu will ich bleiben").

Nach dem allgemein angenommenen Sinn und nach der Etymologie des Wortes „geloben" muss das Tauf- und Konfirmationsgelübde wirklich ein Gelübde heißen. Dass man aber etwas gelobe, wozu man an sich nicht verpflichtet wäre, gilt nun von ihm gerade nicht. Die Hingabe an Gott und die Zusage derselben ist Sache freier Selbstbestimmung und soll im freien, freudigen Geiste der Kindschaft geschehen, der kraft der erfarenen und genossenen Gnade und Liebe Gottes in Gegenliebe zu ihm hinstrebt (1 Joh. 4, 19; Röm. 8, 14 ff.). Aber eben hiemit verbindet sich notwendig das Bewusstsein, dass jene Liebe uns schlechthin verpflichte und dass das, wozu der Geist der Erlösung uns treibe, mit dem Inhalte des fordernden Willens Gottes identisch sei.

Was ferner die förmliche Zusage betrifft, die im Geloben und gelobenden Gebete Gott gegeben wird, so ist eine solche als Ausdruck jenes inneren Dranges und einer persönlichen kindlichen Gemeinschaft mit Gott gerechtfertigt. Aber wie jener Drang durch die Wirkungen der göttlichen Liebe erzeugt wird, so darf bei ihm auch nie die Demut fehlen, die mit keinerlei eigenen Leistungen und Vorsätzen vor Gott großtut, vielmehr bei den ernstesten und heiligsten Vorsätzen nur um so mehr sich bewusst bleibt, wie sehr die Erfüllung derselben und unser Fest-

stehen in ihnen durch Kraft und Beistand von oben bedingt ist. Immer muss daher das gelobende Gebet eines Christen in's Bittgebet übergehen. Ja eine Frömmigkeit, die bei aller begeisterten Erhebung zu Gott besonnen und bescheiden bleibt, wird in der Regel gerade auch den Vorsatz und Entschluss selbst, mit dem sie sich Gott weiht, in Worten der Bitte ausdrücken. So verhält es sich mit unsern besten Kirchenliedern. So ist beim Vaterunser in den ersten Bitten auch ein Gelöbnis involvirt, selbst dem göttlichen Willen sich zu ergeben, nach Gottes Reich zu trachten u. s. w. Bei der Feierlichkeit, mit welcher in der Konfirmation die Zusage abgelegt wird, kommt in betracht, dass es hier um ein Bekenntnis vor der Gemeinde sich handelt: diese ist es, der gegenüber die Konfirmanden erklären sollen, sich mit ihrem ganzen Leben Gotte verpflichtet zu wissen und ihm sich ergeben zu wollen; vor Gott, vor dessen Angesicht sie es erklären, erflehen sie mit der Gemeinde sich dazu seines Geistes Gnade und Kraft. Es wäre sehr verkehrt, daraus die Feierlichkeit eines Gott abzulegenden Schwures zu machen, wie wol in den Zeiten des alten Rationalismus geschah (Nitzsch, Prakt. Theologie, Buch 2, § 380: „Man hat, wovon in Feßlers Handbuch ein abschreckendes Beispiel vorliegt, das Konfirmandengelübde zu einer Art von juramentum promissorium hinaufgeschraubt oder vielmehr herabgewürdigt").

Man hat in der ausdrücklichen gelobenden Zusage neben dem, dass sie natürlicher Ausdruck inniger Hingabe ist, auch ein angemessenes Mittel sehen wollen, sich selbst bei den guten Vorsätzen festzuhalten oder, wie Chemnitz (Ex. Conc. Trid., De coelib. et virgin. Cap. 7) und J. Gerhard (Loc. XXVI § DV) sagen, ut inconstantia humanae voluntatis arctius constringatur. So unter den neueren evangelischen Ethikern namentlich Palmer (in seiner „Moral" und in dieser Encykl., 1. Aufl., Bd. 16, S. 509): eine Pflichtverletzung soll durch die Scheu vor einer zu ihr hinzukommenden und sie erschwerenden Wortbrüchigkeit noch unmöglicher gemacht werden. Aber wer der allgemeinen und Grundverpflichtung gegen Gott untreu werden möchte, den wird davon auch der Gedanke an die Pflicht des Worthaltens nicht zurückhalten. Und ein kindlich gegen Gott gesinnter Christ wird, anstatt in seiner Zusage ein heilsames Zwangsmittel seiner eigenen Schwäche gegenüber zu sehen, durch den Gedanken an diese seine Schwäche weit eher zu der Furcht veranlasst werden, eine solche Zusage möchte bei ihm vermessen sein.

Im bisherigen war die Rede von einem allgemeinen Gelübde und Grundgelübde des Christentumes, dessen Gegenstand unser ganzes Leben und unsere ganze Gott zu weihende Persönlichkeit ist.

Die konkrete und individuelle Entfaltung des sittlichen Lebens fürt, wie auf verschiedene einzelne Gebiete und Aufgaben des gottergebenen Verhaltens und Wirkens, so auch auf die Idee verschiedener besonderer Objekte des Angelobens und die Idee spezieller Gelübde.

Im großen werden innerhalb des sittlichen Gemeinlebens bestimmte Kreise in sich zusammenhängender Tätigkeit einzelnen zu beständiger Ausübung zugeteilt: so ergeben sich verschiedene Berufe im gewönlichsten Sinn dieses Wortes. Die Zuteilung kann erfolgen innerhalb und von seiten der festen großen Gemeinschaften des States und der Kirche, oder von seiten mehr frei entstandener und fließender Gemeinschaften, freier Vereine u. s. w., wie sie z. B. für äußere und innere Mission bestehen. Der Inhalt des einem zuzuteilenden Tätigkeitskreises wird durch objektive Ordnungen bestimmt und vorgezeichnet sein. Die Übernahme desselben aber erfolgt frei durch die einzelnen. Und hier ist nun der Ort, zur treuen Übung des frei Übernommenen, in der ein warer Christ seinem Gott zu dienen und ihn zu ehren entschlossen ist, auch durch förmliche heilige Zusage sich zu verbinden.

Vermöge individuellen sittlichen Bedürfnisses und Triebes kann ein einzelner auch rein von sich selbst aus und one dass man ihm irgend ein Gesetz dafür geben könnte, sich gewisse Weisen sittlichen Verhaltens vorschreiben: dass er dies oder jenes regelmäßig zu seiner Erbauung oder Selbsterziehung tun, dass er irgendwelcher Dinge, die ihm sittliche Gefar bringen möchten, sich streng enthal-

Digitized by Google

ten wolle u. ſ. w. Je nach Bedürfnis, Lage und Gabe mag er ſo auch ſich entſchließen, aus den in 1 Kor. 7 bezeichneten Motiven auf's eheliche Leben zu verzichten. Sollten nun nicht auch feſte Vorſätze dieſer Art zu einer Angelobung an Gott werden?

Das gleiche gilt vom Entſchluſs zu einzelnen beſonderen ſittlichen Akten, zu denen ein Chriſt durch ein beſonderes lebhaftes Gefül des Dankes und der Freude, durch beſondere ſittlich religiöſe Begeiſterung ſich angetrieben fült: zu Opfern der Woltätigkeit nach Hebr. 13, 16, zu reichen Gaben für frommen Kultus, die man wol ſchon jenem Koſtenaufwand der ihren Herrn ſalbenden Maria verglichen hat, und zu anderem änlichem. Und auch das iſt, wie ſchon oben bemerkt wurde, nicht ausgeſchloſſen, daſs ein derartiger Vorſatz eventuell gefaſst und fixirt werde, nämlich für den Fall einer erbetenen beſonderen Hilfe, Rettung, Segnung, mit der dann das zu Leiſtende auch in innerem Zuſammenhang wird ſtehen müſſen und durch die es dem frommen Subjekt vielleicht überhaupt erſt möglich werden wird. Wird ein ſolcher Vorſatz Gott vorgetragen, ſo muſs dies, wie geſagt, nicht notwendig (wie Rothe, Theol. Ethik § 882, vorausſetzt) in dem Sinne geſchehen, als ob man Gott etwas abkaufen wollte. Vgl. J. C. v. Hofmann, Theol. Ethik, S. 141.

Allein auf Gelübde in jenem engeren oder, wenn man will, eigentlichen Sinn kommen wir auch hiemit nicht. Denn ſo weit wir die ſoeben erwänten ſpeziellen Gelöbniſſe als Akte chriſtlicher Sittlichkeit anerkennen, darf man nicht meinen, mit ihnen etwas in dem Sinn frei zu übernehmen, als ob dasſelbe nicht zugleich Pflicht oder wir dazu ſchon vor dem Geloben innerlich verbunden wären.

Jenen beſonderen Beruf in der Welt haben wir ja doch in der Weiſe mit freier Selbſtbeſtimmung zu erwälen und zu ergreifen, daſs wir aus den uns verliehenen Gaben und aus den Verhältniſſen, in die Gottes Fügung uns geſtellt hat, erſehen, was in dieſer Beziehung Gottes Wille für uns ſei. Und indem wir den Beruf, ſolchen Weiſungen gehorſam, übernehmen, ſind wir hiemit auch ſchon zu derjenigen treuen Ausübung im einzelnen verpflichtet, die wir im Amtsgelübde verſprechen. Dabei gilt der feierliche Akt des Verſprechens weſentlich der Gemeinſchaft, die uns Aufgaben anvertraut und verſichert ſein muſs, daſs wir ſie mit vollem Bewuſstſein unſerer Verantwortung vor Gott auf uns nehmen. Und auch mit Bezug auf jene individuellen Akte der Selbſtzucht, der Tugendübung oder des Dankes gegen Gott wird ein tief gewiſſenhafter Chriſt, wenn er innerlich ſich getrieben fült, ſie zum Gegenſtand eines möglichſt feſten Entſchluſſes für ſich zu machen, immer ſich ſagen müſſen, daſs er, wenn er es nicht täte, einem höheren Trieb und Zug oder einer richtigen Einſicht in das, was für ihn ſittlich gut ſei, und hiemit einem individuell auf ihn bezüglichen göttlichen Willen widerſtreben würde und daſs dem, der da Gutes zu tun wiſſe und nicht tue, dies Sünde ſei (Jak. 4, 17); natürlich folgt übrigens daraus noch nicht (wie Fuchs in Wetzers und Weltes kathol. Kirchenlexikon, Art. „Gelübde" folgert), daſs jede ſolche Sünde ſchon die Strafe der Verdammnis mit ſich füren müſste. So gilt denn auch von ſolchen ſpeziellen Gelübden eines Chriſten, daſs ihr Inhalt ſchon involvirt iſt im allgemeinen Gelübde oder Taufgelübde oder darin, daſs man Gott völlig ſich hingibt und ihn von ganzer Seele und aus allen Kräften lieben will.

Wärend aber dieſes Gelübde mit ſeinem allgemeinen und fundamentalen Gehalt immer und überall unbedingte Geltung behaupten und den einzelnen Chriſten auch zu ſeinen individuellen frommen Vorſätzen füren muſs, folgt nun für die ſpeziellen Entſchlüſſe und Gelübde aus der Abhängigkeit ihres Inhalts von individuellen und wandelbaren Vorausſetzungen, daſs ſie von einem warhaft beſonnenen Chriſten immer nur bedingterweiſe feſtgeſtellt und ausgeſprochen werden können. Wer, vor Gott gelobend, ein Amt in einer Gemeinſchaft übernimmt, kann es ſelbſtverſtändlich nur übernehmen für ſo lang als ihm die geiſtigen und leiblichen Kräfte dafür verbleiben und Änderungen in den Umſtänden und den Verhältniſſen der Gemeinſchaft nicht auch eine Änderung in den ihr zu leiſtenden Dienſten erfordern. Und abhängig von ſubjektiven und objektiven, inneren und äußeren Bedingungen iſt auch alles jenes Tun und Verhalten, zu dem der ein-

zelne ganz frei von sich aus sich entschließen und verbinden mag. Einer objektiven, etwa von der Dankbarkeit gegen Gott hervorgebrachten Leistung, zu der er jetzt sich gedrungen fült, könnte doch unversehens und unverkennbar eine noch dringendere Aufgabe, etwa eine Pflicht der Liebe gegen Notleidende, durch Gottes Fügung an ihn gewiesene Brüder entgegentreten: er darf sich die Möglichkeit, einer solchen nachzukommen, nicht im voraus durch unbedingtes Geloben jener Leistung abschneiden. Oder man will sich bestimmte Übungen der Selbstzucht fest vorsetzen: aber die inneren Dispositionen, vermöge deren sie für uns jetzt ratsam sind, können sich ändern, und es können anderweitige unabweisbare Bedürfnisse und Pflichten eintreten, neben deren Erfüllung jene nicht mehr möglich sind. Gewiss lassen sich auch für einen evangelischen Christen fort und fort Fälle denken, in welchen nach 1 Kor. 7 ein Entschluss, ehelos zu bleiben, gefasst werden kann und soll; aber um dies unbedingt geloben zu können, müsste er unbedingt dessen gewiss sein, dass er in keine Lebensstellung mehr von Gott gefürt werden wird, in der er doch besser verheiratet als unverheiratet den göttlichen Zwecken dienen könnte, und vor allem dessen, dass jenes sonderliche Charisma, von dem dort Paulus redet, ihm unwandelbar verbleiben werde. Denn eine Gewissheit, dass es Gott (wie Fuchs a. a. O. sagt) jedem, der ihn darum bitte, verleihen oder erhalten werde, haben wir keineswegs; und ganz anders verhält sichs in dieser Hinsicht mit einem, der mit den sittlichen Gefaren eines ehelosen Lebens vermöge göttlicher Fügung kämpfen muss und darunter Gott anruft und einem, der nach eigener Wal sich auf lebenslang in sie hineinzubegeben beschlossen hat; wo wir Gott versuchen, ist uns Erhörung nicht verheißen. Änliches ist, namentlich was die Wandelbarkeit physischen und sittlichen Bedürfnisses betrifft, auch über Gelöbnisse neuerer Enthaltsamkeitsvereine zu völligem Verzicht auf gewisse Getränke zu bemerken.

Was endlich wider die ausdrückliche Zusage an Gott anbelangt, zu welcher die frommen Vorsätze in den Gelübden erhoben werden, so könnte man ihr besonders mit Bezug auf diese speziellen Entschlüsse jenen Wert beilegen, dass durch sie die Ausfürung derselben gesichert werde, wärend sonst gerade bei diesen, deren Inhalt dem Subjekt nicht schon vermöge der allgemeinen Christenpflicht oder des allgemeinen Sittengesetzes feststehe, der anfangs gute, begeisterte Wille besonders leicht schwankend werde. Speziell auf sie gehen die oben erwänten Sätze Palmers. Änlich redet davon unter den Reformatoren Calvin (a. a. O. § 4. 5): das gegebene Versprechen soll einen heilsamen Zwang mit sich bringen. Aber dass die Akte echt christlicher Frömmigkeit aus freiem Kindesgeist und Liebe zu Gott, nicht aus Zwang hervorgehen sollen, das gilt ja doch nicht bloß für den ersten Entschluss zu ihnen, sondern auch für ihren ganzen Verlauf. Man will so (vgl. Calvin) dem Versprechen und Zwang wenigstens pädagogische Bedeutung für noch schwache, unreife Christen beilegen. Aber wird dann nicht statt des Motives, das in der inneren sittlichen Güte und Gottgefälligkeit des angelobten Objektes liegen sollte, der Gedanke an die formelle Verbindlichkeit von Zusagen in unklarer und unrichtiger Weise zum entscheidenden Motiv gemacht, und ist es pädagogisch, werdende Christen zuerst in eine solche Unklarheit oder gar Verirrung hineinzufüren? Wie groß muss ferner gerade für sie die Gefar und Pein des Gewissens werden, wenn sie trotz des selbsterwälten Zwanges mit ihren Vorsätzen zu Fall kommen und dann zu dem Vorwurf, dass sie jenem Guten nicht treu geblieben, einen noch schwereren darüber, dass sie Gott ihr Wort gebrochen, sich machen. Sehr gut erinnert daran auch der Katholik Hirscher in seiner „christl. Moral", obgleich er wenigstens Gelübden für bestimmte Zeit jenen pädagogischen Wert doch beläßt. Unter den neueren evangelischen Ethikern vgl. besonders Harleß und (speziell gegen Gelübde jener Mäßigkeitsvereine) Wuttke.

Wenn man dies alles festhält — dass auch der Inhalt der speziellen Gelübde nicht eine über die individuelle Pflicht hinausgehende Leistung sein kann, dass das Geloben immer ein bedingungsweises sein muss und dass die förmliche Zusage an Gott nicht den Wert eines warhaft sittlichen Zwangsmittels hat und dagegen leicht sittliche Gefar bringt, so wird das natürliche Ergebnis sein, dass,

Digitized by Google

wie ja auch die Erfarung des evangelisch-christlichen Lebens zeigt, nur noch selten und in außerordentlichen Fällen solche spezielle und förmliche Gelübde getan werden. Sie haben Sinn und Berechtigung als Ausdruck außerordentlicher und eigentümlicher innerer Bewegung und Erregung. Im allgemeinen aber wird es weit richtiger sein, auch solche spezielle Vorsätze und Entschlüsse vielmehr nur mit Danksagung und mit Bitte um Gottes Beistand zu würdigen Früchten des Dankes und der Liebe, als mit förmlicher Angelobung vor Gott zu bringen.

Diese Entschlüsse und Gelöbnisse müssen ferner mit der Beurteilung aller der sie bedingenden Umstände so ganz Sache des individuellen Gefüles, Triebes und Gewissens bleiben, dass sie Gegenstand kirchlicher Gesetze oder disziplinarischer kirchlicher Maßregeln nicht werden dürfen. Nur in vertrauter und zarter seelsorgerlicher Weise kann nach evangelischer Auffassung der Träger des kirchlichen Amtes mit ihnen zu tun bekommen. — Unklar und unhaltbar ist bei Rothe (Ethik § 882) die Idee von Gelübden, wie etwa Gelübden des Verzichtes auf geistiges Getränk, bei welchen als das Subjekt, dem sie geleistet werden, die Kirche und nicht Gott zu nehmen sei: auch die Kirche hat einer Pflicht, deren ein Christ vor Gott sich bewusst sein soll, nicht noch ein solches besonderes Bindemittel beizufügen; vgl. auch Nitzsch a. a. O.: „die Kirche hat über den asketischen Zeitgebrauch, dessen sich ein evangelischer Christ in geistlicher Klugheit befleißigen soll, niemals zu bestimmen".

Vollends muss jeder statliche Zwang zur Aufrechthaltung eines Gelübdes abgewiesen werden, so wie in Gesetzgebung katholischer Länder, dem kanonischen Recht entsprechend, denen, welche das solenne Keuschheitsgelübde abgelegt haben, die Möglichkeit der Ehe für immer versagt wird. Unglaublich wird jedem Evangelischen die noch in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1874 (S. 478 f.) von Dr. Schönen vorgetragene Äußerung klingen, dass durch eine völlige Unfähigkeit zur Ehe, Vermögenserwerbung und Selbständigkeit des Willens, welche ein feierliches und namentlich auch vom Stat anerkanntes Gelübde für immer bewirke, der im Christen noch übrigen unordentlichen Begierde aller Brennstoff entzogen sei. Dagegen denken wir mit Hirscher an das „Nitimur in vetitum" und an den Ersatz, welchen die entbrannte Begierde für die ihr unmöglich gemachte Ehe reichlich zu finden weiß.

Eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob materielle Leistungen, die der Kirche oder sonst einem Institut oder einer Person in der Form eines an Gott gerichteten Gelübdes versprochen worden sind, eben auf Grund des dem anderen Teil gegebenen und von ihm acceptirten Versprechens durch ein Rechtsgesetz erzwungen werden sollen. Sie ist mit Bezug auf solche Versprechen einfach so zu beantworten, wie mit Bezug auf irgend welche andere, die einer wirklichen oder juristischen Person gemacht sind. Die Verbindlichkeit die einer dabei Gott selbst gegenüber auf sich genommen hat, ist auch hier seinem eigenen Gewissen zu überlassen. So urteilt denn auch unsere ganze neuere Gesetzgebung.

Im Gegensatz aber gegen die gesamte evangelische Auffassung des Sittlichen, aus der diese Konsequenzen für die Gelübde sich ergeben, will nun der Katholizismus von demjenigen sittlich Guten, zu welchem die Christen und jeder einzelne durch Gottes Gesetz und ihren individuellen Beruf verpflichtet seien, ein anderes und höheres unterscheiden, das nicht Sache göttlichen Gebotes oder sittlicher Forderung, sondern nur Gegenstand eines evangelischen Rates sei, — eines Rates, dessen Nichtbefolgung keine Sünde und Schuld in sich schließe, dessen Befolgung aber besonderes Verdienst und höhere Vollkommenheit mit sich bringe. Darin, dass eine Leistung dieser Art Gotte versprochen wird, besteht das eigentliche oder im engeren Sinn so genannte Gelübde. Der Begriff hängt also auf's engste zusammen mit dem der consilia evangelica und opera supererogationis, bestimmter noch, nach der katholischen Schuldefinition, mit dem eines bonum melius. Das Gelübde wird nämlich seit dem Lombarden (der übrigens neben dieses Gelübde als votum singulare noch das in der Taufe übernommene votum commune stellt) bis auf die Gegenwart definirt als ein Gotte freiwillig abgelegtes Versprechen eines bonum melius (vgl. z. B. Fuchs a. a. O., Gury compend. theol. moral.:

promissio deliberata Deo facta de bono meliori). Klassisch ist dafür die Ausführung des Thomas von Aquin (Summa II, 2, qu. 88): das Gelübde im eigentlichen Sinn (im Unterschied von dem zur Seligkeit nötigen Taufgelübde) fit de bono meliori; dicitur melius bonum, quod ad supererogationem pertinet; ebendamit ist das Gelübde seinem Wesen nach ein freiwilliges, indem es weder unter eine necessitas absoluta noch unter necessitas finis (Notwendigkeit zum Heile) fällt. Das bonum melius erscheint hier der Sache nach identisch mit dem opus supererogatorium (Thomas sagt, es sei ein größeres Gutes im Vergleich mit dem zum Heil notwendigen). Nach genauerer Bestimmung indessen handelt es sich beim bonum melius um Tugendleistungen eigentümlicher Art, wärend ein opus supererogatorium auch schon dann geübt wird, wenn man in etwas Vorgeschriebenem (z. B. im Almosengeben) mehr tut, als zu tun vorgeschrieben ist (vgl. hiezu Linsenmann, Tüb. theol. Quartalschrift 1872, S. 25 ff.). Das Gebiet des bonum melius ist das der gewönlich so genannten guten Ratschläge, der Armut, des Gehorsams und vornehmlich der Keuschheit; der Ausdruck stützt sich auf das „bene facit — melius facit" 1 Kor. 7, 37 f. (vgl. auch Trident. Sess. 24 Can. 10: esse melius — manere in virginitate). Der Nutzen davon, dass man ein solches Besseres nicht bloß sich vorsetze und vollbringe, sondern gelobe, wird von Thomas wie den modernen Verteidigern des Gelobens darein gesetzt, dass wir vovendo voluntatem nostram immobiliter confirmamus ad id quod expedit. Er meint, die hiemit für den Willen eintretende Nötigung mit der Festigkeit des Willens der Seligen, ja mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, wodurch Freiheit nicht aufgehoben sei, vergleichen zu dürfen. Dass Gott einen fröhlichen Geber lieb habe, die Gelobenden aber manchmal traurig und zwangsweise das Gelobte tun, weiß er, sieht aber darin keinen Grund gegen das Geloben. Gut und verdienstlich ist ihm dieses auch schon deshalb, weil es selbst durch Gottes Wort „Vovete" etc. (Ps. 76, 12) angeraten werde. Auf den Einwand, dass das Geloben sogar verderblich werden, zu einem gefärlichen Fall füren könne, hat er die Antwort: man könne auch beim Reiten vom Pferd fallen und deswegen sei doch das Reiten etwas Gutes und Nützliches.

Den Gegenständen nach unterscheidet der Katholizismus zwischen vota personalia und realia (wie namentlich Gaben an fromme Anstalten). Immer aber nehmen jene persönlichen Leistungen die erste Stelle für die katholische Ethik ein und unter ihnen (zu denen weiter auch Wallfarten, bestimmte Gebetsübungen, Enthaltung vom Spiel u. s. w. gehören) jene Enthaltung oder negative Askese mit Bezug auf eheliches Leben, Eigentum, Geltendmachen des persönlichen Willens, womit Gott ein höchstes dreifaches Opfer dargebracht werde. Ein Gelübde kann ferner für bestimmte Zeit oder fürs ganze Leben geleistet werden. Der krönende Gipfelpunkt der Hingabe an Gott tut sich aber, wie Fuchs a. a. O. sagt, erst im lebenslänglichen Gelübde jenes dreifachen Opfers auf, wie es beim Eintritt in einen von der Kirche bestätigten Orden oder in den status religiosus abgelegt wird. Speziell hierauf bezieht sich auch der Begriff des votum solemne, das feierlich vor der Kirche abgelegt und von ihr acceptirt wird, im Unterschied vom votum simplex (so seit Gratian genannt, beim Lombarden „votum privatum"). Die eigentliche Solemnität und Solemnisation nach dem heutzutag herrschenden Sinne des Wortes findet nämlich eben nur bei jenen Ordensgelübden statt (darüber, worin sie eigentlich bestehe, vgl. Schönen a. a. O.; die Auffassung des Thomas, der ihr Wesen in der mit dem Eintritt in den neuen Stand verbundenen Konsekration und Benediktion sieht, ist nicht die kirchliche geworden; Gury redet einfach von acceptio ecclesiae, Fuchs von kirchlicher Approbation und Sanktion des Gelübdes; — im Jesuitenorden haben diejenigen Mitglieder, welche kein feierliches Gelübde ablegen, sondern die drei Mönchsgelübde soli Deo leisten, nach päpstlicher Entscheidung dennoch am Stande der religiosi teil).

Gelübde und Ordensleben haben ältere katholische, namentlich jesuitische Gelehrte schon bei den Aposteln und bei der jerusalemischen Muttergemeinde, nämlich in ihrer Gütergemeinschaft, finden wollen (vgl. bei Schönen a. a. O.). Gegenwärtig ist dies wenigstens von deutschen Theologen wol allgemein aufgegeben

Digitized by Google

und wird nur das Gelübde des Paulus Apostelg. 18 als apostolischer Vorgang festgehalten.

Zurückzuverfolgen aber sind christliche Gelübde im angegebenen Sinne freiwilliger Zusagen one Zweifel so weit als die Annahme von opera supererogationis und diese ist schon im Pastor Hermä (Sim. V, 3) nicht zu verkennen. Entschluss und so auch Gelübde lebenslänglicher Keuschheit kommt vor allem beim weiblichen Geschlecht auf (παρθένοι schon in den apostolischen Konstitutionen III, 2 IV, 14. Ignat. ad Polyc. 5). Für die weitere Entwickelung ist die ganze Geschichte der christlichen Askese und des Mönchtums zu vergleichen.

Zu jener Anschauung von den opera supererogatoria, auf welche das Gelübdewesen sich stützt, kam dann das gesetzlich organisirte Kirchentum, das es in seine disziplinarische Obhut nahm, pflegte, regelte, auf Festhalten an den Gelübden drang. In ihre Jurisdiktion hat so die katholische Kirche auch die vota simplicia gezogen. Sie hat das Urteil auch über die Gültigkeit der Gelübde und über etwaige Umwandlung und Aufhebung derselben (in fünf Fällen kann Dispensation gegenwärtig nur durch den Papst erfolgen, sonst durch die Bischöfe). Gelübde, durch welche die Rechte dritter Personen verletzt würden, will die Kirche nicht genehmigen, so auch nicht Gelübde unmündiger Kinder one Einwilligung der Eltern (zu den kirchenrechtlichen Bestimmungen und ihrer Geschichte vgl. neben den Schriften über Kirchenrecht namentlich auch die eingehenden Notizen des Art. „Gelübde" von Jäger in der 1. Aufl. dieser Encykl.). Zwang, damit das Gelübde erfüllt werde, wurde von seiten der Kirche namentlich mit Bezug auf die Mönchsgelübde angewandt: dazu wurde die Polizei und Gewalt des Stats in Anspruch genommen.

Die besonders durch Thomas vorgetragene Auffassung und Würdigung der Gelübde, speziell der Mönchsgelübde hat Joh. von Goch (De libertate Christiana und Dialogus, vgl. Ullmann, Reformatoren v. d. Reformation, Bd. 1) hauptsächlich mit Berufung darauf angegriffen, dass das Gelübde als Akt von oben her empfangener Gnade anzusehen sei, dass aber dann Gelübde, die, wie so oft die der Mönche, aus etwas ganz anderem als aus Bewegungen der Gnade hervorgehen, nicht für gültig gelten dürften, ferner dass die Gnade durch ein Gelübde in den Willen eines Gelobenden nicht mehr als im Willen eines one Gelübde frei sich Darbringenden setzen könne, dass das Gelübde auch keineswegs besondere Befestigung im Guten gewäre. Seine Deduktion bewegt sich selbst noch ganz in scholastischen Formen.

In der Reformation ging Luther zuerst davon aus, dass alle Gelübde hinter dem einen, allumfassenden Taufgelübde zurücktreten müssen, die gegenwärtig üblichen Gelübde aber den aus diesem hervorgehenden Pflichten Eintrag zu tun pflegen. Für Freiheit der Mönche von der Verbindlichkeit ihrer Gelübde trat zuerst Karlstadt ein. Seine und Melanchthons Gründe dafür, wie namentlich den, dass man dieselben gar nicht zu erfüllen vermöge, fand Luther unzureichend. Dagegen ging er selbst ihnen an die Wurzel: sie seien nicht bloß ungültig, sondern sündhaft und götzendienerisch vermöge der selbstgerechten, knechtischen, glaubenslosen Gesinnung, in der sie getan seien (vgl. meine Darstellung in „Luthers Theologie" B. 1 u. 2 und „M. Luther, Sein Leben und seine Schriften" Bd. 1).

Besondere Gelübde in demjenigen Sinn, in welchem sie nach der oben gegebenen Ausfürung bei evangelischer Erkenntnis und Gesinnung eine Stelle haben, hat dann auch Luther nicht ausgeschlossen. Nirgends jedoch legt er ihnen solchen pädagogischen Wert bei, wie unter den Reformatoren Calvin und wie dann auch lutherische Theologen.

Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen (wie in der lutherischen die Augsb. Konfession, Apologie, Schmalk. Art.) wenden sich speziell gegen Wert und Geltung der Mönchsgelübde.

In betreff der neueren, speziell der deutschen evangelischen Ethiker ist schon oben erwänt worden, wie einzelne an jenem pädagogischen Nutzen festhalten wollen, den der durchs Geloben hergestellte innere Zwang wenigstens für eine niedrigere Stufe christlicher Sittlichkeit habe. Bei Palmer übrigens geht (Moral

S. 282) der Gedanke an ein Gott zu leistendes Gelübde unvermerkt in den, dass ich „mir selbst etwas geloben" möge, über. A. v. Öttingen (Christl. Sittenlehre, S. 632) lässt Gelübde im Sinne freiwilliger, außer dem selbstverständlichen Pflichtenkreis liegender Leistungen als sonderliche Mittel des christlichen Heiligungskampfes unter der Voraussetzung gelten, dass man in ihnen eben nur Mittel individueller geistlicher Selbstzucht sehe, redet aber dabei bloß von der „Form des guten Vorsatzes", nicht vom eigentlichen Geloben.

Dass im Katholizismus neben der oben gezeichneten herrschenden Theorie auch nach einem Hirscher noch ein Streben nach tieferer und freierer, ethischer Auffassung bei allem Streben, den Wert der besonderen Gelübde und Mönchsgelübde zu rechtfertigen, sich erhalten hat, ist namentlich aus der oben zitirten Abhandlung Linsenmanns zu ersehen; sie erkennt an, dass die Vorstellung des opus supererogatorium wenigstens „etwas unadäquates" habe; von Zwang soll nach ihr bei Erfüllung des Gelübdes gar nicht die Rede sein. **J. Köstlin.**

Gemara, s. Talmud.

Gemeinde, kirchliche (ecclesia, congregatio fidelium) ist im weitesten Sinne die Gemeinschaft aller gläubigen Christen; im engeren wird die der Angehörigen einer Konfessionskirche, Landeskirche, Provinzialkirche, eines Superintendenturkreises so genannt, z. B. Provinzialgemeinde, Kreisgemeinde. Ohne weiteren Zusatz aber bedeutet der Ausdruck regelmäßig die Ortsgemeinde, und allein von ihr soll an dieser Stelle gehandelt werden.

Über die Einzelgemeinden der ältesten Kirche wissen wir aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen, dass sie ähnlich der damaligen jüdischen Synagoge gestaltet und wie sie von Ältesten (Presbytern, Bischöfen) geleitet waren, dass diese die Wort- und Sakramentsverwaltung seelsorgerisch und kein Ärgernis duldend, in der Gemeinde handhabten, in der Armenpflege unterstützt von Diakonen, von denen auch beim Gottesdienste Hilfeleistung übernommen ward, endlich dass diese ältesten Gemeinden sich an Erhaltung, Ausgestaltung und Wirksamkeit solcher Einrichtungen in mancherlei Rücksicht aktiv beteiligten. Vergl. die Art. Kirchenverfassung, Geistliche, Bistum, Presbyter, Diakonen.

Indem sich dann aber die Idee des Meßopfers und heilvermittelnden Priestertums, sowie des demgemäßen wesentlichen Unterschiedes zwischen Klerus und Laienschaft entwickelte (s. d. Art. Geistliche), infolge dessen die Laienschaft zum passiven Gegenstande der klerikalen Arbeit ward, blieb für deren selbständige Beteiligung am Gemeindeleben kein Raum mehr. Der Papst ist nach den Grundgedanken der seit Gregor VII. sich vollendenden vorreformatorischen Kirchengestalt als Stellvertreter Christi Seelsorger der Welt; er ordnet als seine Stellvertreter je für einen geographischen Bezirk, Diözese, die Bischöfe; jeder Bischof ordnet als die seinen je für einen solchen Unterbezirk, Parochie, die Pfarrer (s. den Art. Pfarrer) ab. Die christliche Bewonerschaft eines solchen Parochialbezirkes, dadurch untereinander kirchlich verbunden, dass sie der Seelsorge eines Pfarrers unterstellt und mit ihren geistlichen Bedürfnissen daher regelmäßig allein an diesen gewiesen ist, bildet die Parochialgemeinde. Sie hat dem entsprechend ein gemeinsames Interesse daran, dass das Vermögen der kirchlichen Lokalstiftung, aus welcher die Ausgaben für die Subsistenz jenes Pfarrers und seiner Gehilfen, sowie für die gemeinschaftlichen Gottesdienste bestritten werden, redlich und zweckmäßig verwaltet sei. Diesem Interesse wird im vorreformatorischen Kirchenrechte dadurch Rechnung getragen, dass man aus den Parochianen hervorgegangene sog. Kirchenväter oder Kastenleute (patrini) an der Verwaltung Anteil nehmen lässt; sie können jedoch kaum als Gemeindevertreter bezeichnet werden; denn sie werden regelmäßig nicht von den Parochianen, sondern von den Kirchenoberen gewält (s. d. Art. Kirchenrat). Nur infolge von Privilegien und Gewonheiten kam als vereinzelte Ausnahme größere Selbständigkeit der Gemeinde, die dann selbst bis zum Rechte der Pfarrwal gehen konnte, vor. In der Regel war die Gemeinde lediglich grex pastori adunatus, und für ihr Verhältnis die Anschauung entscheidet, welche in folgenden Sätzen des Corpus Juris Canonici ausgesprochen wird:

c. 2. X. de judiciis (2, 1): Decrevimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non praesumant, c. 2. § 1 de haeret. et VI (5, 2): Inhibemus — —, ne cuiquam laicae personae liceat . . . de fide catholica disputare, c.12. X. de rebus eccles. non alienandis (3, 13): laici . . ., quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi.

Die reformatorische Kirche, lutherische wie reformirte, stellte die Gemeinden grundsätzlich anders. Beide, indem sie die mittlerische Stellung des Priestertums und deren Konsequenzen verwerfen, betonen die christliche Selbstverantwortlichkeit jedes Einzelnen, legen ihm als Glaubenspflicht auf, an seinem Teile zu sorgen, dass richtige Wort- und Sakramentsverwaltung weder untergehe, noch mangle, und lehren demgemäß, dass die Gemeinden göttlichen Befehl haben, von falschen Lehren sich abzuwenden, und im Falle das Kirchenregiment für genügendes Vorhandensein eines richtig amtirenden Lehramtes nicht Sorge trägt, ihrerseits dafür zu sorgen.

Die lutherische Kirche vindizirt demgemäß den Gemeindegliedern als solchen die Befugnis, nicht nur an Synoden und Kirchengerichten teilzunehmen, wenn sie dazu geeignet sind, sondern auch ihren unrichtig lehrenden oder lebenden Pfarrer zu vermanen, bezw. zu verklagen, fordert für die Gemeinde das Recht, mindestens insoweit, als sie aus kanonischen Gründen ablehnen kann (sog. votum negativum), bei Bestellung ihres Pfarrers mitzuwirken, nicht minder die Verwaltung des lokalen kirchlichen Stiftungsvermögen teilnehmend zu kontroliren, womit zusammenhängt, dass sie vom Kirchenregimente, bevor dasselbe ihre Verfassungseinrichtungen verändert, gehört werden muss, endlich das Recht eines schriftgemäßen Anteils am Kirchenzuchtsverfaren. Für die Handhabung dieser Gemeinderechte aber wurde zwar nicht von den Reformatoren selbst, aber wenigstens von ihren Schülern, z. B. von Erasmus Sarcerius († 1559), sowie im 17. Jarhundert von den Rostocker Theologen Johann Quistorp (1659) und Th. Großgebauer (1661), welche hierin Ph. Jer. Speners Vorläufer waren, die Organisirung von Kirchenvorständen oder Ältestenkollegien als kirchliches Bedürfnis geltend gemacht, und hin und wider sind dergleichen Einrichtungen auch entstanden. Allein innerhalb der deutsch-landeskirchlichen Entwickelung hatten sie keinen rechten Platz, und kamen dadurch, wie die Gemeinderechte selbst, nicht zum Gedeihen. Die deutsche evangelische Landeskirche beruht auf dem Gedanken, es sei landesobrigkeitliche Pflicht, andere als richtige Gottesverehrung im Lande nicht zu dulden, in diese Kirche der reinen Lehre aber die Untertanen von obrigkeitswegen hinein zu erziehen. Aus diesem Gesichtspunkte fürten die Landesherrschaften die Reformation ein, indem sie die vorhandenen Parochieen und Parochialgemeinden bestehen ließen und nur die Pfarrer zu reiner Lehre und entsprechendem Leben anhielten. War also vorher die Gemeinde der Gegenstand der seelsorgerisch heilvermittelnden priesterlichen Tätigkeit gewesen, so wurde sie jetzt Gegenstand der seelsorgerisch erziehenden pfarramtlichen Tätigkeit. Wesentlich nur Objekt blieb sie im einen wie im anderen Falle: für ihre aktive Beteiligung an jener Erziehung fehlte das konstitutionelle Motiv, und je mehr das Kirchenregiment im Laufe der Zeit seine reformatorische Bedingtheit beiseite setzte und überwiegend politisch verfur, umsomehr verkümmerten auch die einzelnen in der Reformationszeit für die Gemeinden in Anspruch genommenen Rechte. S. über diese lutherische Gestaltung des Gemeindelebens Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes (1869), S. 156 folg. und daselbst die näheren Nachweisungen aus Quellen und Litteratur.

Die reformirte Kirche gab den Gemeinden eine bedeutendere Entwickelung. Zwar die zwinglianische befolgte im wesentlichen gleiche Grundsätze, wie die lutherische Kirche, und nur der Umstand, dass sie auf republikanischem und hinsichtlich der Pfarrwalen schon früher teilweise privilegirtem Schweizerboden sich ausgestaltete, begründete eine um etwas modifizirte Auffassung. Dagegen Calvin, in seiner Jugend unter dem Eindrucke erwachsen, dass in Frankreich, wo die evangelische Kirche vom State verfolgt ward, ihre landeskirchliche Gestaltung als öffentliche Einrichtung und das damit zusammenhängende landesherrliche Kirchenregiment unmöglich und für die äußere Kirchengestalt nur die des sich selbst re-

renden Vereines gegeben sei, lehrte als göttliche Ordnung die Trennung zwischen Stat und Kirche und das kirchliche Selbstregiment, und ging hierbei von der Annahme aus, die Einrichtung hierfür sei der lokalen Einzelgemeinde schon in der Offenbarung vorgeschrieben. Nach dieser Vorschrift bedürfe sie, um sich als Gemeinde einzurichten (dresser forme d'Eglise), eines Kirchenvorstandes (Presbyterium, consistoire), dessen Mitglieder sämtlich seelsorgende Träger des Lehramtes, wenn auch nicht alle Wort- und Sakramentsverwalter, seien, denn es gebe zweierlei Presbyter, lehrende, d. i. Pastoren, und regierende. Kirchliche Zucht und Bann aber übe das Ältestenkollegium unter Aufsicht und passiver Assistenz der ganzen Gemeinde als Gesamtheit, und habe solchergestalt auch den Pastor unter sich. Für die Armenpflege sorgen besondere Diakonen. Diese Gedanken wurden zwar nicht in Genf, wo Calvin vielmehr eine Transaktion mit zwinglischen Anschauungen eingehen musste, wol aber und unter seiner beratenden Leitung seit 1555 in Frankreich zur Durchfürung gebracht, dehnten sich von da in die spanischen Niederlande aus, und gelangten, als von den infolge der dortigen Verfolgungen Auswandernden sog. Fremdenkirchen (ecclesiae peregrinorum) in Deutschland gegründet wurden, auch in diesen zur Geltung. Namentlich geschah dies in den in einer Hand befindlichen Herzogtümern Jülich, Cleve, Berg und Grafschaften Mark und Brandenburg, wo, weil bis 1609 die Landesherrschaft katholisch war und in Jülich und Berg auch katholisch blieb, die evangelische Kirche des Landes gleichfalls nicht hatte zur Landeseinrichtung nach Art der sonstigen deutsch-evangelischen Landeskirchen werden können. Hier dehnten sich die Gemeindeeinrichtungen der dort entstandenen Fremdenkirchen allmählich auch auf diejenigen teils reformirten, teils lutherischen Gemeinden aus, die schon vorher im Lande vorhanden gewesen waren. S. die näheren Nachweisungen über diese gesamte Entwickelung bei Mejer a. a. O. S. 191 fg.

War auf solche Art in Gebieten, wo die evangelische Kirche als Vereinskirche zu existiren hatte, eine relative Selbständigkeit und ein entsprechendes vereinskirchliches Selbstregiment auch der Einzelgemeinden mit einer dafür organisirten Gemeindeverfassung ausgebildet worden, so wurde die Ausdehnung dieser Erscheinung auch auf landeskirchliche Gebiete verbreitet durch die dem Fortschritt statlicher Entwickelungen in Deutschland entsprechende statsrichterliche Theorie des Kollegialsystems (s. den Art.), welche aus niederländischer Wurzel entsprungen, in Deutschland besonders durch die hallische Juristen- und Theologenschule Verbreitung fand. Die altlandeskirchliche Anschauung hatte auf der Überzeugung beruht, dass die Landesobrigkeit von ihres gottgegebenen Amtes wegen andern als den einen richtigen Gottesdienst in ihrem Lande nicht dulden dürfe, und hatte auf diese Weise das Kirchenwesen zur Landeseinrichtung gemacht. Als jene Überzeugung aufgegeben, und zuerst in Kurbrandenburg, dann auch anderwärts, infolge politischer Gestaltungen eine Mehrheit von Konfessionskirchen nebeneinander geduldet wurden, konnte jene kirchliche Landeseinrichtung nicht aufrechterhalten werden, hat jedoch andern Einrichtungen nur sehr allmählich Platz gemacht, und besitzt ihre allerdings nicht selten inkonsequenten Verteidiger bis heute. Die Veränderung vollzog sich unter Vermittelung des Kollegialismus, d. i. der Annahme, dass jede Konfessionskirche ein, sei es nicht privilegirter, sei es statlich privilegirter Verein, sei, dass also der Stat in den mehreren Kirchengesellschaften des Landes ebensoviele mit relativer Selbständigkeit im Lande lebende, statlich beaufsichtigte und soviel nötig beschränkte derartige Vereine sich gegenüber habe. Man nahm das one weiteres auch von der bisherigen Landeskirche an, und indem man es auf ihren ganzen Organismus anwendete, unterstellte man, zunächst konstituire jede Parochialgemeinde eine Religionsgesellschaft, sämtliche solche Lokalvereine des Landes aber schließen sich zum Gesamtverein der landeskirchlichen Religionsgesellschaft zusammen: Alles, wodurch dieselbe sich von sonstigen Interessenverbänden unterschied, leitete man ab von statlicher Privilegirung. So ist z. B. die Theorie Gg. Ludw. Böhmers, welche zu Ende vorigen Jarhunderts allgemein und auch im Preußischen Allg. Landrechte angenommen, noch weit in das laufende Jarhundert herein unwidersprochen geherrscht hat.

Digitized by Google

Aus ihr gingen auch, wiewol unter Mitwirkung anderartiger Einflüsse, die heute in der deutschen evangelischen Kirche gültigen Gemeindeordnungen hervor. Indem das Toleranzprinzip bei den deutschen Statsregierungen zu völliger Annahme gelangte, wurde naturgemäß das Bestreben wirksam, der evangelischen Kirche, welche als Vereinskirche behandelt werden sollte, die entsprechende Verfassung zu geben. Daher beginnen in Preußen in demselben Momente, wo man sich entschloss, das evangelische Kirchenregiment als Vereinspolizei zu behandeln, und demgemäß durch die Landespolizeibehörden (Regierungen) verwalten zu lassen, die Maßnahmen zu Ausgestaltung eines presbyterialen und synodalen evangelisch-kirchlichen Selbstregiments (1808). Allerdings wurden dieselben erst durch die Not der Zeit, hierauf lange Jare (1817—1840) durch den Widerstand des Ministers Altenstein gehindert: allein wenigstens im Rheinlande und im evangelischen Westfalen, wo, wie erwänt, von älterer Zeit her Presbyterien bestanden, konnte er auf die Dauer nicht durchdringen, und so entstand noch unter seiner Verwaltung eine die bis dahin dort bestehenden lokalen Unterschiede generalisirend verwischende Gemeindeverfassung, welche in der Kirchenordnung für die evang. Gemeinde der Provinz „Westfalen und der Rheinprovinz" vom 5. März 1835 enthalten ist. Sie organisirt die Parochialgemeinden in der Art, dass die Zubehörigkeit zu ihnen nicht schon durch den Wonsitz allein entschieden, sondern zugleich von einer Aufnahme abhängig gemacht, und dass die so entstehende Personalgemeinde regelmäßig durch ein auf Zeit von ihr gewältes Presbyterium, für die Predigerwal aber und für einige wichtigste Akte der Vermögensverwaltung durch eine gleichfalls gewälte größere Gemeindevertretung repräsentirt wird. Das Maß des durch diese Organe gehandhabten selbständigen Gemeinderegimentes wird im Anschluss an die bisherige Praxis näher in dem Gesetze geordnet. S. über diese Gesamtentwickelung Jacobson, Evang. Kirchenrecht des Preuß. States (Halle 1866), S. 202—266; Bluhme, Codex des rheinischen evang. Kirchenrechts (Elberfeld 1870). Die bis zum J. 1835 sonst in Deutschland eingefürten evangelischen Kirchenvorstände — in Rheinbayern und in Baden seit den Unionen von 1818 und 1821 nach altreformirtem im Lande vorfindlichem Muster, in Hessendarmstadt 1832 mit einem bürgerlich-polizeilichen Elemente, im Anschluss an eine Einrichtung, welche in den beiden Hessen von der Reformation her bestand, im rechtsrheinischen Bayern seit 1834, jedoch bloß vermögensverwaltend, auf Grund der kollegialistischen Annahme, dass die Gemeinde Eigentümerin des Kirchenvermögens sei — hatten für die allgemeine Fortentwickelung keine Bedeutung. Dagegen gab die rheinisch-westfälische Kirchenordnung, als seit dem Jare 1840 auch innerhalb der evang. Kirche selbst eine verbreitete Tendenz auf Gemeindeorganisation und auf Selbstregiment der Gemeinden hervortrat, das allgemeine Vorbild ab, sowol in theoretischen Erörterungen darüber, wie sie auf der Berliner Generalsynode von 1846 stattfanden, als in der praktischen Einfürung dieser Gedanken, wie sie seit den politischen Veränderungen von 1848 allenthalben in der deutschen evangel. Kirche in Aussicht genommen ward und fast allenthalben auch statthatte: in Preußen durch die Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen von 1850. Die übrigen einschlagenden Kirchengesetze s. bei Mejer a. a. O. S. 235 folg., und vollständiger bei Richter-Dove, Kirchenrecht § 161, Not. 8 folg. Vgl. auch Jacobson a. a. O. 266 fg.

Das altreformirte Prinzip war gewesen, dass die Presbyter lebenslang fungirten und wenn einer derselben starb, das Kollegium durch Kooptation ergänzt wurde. Die rheinbayerische und die badische Ordnung von 1818 und 1821 hielten dies noch fest, die neueren haben es durchgehends und auch in Baden und Bayern aufgehoben. Die Kirchenvorstände werden jetzt allgemein auf Zeit gewält; doch sind die abtretenden gewönlich wider wälbar. Auch eine in der preußischen Gemeindeordnung von 1850 aufgenommene abgeschwächte Gestalt des Kooptationsrechtes, die in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung nicht enthalten war und vermöge deren die Kirchenvorsteher zwar gewält werden sollten, aber aus einer vom Gemeindekirchenrate aufgestellten Vorschlagsliste hat sich weder anderwärts geltend machen, noch auf die Dauer behaupten können, ist vielmehr durch

die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ von 1873 wider abgeschafft.— Die aktive Gemeinde besteht, nach den jetzt geltenden deutsch-evangelischen Gemeindeordnungen aus den selbständigen Männern der Gemeinde, die ein gewisses Alter erreicht und ihre Unbescholtenheit nicht verloren haben. Die Selbständigkeit wird häufig negativ bestimmt: kein unter väterlicher Gewalt oder Vormundschaft, beziehungsweise Kuratel Stehender, kein Dienstbote, kein Armenunterstützung Genießender u. s. w., zuweilen auch positiv, z. B. Familienhäupter und Hausväter, Besitzer eines eigenen Geschäfts, eines Amtes u. s. w. Das nötige Alter beträgt in Bayern 21, in Preußen 24, in Oldenburg, Baden, Hannover 25, in Württemberg 30 Jare. Die Unbescholtenheit ist zunächst die bürgerliche z. B. in Preußen, dass man im Besitz der bürgerlichen Ehrenrechte, in Württemberg und Baden der bürgerlichen Walberechtigung sei u. s. s. In betreff kirchlicher Unbescholtenheit wird anerkannt, dass zur Strafe eines durch schlechten Lebenswandel oder durch Religionsverachtung gegebenen Ärgernisses das kirchliche Walrecht entzogen werde oder werden kann: so in der rheinisch-westfälischen und in einer Reihe anderer Gemeindeordnungen.— Die so bestimmten Aktivglieder der Parochialgemeinde wälen aus ihrer Mitte, bezw. — was durch die verschiedenen positiven Kirchenordnungen näher normirt wird — aus den älteren und durch Anteilnahme am Gottesdienst und Sakrament kirchlich legitimirten Männern der Parochie den Gemeindevorstand, welcher alsdann, von Ausnahmefällen abgesehen, unter Vorsitz und Mitwirkung des Pfarrers zu fungiren hat.

Ebenso ist in diesen Ordnungen nicht ganz gleichmäßig festgestellt, worin die Kompetenzen des gemeindlichen Selbstregiments, welche also durch den Gemeindekirchenrat, bezw. die größere Gemeindevertretung, gehandhabt werden, bestehen. Allenthalben indes begreifen sie dasjenige, was oben als reformatorisch wesentlich hervorgehoben wurde, und nach der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung hat außerdem der Gemeinderat Wal der niedern Kirchendiener, Aufnahme der Konfirmanden, Aufsicht über die Gemeinde, Aufrechthaltung guter Ordnung beim öffentlichen Gottesdienst, Aufsicht über die Schulen der Gemeinde und wärend einer Pfarrvakanz die Sorge, dass der Gottesdienst und der Katechismusunterricht wargenommen werde; die größere Gemeindevertretung hat Pfarrwal und Vermögensverwaltung. In der Gemeindeordnung für die östlichen preußischen Provinzen von 1850 war die Kompetenz allgemeiner umschrieben, z. B. „Förderung christlicher Gesinnung und Sitte in der Gemeinde durch Ermanung, Warnung, Anzeige“, was dann wider eine genauere Bestimmung der Grenzen zwischen dieser und der pfarramtlichen Tätigkeit nötig machte: in welcher Beziehung die Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1873, § 13 fg. ausfürliche Vorschriften hat. Dem Pfarrer muss, wie daselbst geschehen ist, die ausschließliche Wort- und Sakramentsverwaltung als das Recht seines Amtes grundsätzlich gewart werden. Beispiele änlicher Kompetenzbestimmungen zu andern Kirchengemeindeordnungen s. bei Richter-Dove a. a. O. Immer ist die Gemeinde befugt, neben ihrem Geistlichen auch ein oder nach Befinden zwei Mitglieder des Gemeindekirchenrates in die Repräsentation der weiteren Kirchenkreise zu deputiren und dadurch auf das umfassendere Kirchenregiment, unter dessen Aufsicht und Leitung sie im übrigen steht, an ihrem Teile Einfluss zu üben. Soweit das Gebiet der ihr eingeräumten Selbständigkeit reicht, kann sie unter solcher Aufsicht auch statutenmäßige Anordnungen treffen: darüber hinaus hat sie keine Autonomie. Ebenso hängt es von dem Maße der ihr positiv beigelegten Kompetenz ab, bis zu welcher Höhe sie ihren Mitgliedern Kirchensteuer aufzulegen berechtigt ist.

In einer Hinsicht ist bei allen diesen neueren Gemeindeeinrichtungen ein Mangel unverkennbar, aber unvermeidlich. Die landeskirchliche Parochialgemeinde beruhete auf dem Gedanken, dass ihre Angehörigen in eine Einheit richtigen Glaubens erst hineinerzogen werden sollten; sie setzte eine solche Einheit bei ihnen nicht schon voraus. Die vereinskirchliche Personalgemeinde beruht auf dem Gedanken, dass gerade in einer solchen Gleichartigkeit religiöser Überzeugung das ihre Angehörigen vereinigende Moment bestehe, sie setzt also voraus, dass jene Einheit bereits vorhanden sei. Indem nun in oben dargestellter Art Parochial-

Digitized by Google

gemeinden one weiteres als personale organisirt wurden, hat man diese Forderung zwar nicht aufgeben können, aber man hat die Einheit bei allen Parochianen als vorhanden angenommen, von denen sie nicht, sei es ausdrücklich, sei es durch unzweifelhaft konkludente Handlungen, in Abrede genommen wird. Daher enthalten die heutigen Vereinsgemeinden eine nicht geringe Zal innerlich ihren Gemeindeaufgaben nicht gewachsener Elemente. Man kann das als eine unserem heutigen kirchlichen Übergangszustande entsprechende Entwickelungskrankheit bezeichnen, deren Überwindung eine Aufgabe der Seelsorge ist. In den kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften, welche von den ehemaligen Landeskirchen getrennt leben, sind die Gemeinden naturgemäß gleichartiger gestaltet.

Die römisch-katholische Kirche hat, wenn man von der altkatholischen Bewegung absieht, heute in betreff der Gemeinden noch denselben Standpunkt, wie vor der Reformation. Sie sind also nichts, als das Arbeitsfeld des Pfarrers. Nur die neuere Statsgesetzgebung hat hin und wider das vorreformatorische Institut der Kastenleute dahin entwickelt, dass dieselben, von der Gemeinde gewält, einen unter statlicher wie kirchlicher Aufsicht das lokale Kirchenvermögen selbständig verwaltenden Gemeindevorstand bilden, der aber sonst keine Kompetenzen hat. Eine solche Einrichtung wurde in Hannover durch Gesetz von 14. Okt. 1848, in Preußen durch Gesetz vom 20. Juni 1875 getroffen. Wenn das preußische Gesetz über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer v. 20. Mai 1874, § 16 f. in gewissen Notfällen der Gemeinde auch einen Geistlichen zu präsentiren gestattet, so ist damit nicht sowol eine Erweiterung der Gemeinderechte intendirt, als der Gemeinde die tatsächliche Möglichkeit gegeben, eine Anstellung durch den Bischof zu vermitteln, one dass dieser mit dem State in Konflikt kommt.

Von ausfürlicher Litteraturnachweisung muss hier abgesehen werden, da sie umfänglicher ausfallen müsste, als an dieser Stelle gestattet ist. Sie findet sich a. a. O. bei Richter-Dove und bei Mejer. Die seit 1852 ergangenen deutschen Gemeindeordnungen sind abgedruckt in Mosers Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland. **Mejer.**

Gemeinschaft der Heiligen, ein dogmatischer Terminus aus dem 3. Artikel des apostolischen Symbolums: „credo in . . sanctam ecclesiam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum" etc. Über seine Aufnahme in's Symbol und über den Sinn, in welchem er den andern Bestimmungen desselben beigefügt worden ist, vgl. besonders die Urkunden und Erörterungen in Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln ꝛc. (2. Aufl. 1877); Caspari, ungedruckte .... Quellen z. Geschichte d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Th. 2; v. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd. 2, Th. 1 (2. Aufl.); in dieser Encykl. Bd. 1, S. 573.

In den Bekenntnisformeln der griechischen Kirche findet sich dieser Beisatz nirgends.

Im Abendland begegnet er uns zum ersten Mal wärend der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts, und zwar in Südgallien bei Faustus, Bischof (seit 455) von Reji (de spiritu S. adv. errores Macedon. L. I, C. 1: ut S. ecclesiam, Sctorum communionem, remissionem peccatorum credamus). Auch der Kirche von Aquileja war er wol schon zu derselben Zeit bekannt laut eines Satzes in Nicetas Explanatio symboli hab. ad compet., wo es heißt, die christliche Kirche sei congregatio omnium sanctorum, indem von Anfang der Welt an die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und anderen Gerechten, dazu auch die Engel und oberen Gewalten *eine* Kirche bilden, und wo dann fortgefaren wird: ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecutum esse sanctorum. An das Zeugnis bei Faustus schließen sich ferner namentlich zwei pseudoaugustinische Sermone über das Bekenntnis an, Sermo 241 et 242 im Append. zu Augustins Predigten (ed. Benedict. T. V, 2); und zwar werden im S. 242 (von Faustus?) die Bekenntnisworte so erklärt: id est cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur.

Was sollen die Worte bedeuten? Sicher ist sanctorum maskulinisch zu ver-

ſtehen, nicht neutral, wie die griechiſchen Theologen (vgl. bei Zezſchwitz) von κοινωνία τῶν ἁγίων zu reden pflegen. Kein Recht hat man, communio für Gemeinde, ſtatt in ſeinem gewönlichen abſtrakten Sinn für Gemeinſchaft zu nehmen. Nicht begründen läſst ſich die Anſicht, daſs die Worte infolge des donatiſtiſchen Streites dem katholiſchen Bekenntnis beigefügt worden ſeien und im Widerſpruch gegen donatiſtiſche Vorwürfe und Anmaßungen die katholiſche Kirche als Gemeinde der Heiligen (trotz beigemiſchter unreiner Glieder) hätten definiren ſollen; ein hiſtoriſcher Zuſammenhang mit jenem Streit iſt für die zuerſt gerade nicht in Nordafrika auftretende Formel überhaupt unwarſcheinlich.

Die Worte ſollten (vgl. die angefürten Stellen) wol dem allgemein chriſtlichen Gedanken Ausdruck geben, daſs man, in der allgemeinen heiligen Kirche ſtehend, die Gemeinſchaft mit allen Heiligen genießen, alſo auch der ihnen zukommenden göttlichen Güter mitgenießen dürfe, und zwar wurde hierbei, entſprechend der damals bereits ausgebildeten und noch weiter ſich ausbildenden Idee der Heiligen, wenigſtens vorzugsweis an diejenigen gedacht, welche, durch höhere ſittliche Leiſtungen und beſonders durch Märtyrtum ausgezeichnet, bereits die himmliſche Vollendung erlangt hatten. Im Gedanken an die Gemeinſchaft mit ihnen lag der an den Mitgenuſs ihrer Fürbitte und ihrer Verdienſte, wie der an ihren ermunternden Vorgang (vgl. z. B. die Hervorhebung dieſer Momente bei den Märtyrern durch August. c. Faust. 21, 21). So erhalten auch die folgenden Bekenntnisworte von der Sündenvergebung und vom ewigen Leben Beziehung zu unſern Worten zuſammen mit denen von der Kirche: in der Kirche und jener communio hat man auch die Vergebung und Ausſicht auf's ewige Leben, und vollkommene communio tritt im ewigen Leben ein (vgl. weitere Stellen bei Zezſchwitz).

Jene katholiſche Idee der Heiligen und der Gemeinſchaft mit ihnen hat nachher vollends ſich entwickelt und feſtgeſtellt. In der Erklärung des Symbolums hat indeſſen doch der Catechismus Romanus nicht die perſönlichen Heiligen betont, ſondern jene Gemeinſchaft zuvörderſt in die Gemeinſchaft der Sakramente geſetzt und weiter in die Gemeinſchaft aller der Kirche verliehenen Gnadengüter und die Liebesgemeinſchaft ihrer Glieder untereinander. Immer will ferner der Katholizismus feſthalten, daſs „Gemeinſchaft der Heiligen" die Gemeinſchaft der echten oder „rechtgläubigen" Chriſten überhaupt im gemeinſamen Genuſſe der geiſtlichen Güter der Kirche ſei, unterſcheidet nun aber zwiſchen den Gläubigen auf Erden, den Heiligen im Himmel und den Seelen im Fegfeuer und betont beſonders den gliedlichen Verkehr dieſer drei Klaſſen untereinander, nämlich vor allem die Fürbitte der Heiligen und die ihnen dargebrachte Verehrung, ferner die Unterſtützung jener Seelen durch Gebet, Meſſehalten und gute Werke der hienieden Lebenden (vgl. z. B. Mattes, Wetzers und Weltes kathol. Kirchenlexikon, Art. Heilige; ebenſo im „Großen Katechismus für die Volksſchulen", Prag 1872).

Nicht in dieſem Sinne, ſondern in demjenigen, welchen Luther ihnen beilegte, ſind jene Worte des Symbolums von der Kirche der Reformation angenommen worden. Wie nach Luther die Kirche nichts anderes iſt, als die Gemeinde Chriſti und das heißt die Gemeinde der an ihn Glaubenden und durch ihn im Glauben Geheiligten; ſo fand er eben dies in jenen Worten als erklärenden Beiſatz zu „sanctam ecclesiam" ausgeſprochen. Recht deutſch ſollten nach ihm die Worte nicht „Gemeinſchaft", ſondern „Gemeinde der Heiligen" oder „heilige Gemeinde" lauten. Eben in ihr, ſagt er, ſeien dann auch alle Dinge gemein und jedem in ihr kommen die Gebete und guten Werke der ganzen Gemeinde zu Hilfe. So ſchon in der Resol. sup. proposit. XIII. etc. vom J. 1519 (Opp. var. arg. Francof. Vol. III, p. 307), in der „kurzen Form der zehn Gebote u. ſ. w." 1520 (E. A. 22, 20), dann beſonders im Gr. Katechismus, und ebenſo Melanchthon in der Apologie. Entgegengeſtellt wurde dieſe Definition der Kirche, die ſchon im Symbolum vorliege, einer jeden Auffaſſung, welche den Beſtand der Kirche in den Papſt, in Prälaten oder in andere äußere Dinge und Ordnungen ſetzen wolle. Unter den lutheriſchen Dogmatikern weiß z. B. J. Gerhard (Loc. XIII, § 16), daſs etliche das Wort sanctorum als Neutrum auf die Sakramente beziehen wol-

len, damit dieſe im Symbolum nicht unerwänt bleiben, beharrt jedoch ſeinerſeits dabei, daſs die Worte „exegetiſch“ neben S. ecclesiam ſtehen.

Bei den Reformirten wird die Kirche gleichfalls als Gemeinde der Heiligen definirt (wobei wir hier davon, daſs ihnen nur die Prädeſtinirten hiezu gehören, abſehen können). Und auch bei ihnen erſcheint die communio S. des Symbolums hiemit identifizirt: ſo, wenn in der Conf. Helv. I „ein heilig allgemeine Kilchen, die Gmeinſame . . . aller Heilgen“ Gegenſtand des Bekenntniſſes iſt, oder wenn nach der ſchottiſchen Konfeſſion von 1560 die Kirche communio S. (communion of saints) heißt. Ja in ſchweizeriſchen Kirchen iſt (nach Thierſch, Kathol. u. Proteſt., Bd. 1, S. 37 f. Anm.) dem Symbolum ſogar geradezu die Faſſung gegeben worden: „eine heilige chriſtliche Kirche, die da iſt eine Gemeinde der Heiligen“. Indeſſen hat Calvin, wärend er jene Definition der Kirche teilt, den Beiſatz des Symbols doch nicht für die Definition ſelbſt genommen, ſondern Institut. L. 4, C. 1, § 3) durch S. communicatio widergegeben und erklärt, es bezeichne die Eigenſchaft der Kirche, daſs nämlich die Heiligen als Gemeinde Chriſti untereinander dazu verbunden ſeien, alle von Gott empfangenen Woltaten ſich gegenſeitig mitzuteilen. Dieſer beſtimmteren Auffaſſung folgen der Genfer Katechismus („ad exprimendam clarius, quae inter Eccl. membra est, unitatem hoc positum est“), der Heidelberger Katechismus (Gemeinſchaft an Chriſto und all' ſeinen Gaben und zugleich Verpflichtung jedes Gliedes, die eigenen Gaben allen zu gute kommen zu laſſen), die der ſchottiſchen Kirche als Hauptbekenntnisſchrift dienende Weſtminſterkonfeſſion (mit noch reicherer Ausfürung der beiden im Heidelb. Katech. ausgehobenen Momente).

Für den Wert, welchen die evangeliſche Kirche dieſem Stücke des apoſtol. Symbolums beilegt, hat ſie natürlich nur denjenigen Sinn, in welchem ſie ſelbſt es verſtanden haben will, in betracht zu ziehen. So ſpricht es eine dogmatiſch und ethiſch tief bedeutſame, von der h. Schrift bezeugte Grundwarheit aus. Zu jener Gemeinſchaft (κοινωνία Apoſtelgeſch. 2, 42, Phil. 1, 5; 2, 1 ff.; Philem. 5 f.; 1 Joh. 1, 3. 7) der Gläubigen mit Chriſto und untereinander ſind beſonders die pauliniſchen und johanneiſchen Schriften zu vergleichen. Und nichts anderes iſt einem Paulus (vgl. z. B. 1 Kor. 1, 2) die Kirche, d. h. die Gemeinde Gottes oder Chriſti, als eben die zu ſolcher Gemeinſchaft verbundenen „Heiligen“: daran hält die evangeliſche Kirche feſt im Gegenſatz ſowol gegen jene von der Reformation verworfene hierarchiſche Auffaſſung, als gegen jede ſeichte moderne Verflachung ihres Begriffes. **J. Köſtlin.**

Gemiſchte Ehe, ſ. Ehe.

Genehmigung, landesherrliche, ſ. Placet.

Generalſuperintendent, ſ. Superintendent.

Generalvikar (vicarius, officialis generalis) iſt der Hauptgehilfe des Biſchofs zur Verwaltung ſeiner Jurisdiktion. Die Biſchöfe nahmen ſchon früh Gehilfen an (ſ. die Art. Archidiakonus, Biſchof, Kapitel, Koadjutor u. a.); für die äußere Verwaltung, die Jurisdiktion im weiteren Sinne, waren dies die Archidiakonen. Da dieſe aber zu großer Unabhängigkeit vom Biſchofe gelangten, ſuchte derſelbe ſie zu beſeitigen und dies geſchah ſeit dem 13. Jarh. durch Beſtellung von Vikaren, Offizialen. Für die außerhalb des biſchöflichen Sitzes (foras sedem episcopalem) befindlichen Diſtrikte wurden vicarii foranei (ſ. Gloſſ. zum c. 1 de officio ordinarii in VI. [I. 76] s. v. foraneus) angeordnet und als Vertreter des Biſchofs ſelbſt wurde ein vicarius generalis, principalis, in spiritualibus (im Gegenſatze des nur für das Kirchengut beſtellten oeconomus in temporalibus) angenommen (ſ. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis I. 2). Beide Arten von Vikaren haben ſich dauernd erhalten.

Der Generalvikar wird frei vom Biſchofe beſtellt, eventuell vom apoſtoliſchen Stule beigeordnet (Ferraris, Biblioth. can. s. v. Vicarius generalis Art. I, nr. 6. 7). Fähig zur Verwaltung der Stelle iſt jeder Kleriker, welcher 25 Jare alt iſt und die erforderliche Kenntnis des kanoniſchen Rechtes beſitzt (Conc. Trid. sess. XXIV,

cap. 16 de reform.). Gewönlich wält der Biſchof ein Mitglied ſeines Kapitels, doch nicht den Poenitentiarius (Ferraris a. a. O. Art. I, nr. 36) auch keinen, der cura animarum hat (ſ. Entſcheidung der Congreg. Trid. von 1685 in Richters Ausgabe des Tridentin. zur sess. XXIV. cap. 12 de reform. nr. 31, pag. 354). Der Geſchäftskreis des Generalvikars wird durch beſondere Inſtruktion des Biſchofs beſtimmt. In der Regel wird er ad universitatem causarum beſtellt, d. i. zu allen den Akten der biſchöflichen Jurisdiktion, zu deren Verwaltung nicht ein mandatum speciale erforderlich iſt (c. 3 de officio vicarii in VI°. [I. 13.] c. 5 de procuratoribus in VI°. [I. 19.]7c. 81 de regulis juris in VI°. [V. 12]). Nie gebürt dem Generalvikar die Ausübung der biſchöflichen jura ordinis, da er nur für die Jurisdiktion bevollmächtigt iſt. Indes kann er auch von den Jurisdiktionsrechten eine Mehrzal nicht üben: vgl. deren ſpezielle Angabe bei Ferraris a. a. O. Art. II, nr. 19—83; Benedict XIV., De synodo dioecesana lib. II, cap. VIII. Unter den Kanoniſten iſt beſtritten, ob ſeine Jurisdiktion eine ordentliche oder delegirte ſei (ſ. über den Unterſchied d. Art. Gerichtsbarkeit). Zwar beruht ſein Recht auf biſchöflichem Mandate, dennoch iſt ſeine Autorität als jurisdictio ordinaria geſetzlich an das Amt geknüpft, ſodaſs er in den ihm zuſtehenden Jurisdiktionsfällen den Biſchof ganz repräſentirt, mit ihm dasſelbe Gericht bildet (idem auditorium utriusque — unum et idem consistorium sive auditorium censendum c. 2 de consuetudine in VI°. [I. 4.] c. 3 de appellationibus in VI°. [II. 15], daher die Appellation von ihm nicht an den Biſchof, ſondern an den geiſtlichen Obern desſelben geht, wärend bei dem vicarius foraneus, als dem Inhaber einer bloß mandirten Jurisdiktion, es ſich umgekehrt verhält. Dasſelbe gilt auch von den Fällen, in welchen der Generalvikar nicht kraft ſeiner allgemeinen Amtsinſtruktion ſondern nur vermöge beſonderen Auftrags handelt (vgl. Ferrarius a. a. O. Art. II, nr. 41—43 und s. v. jurisdictio nr. 15 sq. Gonzales Tellez zum c. 5. X. de officio vicarii I. 28). Außer mannigfachen Ehrenrechten (Ferraris a. a. O. Art. II, nr. 3 sq. 47 sq.) hat der Generalvikar Anſpruch auf eine Beſoldung (a. a. O. Art. II, nr. 15. 16). Sein Amt nimmt ein Ende, ſobald der Biſchof den Auftrag zurücknimmt (ſ. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis: de officiali, quem episcopus ad nutum amovere potest), was jedoch nicht one dringende Urſachen geſchehen ſoll (Ferraris a. a. O. Art. III, nr. 29 sq.), oder ſobald die Amtstätigkeit des Biſchofs ſelbſt aufhört, es ſei durch den Tod oder in anderer Weiſe (a. a. O. nr. 39 sq.), da der Vikar als Repräſentant des Biſchofs deſſen Schickſal teilt. Im Falle der Sedisvakanz tritt an ſeine Stelle der vom Kapitel beſtellte Vikar (Kapitularvikar). Conc. Trid. sess. XXIV, cap. 16 de ref. Als ſolcher kann aber auch der bisherige Generalvikar fungiren, wenn er dazu geeignet, insbeſondere ſelbſt Mitglied des Kapitels iſt (a. a. O. Art. IV, nr. 1 sq.). Wegen des großen Umfangs der Geſchäfte oder der Diözeſe, oder wenn der Biſchof mehrere Diözeſen inne hat, beſtellt derſelbe ſich auch wol mehrere Generalvikare (Ferraris a. a. O. Art. I, nr. 8 sq.). So war es z. B. im Erzſtift Mainz (ſ. Dr. Wolf, Hiſt. Abhandl. von den geiſtl. Kommiſſarien im Erzſtift Mainz, Gött. 1797). Gewönlich ſteht nach neuerer Einrichtung der Generalvikar nicht allein, ſondern hat ein Büreau (Generalvikariat) unter ſich. Neben dieſem gibt es häufig noch ein beſonderes Officialat, Konſiſtorium u. ſ. w. Dieſe Behörden, deren Geſchäftskreis in den Bistümern in verſchiedener Weiſe begrenzt iſt, bilden zuſammen das Ordinariat.

Litteratur: J. Sbrozzius, Tr. de vicario episcopi, Rom. 1604 u. ö.; P. Buren, De vicaris episcopali, Colon. 1707; Kober, Ueber den Urſprung und die rechtliche Stellung der Generalvikare in der (Tübinger) theol. Quartalſchrift v. Kuhn u. a. 1853, S. 535—590; Moy im Archiv f. kath. Kirchenr. 4, 402 fg.; Friedle daſ. 15, 337 fg.; Philipps, Kirchenr. 2, 116 fg.; Schulte, Kirchenr. 2, 269 fg.; Hinſchius, Kirchenr. 2, § 86. 87; Vering, Kirchenr. S. 562 fg.; Martin, Collect. omnium Vaticani Concilii documentor. ed. 2.ª (1873), p. 134 fg. (Schema des Vatik. Konzils über den Generalvikar). —

Mejer (F. H. Jacobſon†).

Geneſis, ſ. Pentateuch.

Genezareth, See von, ſ. Paläſtina.

Genfer Katechismus und Konſenſus, ſ. Calvin, Bd. III, 95 und 92.

Gennadius von Maſſilia, kirchlicher Schriftſteller des 5. Jarh's. — Von ſeinem Leben wiſſen wir nichts, als was wir ſeiner eigenen Schrift (de viris ill. cp. 100) entnehmen, daſs er zur Zeit des römiſchen Biſchofs Gelaſius (492—96) und des byzantiniſchen Kaiſers Anaſtaſius (491—518) in Gallien lebte, Presbyter (nicht, wie früher von Sigeb. G., Platina u. a. behauptet wurde: Biſchof) in Marſeille war und nach 496 geſtorben iſt. Er kannte die griechiſche Sprache, war in morgen- wie abendländiſcher, häretiſcher wie kirchlicher Litteratur wol beleſen, ein fleißiger Sammler und fruchtbarer Schriftſteller. Mehrere griechiſche Schriften hat er in's Latein überſetzt (z. B. Schriften des orientaliſchen Mönchsheiligen Evagrius, des Monophyſiten Timotheus Ailuros ꝛc.; von eigenen Schriften ſchrieb er 8 Bücher gegen alle Häreſen, 6 gegen Neſtorius, 3 gegen Pelagius, einen Traktat über das Millennium und die Offenbarung Johannis, eine epistola de fide mea ad beatum Gelasium urbis Romae episcopum, und endlich eine Fortſetzung zu dem litterarhiſtoriſchen Werk des Hieronymus de viris illustribus sive de scriptoribus ecclesiasticis (oder wie der Titel im Codex Veron. lautet: Catalogus virorum illustrium, quos b. Hieronymum sequens commemorat) — in 100 Kapiteln, von denen jedes einen Schriftſteller, das letzte den Verfaſſer ſelbſt behandelt. Nur die beiden zuletzt genannten Werke beſitzen wir: — vorausgeſetzt, daſs die von G. ſelbſt ſo genannte epistola de fide sua ad Gelasium wirklich, wie einige alte Handſchriften bezeugen und wie man ſchon im Mittelalter annahm (z. B. Walafrid Strabo, Alger von Lüttich, Petr. Lomb., Thom. Aq. ꝛc.) identiſch iſt mit einem uns erhaltenen, bisweilen fälſchlich dem Auguſtin zugeſchriebenen, daher auch mehrfach unter ſeinen Schriften abgedruckten Liber de ecclesiasticis dogmatibus in 55, oder nach anderen Handſchriften 88 Kapiteln. Man nimmt an, daſs dieſe Schrift in ihrer urſprünglichen kürzeren Geſtalt von G. verfaſst und, vielleicht zur Rechtfertigung ſeiner eigenen Orthodoxie, dem römiſchen Biſchof Gelaſius (492—96) überreicht, daſs dieſelbe aber ſpäter durch Zuſätze von anderer Hand zu ihrem jetzigen Umfang erweitert ſei; andere, z. B. Bähr a. a. O., ſtellen die Identität des liber de eccles. d. mit der epistola des Gennadius in Abrede. Etwas ſpäter als die epistola de fide muſs jedenfalls die Vollendung der Schrift de viris ill. fallen, da ſie in cp. 94 und 100 den Papſt Gelaſius bereits unter die Verſtorbenen zält; da aber cp. 91 auf das dritte Jar nach dem Tode des Kaiſers Zeno (494) hinweiſt, cp. 72 ſogar den 479 verſtorbenen Timotheus noch zu den Lebenden zält, ſo nimmt man an, daſs die Schrift allmählich entſtanden iſt; überdies muſs auch dieſes Werk ſpäter Zuſätze und Einſchaltungen erhalten haben (z. B. cp. 86 über Cäſarius von Arles, der erſt 543 geſtorben iſt). Auch zeigen die zalreichen Handſchriften ſtarke Abweichungen, daher eine Entſcheidung der chronologiſchen Frage nicht möglich iſt vor kritiſcher Feſtſtellung der urſprünglichen Textgeſtalt. An Gehalt wie an Kunſt der Darſtellung ſteht die Arbeit des Gennadius hinter dem Werk des Hieronymus immerhin zurück, gibt aber auch wider wertvolle Ergänzungen zu dieſem und zeichnet ſich aus durch reiche Beleſenheit, zunächſt in der abendländiſchen, aber auch in griechiſcher und orientaliſcher Litteratur, beſonders aber durch ein ſelbſtändiges und unbefangenes, auch gegen abweichende Anſichten tolerantes Urteil. Des Verfaſſers eigener theologiſcher Standpunkt iſt der des damals in Gallien, zumal in Maſſilia vorherrſchenden Semipelagianismus. Dies ergibt ſich teils aus einzelnen Abſchnitten der dogmatiſchen Schrift (Verteidigung des Creatianismus, Lehre von der Materialität der Seele nach dem Vorgang von Caſſian und Fauſtus, verſteckte Bekämpfung oder doch ſtillſchweigende Umgehung der Erbſündenlehre, Betonung der menſchlichen Walfreiheit, Faſſung der Gnade als eines adjutorium, Leugnung der Prädeſtination als einer ſklaviſchen Notwendigkeit, vgl. Wiggers S. 353 ff.); — teils aus den Lobſprüchen, die in dem litterarhiſtoriſchen Werk den Schriften eines Caſſian, Fauſtus, Faſtidius, ſogar einzelnen Arbeiten des Pelagius und Cäleſtius

erteilt werden; teils endlich besonders aus einzelnen tadelnden Äußerungen über Prosper von Aquitanien (ep. 84) und über Augustin, an dessen Prädestinationslehre G. Anstoß nimmt und dessen irrtümliche, ja nahezu häretische Meinungen er sich nicht anders zu erklären weiß, als aus seiner Vielschreiberei (ep. 38). —

Ausgaben: Die Schrift de viris ill. ist meist mit der gleichlautenden des Hieron. zusammen herausgegeben, so zuerst 1468; dann von Erasmus, Basel 1529; in den Opp. Hieron. z. B. Frankf. 1684, tom. I und IV; Paris 1706, t. V; ed. Vallarsi II, 2, 967; separat von Joh. v. Fuchte, Helmstädt 1612, 4°, von S. E. Cyprian, Jena 1703; endlich zusammen mit den Fortsetzungen von Isidor, Ildefons, Honorius, Sigebert ꝛc., Köln 1580; cum scholiis A. Miraei, Antwerpen 1639; am vollständigsten mit Erläuterungen und Fortsetzungen von J. A. Fabricius, Bibl. eccles., Hamburg 1718 Fol. Die Schrift de fide s. eccl. dogmatibus stand früher unter den Werken Augustins z. B. in der Mauriner Ausg. t. VIII; einzeln ist sie herausg. v. Elmenhorst, Hamburg 1614, 4°; zuletzt von Oehler im Corp. Haereseol., t. I. Einen Abdruck beider Schriften nach Fabricius und Elmenhorst gibt Migne, Series lat. t. 58, S. 979 ff. — Über ein angebliches Fragment der 8 Bücher adv. haereses vgl. Sirmond, Hist. Praedest. ep. 5; Oehler l. l. S. 297 ff.; Bähr 195.

Litteratur: Du Pin t. IV; Ceillier t. XV, ed. 2. t. X; Cave I. a. a. 495; Histoire litt. de la France II, 632; Fabricius, Bibl. Eccl. und Bibl. med. et inf. lat. III; Bähr, Christl. Dichter u. Geschichtsschr. S. 123; Derſ. in der Allg. Enc. Sect. I, Bd. 38, S. 133 ff.; Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 439, 12; Wiggers August. und Pelag. II, 350 ff. **Wagenmann.**

Gennadius I. und II., Patriarchen von Konstantinopel. — 1) G. I. war um die Mitte des 5. Jarh. Presbyter und Abt eines Klosters zu Konst., schrieb gegen Cyrills Anathematismen, wurde von Kaiser Leo dem Thracier nach dem Tode des Anatolius 458 auf den Patriarchenstul erhoben, erließ 459 im Auftrag einer Synode eine epistola encyclica, worin er die infolge der chalcedonensischen Beschlüsse entstandenen Spaltungen beizulegen, aber auch verschiedene kirchliche Missbräuche zu beseitigen suchte (Mansi VII, 911 ff.); trat mit Leo von Rom in Korrespondenz wegen Beseitigung des monophysitischen Patriarchen Timotheus Aelurus von Alexandrien 460; war nach dem Zeugnis des Abendländers Gennadius v. M. de script. eccl. ep. 90 ein vir lingua nitidus et ingenio acer und so schriftgelehrt, dass er den Propheten Daniel kommentirte und viele Homilien verfasste; auch von seinen Klerikern verlangte er Kenntnis der h. Schrift, besonders der Psalmen. Er starb am 25. August 471; sein Nachfolger wurde Acacius (Bd. I, S. 111); s. Gennadius Massil. de scr. eccl.; Evagrius, Hist. Eccl. II, 11; Du Pin, Nouv. Bibl. IV, 233; Cave, Oudin, und bes. Tillemont t. XVI; Pinii Sylloge in AA. SS. 25. Aug. V, 148 ff. — 2) Berühmter und bedeutender ist Gennadius II., Patriarch von Konst. 1453—59, fruchtbarer philosophischer und theologischer Schriftsteller, — einer der letzten Repräsentanten byzantinischer Gelehrsamkeit und eine der letzten Säulen der griechischen Kirche in der Periode ihrer Unionsverhandlungen mit den Lateinern und ihrer Unterwerfung unter die Türkenherrschaft. — Von seinem Leben ist wenig sicheres bekannt. Als Laie hieß er Georgios Scholarios, wurde, wie man glaubt, c. 1400 in Konstantinopel geboren und erhielt daselbst eine gründliche philosophische, theologische und juristische Bildung. Zu seinen Lehrern scheint Marcus Eugenicus gehört zu haben, der ihn selbst als seinen geistlichen Son bezeichnet. Warscheinlich war er selbst eine zeitlang Lehrer der Philosophie (*διδάσκαλος* Syrop.), wurde aber später von Kaiser Johann VII. Paläologus, bei dem er als frommer, weiser und umsichtiger Mann (*ἀνὴρ ἁγιώτατος, σοφώτατος, εὐλαβέστατος*) in hoher Gunst stand, an den Hof gezogen und mit der Würde eines kaiserlichen Richters oder Rates bekleidet (*κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως* Malaxus hist. patr. C.). Als dann 1438 Kaiser Johann und Patriarch Josef von Konst. auf Einladung des Papstes Eugen IV. zu Ferrara, 1439 zu Florenz sich einfanden zu den Unionsverhandlungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche: so befand sich unter dem zalreichen Ge-

folge des Kaisers auch Georgios Scholarios. Obwol Laie und darum von den eigentlichen Verhandlungen ausgeschlossen, sprach er sich doch in drei der Synode überreichten Reden sehr entschieden für die Union (über die Heilsamkeit, die Schwierigkeiten, aber auch die Möglichkeit derselben), sowie in einer an seine griechischen Landsleute gerichteten Ansprache über die Dringlichkeit einer Hilfeleistung zur Rettung der bedrohten Reichshauptstadt (*παράκλησις ὑπὲρ εἰρήνης καὶ βοηθείας τῇ πατρίδι*) aus und suchte auch sonst mit Wort und Schrift für eine warhafte und dauernde, auf dem gemeinsamen Grunde der Schrift und Tradition herzustellende Vereinigung beider Kirchen zu wirken. Als aber nach der Rückkehr aus Italien die mühsam zustandegekommene Scheinunion beim griechischen Volk und Klerus den größten Widerstand fand: sagte auch Georgius sich von derselben wider los, schloss auf's engste an den Hauptgegner der Unionisten und Lateiner, seinen alten Freund und geistlichen Vater Marcus Eugenicus, Metropoliten von Ephesus, sich an (s. dessen merkwürdigen Brief bei Migne t. 160, S. 1091) und gelobte diesem noch an dessen Sterbebette 1447 unversönliche Feindschaft wider die römische Kirche und treue Verteidigung der griechischen Kirche und ihres Lehrbegriffs (s. Verba Marci morientis und resp. G. Scholarii bei Migne S. 529 ff.). Von jetzt an gilt G. als das eigentliche Haupt der antiunionistischen Partei in Konstantinopel und trat in einer Reihe von Streitschriften wider die Lateiner und Unionsfreunde (die *λατινόφρονας*) auf. Ebendaher haben Leo Allatius und andere (Allat. de perpetua cons. eccl. occ. et orient. III, 5, 6; de Georgiis eorumque Scriptis etc.; Caryophilus, Kimmel ꝛc.) die Identität des früheren Unionsfreundes mit dem späteren Unionsfeind und Patriarchen bezweifeln und lieber zwei Georgios Sch. und zwei Gennadius annehmen oder das Problem auf andere Weise lösen wollen — Hypothesen, die schon von E. Renaudot gründlich widerlegt sind (vgl. auch Fabric., Gaß, Bähr, Steitz, Hefele, Frommann). Seine Feindschaft wider die Union scheint aber auch in sein Verhältnis zum byzantinischen Hof, zu Kaiser Johann und mehr noch zu dessen Bruder und Nachfolger Konstantin (1448—53) eine Störung gebracht zu haben; daher zog G. sich jetzt, einem alten Wunsche folgend, in das Kloster des Pantokrator zurück und vertauschte warscheinlich bei diesem Anlass seinen weltlichen Namen Georgios Scholarios mit dem Mönchsnamen Gennadios. Als dann nach der Einnahme Konstantinopels, in welcher G. und seine Parteigenossen ein Gottesgericht für die Verleugnung des orthodoxen Glaubens erblickten, der Sultan Muhammed II. auf Widerbesetzung des erledigten Patriarchenstules drang: fiel die einstimmige Wal der zu diesem Zweck in Konstantinopel versammelten Synode auf Gennadius, obwol dieser noch nicht einmal die klerikalen Weihen besaß und die ihm aufgedrungene Würde auf's entschiedenste abzulehnen suchte. Er wurde vom Metropoliten von Heraklea geweiht und erhielt aus der Hand des türkischen Sultans den Hirtenstab und die feierliche Belehnung ganz so, wie seine Vorgänger aus der des christlichen Kaisers. Da die Sophienkirche wie das alte *πατριαρχεῖον* von den Türken besetzt waren, so nahm G. seinen Sitz zuerst in dem halbzerstörten Kloster und der Kirche der hl. Apostel; später, als es auch hier nicht mehr geheuer war, in dem Kloster der allerseligsten Jungfrau (*τῆς παμμακαρίστου θεοτόκου*), wo er auch bald darauf einen Besuch des Sultans in der Sakristei der Kirche empfing. Dieser ließ sich mit ihm in ein Glaubensgespräch ein und auf Wunsch desselben verfasste G. eine schriftliche Darstellung der wichtigsten christlichen Glaubenswarheiten in 12 Kapiteln, die er im griechischen Text und einer türkischen Übersetzung dem Sultan überreichte, und die dazu beitrug, diesen gegen seine christlichen Untertanen günstiger zu stimmen. Dennoch sah sich G. nach wenigen Jaren (warscheinlich 1459, nach anderen schon 1457) durch die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich seiner Amtsfürung entgegenstellten, genötigt, die Patriarchenwürde niederzulegen und sich auf's neue in den Mönchsstand zurückzuziehen. Er rechtfertigte seinen Schritt durch ein Schreiben an die ganze Christenheit, begab sich in ein Kloster Johannis des Täufers bei Serrä in Macedonien und lebte hier, wie es scheint, noch mehrere Jare, mit frommen Werken und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Das Jar seines Todes ist unbekannt. —

Digitized by Google

Gennadius war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftſteller: die Geſamtzal ſeiner Schriften wird von Fabricius und Harleß auf nahezu 100 berechnet. Eine vollſtändige Aufzälung oder auch nur eine geordnete Überſicht über dieſelben iſt unmöglich, da das meiſte nur handſchriftlich vorhanden oder nur teilweiſe gedruckt, überdies bei manchem die Authentie oder Integrität zweifelhaft iſt. Dem Inhalt nach zerfallen die uns bekannten Schriften in philoſophiſche (teils Erläuterungsſchriften zu Ariſtoteles, Porphyrius u. a., teils Überſetzungen aus dem Lateiniſchen, z. B. der Logik des Petrus Hiſpanus, einer Schrift des Thomas Aq., des Gilbert Porret. ꝛc., teils Streitſchriften zur Verteidigung des orthodoxen Ariſtotelismus wider den damals durch Gemiſtus Pletho u. a. neu aufgekommenen äſthetiſirenden und ethniſirenden Neuplatonismus (ſ. hierüber beſonders Gaß l. l. und die Geſchichte der Philoſophie, z. B. Ueberweg III, § 3), — und theologiſch-kirchliche, die teils auf die Union, reſp. deren Bekämpfung ſich beziehen, teils der Darſtellung der chriſtlichen Lehre und der Verteidigung des Chriſtentums gegen Moslemin, Juden und paganiſirende Philoſophen dienen; dazu kommen zalreiche Homilien, Hymnen und beſonders Briefe verſchiedenen Inhaltes. Der Abfaſſungszeit nach kann man unterſcheiden: A) Schriften aus der erſten Periode, aus der Zeit der Florentiner Synode oder aus ſeiner unionsfreundlichen Zeit 1438 flg.: dahin gehören Briefe an befreundete Gelehrte, Stats- und Kirchenmänner, meiſt ungedruckt in Pariſer, italien. u. a. Handſchriften; dann die 4 zur Förderung des Florentiner Unionswerks beſtimmten Aufſätze, 3 λόγοι und παράκλησις, geſchrieben unter dem Namen Georgios Scholarios und gedruckt in den verſchiedenen Konzilienſammlungen teils im griechiſchen Original, teils in latein. Überſetzung, z. B. bei Binius t. IV, 616; Labbe t. XIII; Harduin t. IX; bei Migne S. 386 ff. Zweifelhaft iſt die Echtheit einer Apologia pro quinque capitibus Concilii Florentini, herausgegeben zuerſt 1577 zu Rom, dann 1628 von Caryophilus, Rom 1628, 4°, ſpäter mehrfach, bei Migne t. 159 als Werk des Joſef von Methone; ſicher unecht endlich eine unter ſeinem Namen handſchriftlich vorhandene Historia synodi Florentinae, die vielmehr identiſch iſt mit der Geſchichte des florent. Konzils von Syropulos. Dagegen würde noch in dieſe Zeit gehören eine dem Georgios Schol. zugeſchriebene Deutung der Grabſchrift Konſtantins, gedruckt bei Migne S. 767. — B) In die zweite Periode der ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit des G., die Zeit ſeiner bald nach der Florentiner Synode eingetretenen Sinnesänderung, aber vor ſein Patriarchat, fallen verſchiedene Streitſchriften wider die Lateiner, z. B. 2 Bücher über das Fegfeuer nebſt einem Brief über denſelben Gegenſtand, 2 Bücher über den Ausgang des h. Geiſtes, das eine geſchrieben aus Anlaſs einer im kaiſerlichen Palaſt gehaltenen Disputation unter Kaiſer Johann, alſo vor 1448, das zweite mit einer Dedikation an den Kaiſer Johannes Komnenus von Trapezunt (bei Migne S. 665), ferner über den Zuſatz zum Symbol (ebend. 713), über das Sabbatfaſten ꝛc.; dann verſchiedene Reden und Homilien, die er meiſt noch als Laie verfaſst und im kaiſerlichen Palaſt, vor den Kaiſern Johann oder Konſtantin, vorgetragen haben ſoll: ſo eine Rede auf das Feſt der Verklärung Chriſti, der Opferung Mariä, Gedächtnisrede auf Marcus Eug. 1447, auf die Mutter des Kaiſers Konſtantin, gegen Simonie und Unglaube, dann 2 Reden über das h. Abendmal (ὁμιλίαι περὶ τοῦ μυστηριώδους σώματος τοῦ K. I. χρ. ed. Renaudot, Paris 1709. 4°). In dieſelbe Zeit gehören aber auch mehrere der oben erwänten philoſophiſchen Schriften, beſ. die zur Verteidigung des Ariſtotelismus gegen die Angriffe des Platonikers Gemiſtus Pletho dienenden ἀντιλήψεις ὑπὲρ Ἀριστοτέλους, argumenta pro Aristotele (mit Dedikation an Marcus Eug., alſo vor 1447 geſchrieben), ſ. bei Migne S. 743 ff., nur teilweiſe herausgegeben von dem Griechen Minoides Minas, Paris 1858. C) In die dritte Periode, die Zeit ſeines Pariarchats 1453—59, gehört jedenfalls die bekannteſte Schrift des G., das im Auftrag des Sultans verfaſste Glaubensbekenntnis, Ἔκθεσις τῆς πίστεως τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, oder: Ὁμιλία (al.: ὁμολογία oder —ησις) περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν χριστιανῶν κτλ., professio s. confessio fidei, — eine kurze, klare, objektiv gehaltene Darlegung der Hauptpunkte des chriſtlichen Glaubens in 20 (urſpr. 12) Kapiteln,

Digitized by Google

ins Türkiſche überſetzt von Achmad, Richter von Beröa; herausgegeb. griech. und latein. von dem Wiener Humaniſten und Juriſten Alexander Braſſicanus, Wien 1530, dann von David Chyträus, Frankfurt 1582; endlich nach einer andern, aus dem Orient erhaltenen Abſchrift griech., lat. und türkiſch von Martin Cruſius in ſeiner Turcograecia, Baſel 1584; Fol.; Abdruck bei Gaß, bei Migne S. 333ff.; beſ. aber bei Otto, Des Patriarchen G. Confeſſion, Wien 1864, 8°. Eine weitere Ausfürung einzelner Punkte des Glaubensbekenntniſſes in dialogiſcher Form gibt eine zweite, dem G. zugeſchriebene Schrift in Form eines Geſprächs zwiſchen einem fragenden Türken und einem antwortenden Chriſten, ſie wird bald als Confessio prior, bald als διάλεξις, Dialogus, bald mit dem beſond. Titel: de via salutis humanae, περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων bezeichnet; nach den einen (z. B. Kimmel, Libri Symbolici eccles. orient., Jena 1843), wäre dieſe διάλεξις zuerſt abgefaſst, die confessio ein Auszug daraus; nach den andern iſt vielmehr die confessio die frühere und urſprünglichere Schrift, der Dialog eine ſpäter verfaſste weitere Ausfürung; nach einer dritten Anſicht (von Lambecius, Wien 1750; Harleß bei Fabric. S. 377; Otto, Patr. Gennadius und der Dialog über die Hauptſtücke des chr. Glaubens in Zeitſchr. f. d. hiſtor. Theol. 1850, S. 390 ff. und 1864, S. 111) wäre der Dialog überhaupt nicht von Gennadius. Herausgegeben ſind beide Schriften zuſammen, die confessio und der Dialog de via salutis, zuerſt von Braſſican. Wien 1539, dann von Fuchte, Helmſtädt 1611, 4°, von Daum, Zwickau 1677, 12°; einen neuen mehrfach berichtigten Text beider Schriften gaben teils nach Daum, teils nach Handſchriften Otto und Gaß, ihm folgt im weſentlichen Migne S. 315 ff. — D) Eine vierte Periode der litterariſchen Tätigkeit des G. bildet endlich die Zeit nach Niederlegung des Patriarchats 1459 ff. In dieſe Zeit dürften von den uns bekannten Schriften gehören: 1. Die Zuſchrift an alle Gläubigen zur Rechtfertigung ſeiner Amtsabgabe, 2. ein Geſpräch mit 2 Türken über die Gottheit Chriſti, 3. eine Schrift über die Anbetung Gottes, 4. ein Dialog zwiſchen einem Chriſten und Juden, 5. eine Sammlung meſſianiſcher Weisſagungen des A. T.'s, 6. verſchiedene Reden und Homilien, z. B. eine auf die Geburt Chriſti ꝛc., 7. die Schrift contra Automatistas et Hellenistas oder περὶ ἑνὸς ἐν τριάδι θεοῦ ἡμῶν κατὰ ἀθέων καὶ πολυθέων, gegen heidniſchen Polytheismus und Naturalismus, insbeſ. gegen die Lehre, daſs die Welt von ſelbſt durch Zufall entſtanden ſei (hrsgeg. nach einer Pariſ. Handſchrift von Gaß II, 31, bei Migne S. 567), ſowie endlich 8. fünf Abhandlungen über Vorſehung und Vorherbeſtimmung, περὶ θείας προνοίας καὶ προορισμοῦ, Darlegung der chriſtlichen Lehre von der Vorſehung, mit beſ. Rückſicht auf das Verhältnis derſelben zur menſchlichen Freiheit. Von den fünf Büchern woraus dieſe Schrift beſteht, iſt das erſte 1825 von Thorlacius hrsgeg. (Havniae 1825), abgedruckt bei Gaß S. 117, bei Migne; das zweite, einem Mönch Joſef von Theſſalonich gewidmet, iſt zuerſt herausgegeb. 1594 von D. Höſchel zu Augsburg, lat. von Morel, Paris 1618, das dritte, vierte, fünfte aus einem Pariſer Codex bei Migne S. 1126 ff.; ebendaſelbſt S. 1158 eine Abhandlung über die Menſchheit Chriſti, erſtmals herausgeg. aus einem Codex Graec. Paris.

Über Leben und Schriften des Gennadius ſ. Leo Allatius, de Georgiis, abgedr. bei Fabricius t. XI; E. Renaudot l. l.; abgedr. bei Migne S. 249 ff.; Oudin III, 2481; Cave II. App. 170; Fabricius-Harles, Bibl. Graeca XI, 349; M. Cruſius Turcograecia I, 2; Gaß, G. und Pletho, Berlin 1844, und Symbolik S. 34 ff.; Bähr in der Allg. Encykl. Sect. I, 58, S. 197 ff.; Otto in der Zeitſchr. f. hiſtor. Theol. 1850 und Wien 1864; Steitz in den Jahrbb. f. d. Theol. 1868 (über des G. Abendmalslehre), ſowie die bekannten Werke über das Florentiner Konzil und die Unionsverſuche zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche.

Wagenmann.

Genovefa (Genoveva), eine Heilige der römiſchen Kirche und Schutzpatronin von Paris, welcher der 3. Januar als Feſttag geweiht iſt, war 419 oder nach andern gegen 425 zu Nanterre (urbs Nemetorum) bei Paris geboren. Der Name ihres Vaters ſoll Severus, der der Mutter Gerontia geweſen ſein. Die Legende hat ihr Leben mit vielerlei wunderbaren Erzälungen ausgeſchmückt und

verherrlicht. Sie wurde, wie erzält wird, vom Bischof Germanus von Auxerre bewogen, das Gelübde der ewigen Keuschheit und Jungfräulichkeit abzulegen und strengen asketischen Übungen sich hinzugeben. Diese vollzog sie von Jugend an mit großem Eifer. Bald hatte sie auch Visionen. Doch so streng auch ihr Leben war, dennoch konnte sie dem Gerüchte nicht entgehen, eine Heuchlerin zu sein. Sie hatte darunter viel und schwer zu leiden (vgl. die Genovefa von Brabant, des späteren französischen und deutschen Volksbuches), bis jener Bischof Germanus sie öffentlich rechtfertigte und durch Zusendung frommer Geschenke (Eulogien) ihrer Not ein Ende machte. — Nach dem Tode ihrer Eltern begab sie sich nach Paris. Damals waren eben die Hunnen unter Attilas Fürung in Frankreich eingebrochen, überall ließen sie die Spuren ihrer verheerenden Züge zurück und überall verbreitete ihre Ankunft Angst und Schrecken. In dieser Not brachte Genovefa, wie erzält wird, Hilfe und Trost, indem sie den geängstigten Bewonern die Versicherung gab, dass unter Gebeten ihre Ruhe und Sicherheit nicht gefärdet werden würde. Bekanntlich trat der römische Feldherr Aëtius mit einem aus Römern, Westgoten und anderen Völkern zusammengesetzten Heere den Hunnen bei Chalons (451) siegreich entgegen. Der Aberglaube der Zeit wusste in allen diesen Ereignissen nur die Wirkung der Wunderkraft der Genovefa zu finden und der Ruf ihrer Heiligkeit steigerte sich von Tag zu Tag, besonders da sie auch, wie es weiter heißt, allerlei Wunder verrichtete, z. B. Blindheit und Lämung heilte, Ungewitter schadlos machte, Hungersnot beseitigte u. s. w. Im J. 460 erbaute sie bei dem Dorfe Chastevil eine Kirche über den Gräbern des hl. Dionys und des hl. Eleutherius; diese Kirche soll späterhin den König Dagobert I. veranlasst haben, hier die berühmte Abtei St. Denis zu gründen. Genovefa starb der gewönlichen Angabe zufolge am 3. Januar 512. In der von ihr gestifteten Kirche wurde ihr Leichnam beigesetzt, angeblich neben dem des kurz vor ihr verstorbenen Königs Chlodwig, dessen Witwe Chlotilde später eine schon von ihm begonnene und den Aposteln Petrus und Paulus geweihte Kirche prächtig ausbaute und dem Gedächtnisse der hl. Genovefa widmete. Es ist dies die damals noch vor den Mauern von Paris gelegene, später öfters um- oder neu aufgebaute berühmte Kirche Ste. Geneviève, welche neuerdings zweimals — 1793 bei der ersten Revolution, dann wider 1830 bei der Juli-Revolution — zum Pantheon der französischen Nation umgetauft, und zweimal, 1822 durch Louis XVIII. und 1852 durch Napoleon III., ihrer kirchlichen Bestimmung unter dem ursprünglichen Namen zurückgegeben wurde. Den Reliquien Genovefas wurde noch im 17. Jarh. eine große Wunderkraft zugeschrieben, die dieselben angeblich widerholt an Pestkranken, namentlich einmal (1129) mit großer Wirkung zur Zeit des hl. Antoniusfeuers, ausgeübt haben sollten. Noch Madame de Sevigné weiß in ihren Briefen aus den Zeiten Louis XIII. und XIV. von pompösen Prozessionen der Pariser zu Ehren dieser Reliquien zu erzälen. — Pater Charpentier hat die angeblich älteste Biographie der hl. Genovefa herausgegeben, Paris 1687. Vgl. die Acta SS. t. I, Jan. p. 137; auch Stadler, Heiligenlex. II, 375—378, und die Nouvelle Biographie générale t. XIX, p. 878—882.

Neudecker † (Zöckler).

Genovefaner (oder Kanoniker der hl. Genovefa, auch Kanoniker von der Kongregation von Frankreich genannt) heißt ein erst um 1614 durch den Mönch Karl Faure, Mitglied der Abtei des hl. Vincent zu Senlis auf Grund eines schon seit längerer Zeit, angeblich seit 1148, bestandenen aber reformbedürftig gewordenen Instituts regulirter Chorherren gestifteter Orden. Kardinal Rochefoucault berief den Stifter dieser Gemeinschaft 1624 in die Abtei der hl. Genovefa zu Paris, um auch hier die Reformation vorzunehmen. Schon um die Zeit des Todes Faures (1644) stand der durch Gewinnung noch zalreicher anderer Klöster zu ziemlicher Ausdehnung gelangte Genovefaner-Orden in solchem Ansehen, dass der Kanzler der Sorbonne ihm stets angehörte. Seine Religiosen hatten sich mit dem Unterrichte zu beschäftigen, der Jugend Gottesdienst zu halten, die Angelegenheiten in den Hospitälern zu besorgen, Abends 8 Ur die Kirche zu besuchen und an jedem Feiertage zu fasten, doch mit der Beschränkung, dass das Fasten unter-

Digitized by Google

bleiben dürfe, wofern ein Kirchenfest auf den Donnerstag oder Sonnabend falle. Einige nicht unberühmte Gelehrte haben diesem Orden angehört, so der bekannte Astronom und Historiker der Astronomie Pingré in Rouen, später in Paris († 1796).

Die Schwestern dieses Ordens, Genovefanerinnen, Töchter der hl. Genovefa, jetzt gewönlich Miramionen genannt, entstanden im J. 1636 durch die einer strengen klösterlichen Frömmigkeit ergebene Franziska de Blosset († 1642). Sie gewannen eine nicht unansehnliche Verbreitung, als ihr Orden mit der klösterlichen Stiftung sich vereinigte (1665), welche schon 1660 durch Marie Bonneau de Rubelle Beauharnois de Miramion unter dem Namen einer „heiligen Familie" gestiftet worden war und die von dem Beichtvater der Miramion, du Festel, entworfene Regel befolgte. Die Miramion wurde bei der Vereinigung zur Superiorin erwält und der ganze Orden, von jetzt an gewönlich nach ihrem Namen bezeichnet. Im J. 1670 bezog Miramion mit ihren Schwestern ein Kloster beim Quay de la Tournelle, änliche religiöse Vereine verbanden sich noch mit ihr, und als sie starb (1696) war ihre Stiftung weit verbreitet. Die Genovefanerinnen oder Miramionen gelangten infolge ihrer Wirksamkeit zu großer Achtung und bestehen, nachdem sie wärend der ersten französischen Revolution schwere Verfolgungen erlitten, noch jetzt. Ihre Regel verpflichtet sie, Werke der Liebe zu üben, insbesondere arme und kranke Frauen zu pflegen, Kinder unentgeltlich zu unterrichten, täglich das Officium der Maria herzusagen, des Nachts und des Morgens eine Stunde auf innerliches Gebet zu verwenden, ein zweijähriges Noviziat zu bestehen und die einfachen Gelübde abzulegen. Vgl. die Constitutiones Canonicorum regularium Congregationis Gallicanae, Par. 1676, sowie Henrion-Fehr, Geschichte der Mönchsorden, II, 346—349; Stadler, Heiligen-Lexik. II, 377.

Neudecker † (Zöckler).

Gentile, Johann Valentin, einer jener italienischen Antitrinitarier, welche nach der Hinrichtung des Servet den Frieden der neugebildeten italienischen Gemeinde in Genf störten und, nachdem er anderswo Unruhe verursacht, zuletzt hingerichtet wurde. Der Antitrinitarismus hatte eine negative und eine positive Richtung; jene hatte ihre Hauptvertreter in Graubündten und Zürich und ging darauf aus, jede wesenhafte Vermittelung Gottes mit der Welt, d. h. die ontologische Trinität, völlig zu negiren. Die positive Richtung hatte ihren Sitz und Ausgangspunkt vorzüglich in Genf. Mit Servet hing sie nur in der Opposition gegen die Personentrinität zusammen. Allein statt wie Servet die Fülle der Gottheit sich in Christo offenbaren zu lassen, leitete sie aus der Ursubstanz des Vaters zwei andere göttliche Wesen und Individualitäten ab, die, obschon göttlichen Geschlechts und vorweltlichen Ursprungs, doch in ihrer Abhängigkeit und Begrenztheit schon zu der Reihe der endlichen Dinge den Übergang bilden. Diese Ansicht wurde vertreten durch Gribaldo (s. d. Art.), Blandrata (s. d. Art), Alciat aus Piemont, der Christum auch nach seiner Gottheit geringer als den Vater erklärte und von der Unterscheidung zweier Naturen in Christo nichts wissen wollte. Um dieser Bewegung ein Ende zu machen, hielt man es für nötig, eine öffentliche Besprechung der Gemeinde, im Beisein obrigkeitlicher Personen, zu veranstalten. Sie fand statt im J. 1558, wobei Calvin auf alle Fragen und Einreden Antwort gab. Es wurde ein Bekenntnis aufgesetzt und von allen Mitgliedern der Versammlung mit der Bestimmung unterzeichnet, dass, wer dawider handle, als eidbrüchig angesehen sei. Blandrata und Alciat verließen bald darauf Genf. Ihre Ansicht fand einen neuen Vertreter in der Person von Johann Valentin Gentile, einem Schullehrer aus Cosenza in Kalabrien. Er hatte jenes Glaubensbekenntnis mit Widerstreben unterzeichnet und fülte sich im Gewissen gedrungen, seine Überzeugung auszusprechen. Der Rat versur nun gegen ihn als gegen einen eidbrüchigen Irrlehrer. Nach mancherlei Unterhandlungen, nachdem sogar ein Rechtsgutachten auf die Strafe des Feuers angetragen, wurde ihm öffentliche Kirchenbuße auferlegt. Er musste im Hemde, barfuß und barhaupt, eine brennende Fackel in der Hand, den Richter kniefällig um Verzeihung bitten und seine Schrift mit eigener Hand verbrennen. Überdies wurde er eidlich in die Stadt eingegrenzt. Seinem

Eide zuwider beeilte er sich, Genf zu verlassen. Nach mehrfachem Herumirren wurde er auf bernerischem Gebiete in Farges in der Landschaft Gex verhaftet, aber nach einer schriftlichen Erörterung seiner Lehre wider auf freien Fuß gesetzt. Darauf begab er sich nach Polen, verließ es bald und kam zu Gribaldo in Farges. Daselbst verhaftet und nach Bern gebracht, wurde er am 10. Sept. 1566 wegen beharrlicher Irrlehren, Lästerung und Meineid enthauptet. S. Trechsel, Antitrinitarier, Bd. II, S. 316 ff.; Bayle s. v. **Herzog.**

Gentiliacum — Reichsversammlung von 767. Der Name stammt von dem Dorfe oder Flecken Gentilly, der früher eine Meile südlich von Paris entfernt, am Bièvre gelegen, heutzutage in das Weichbild der Stadt einbezogen ist, nachdem die ursprünglich königliche Villa im Mittelalter im Eigentum und Lehensverband der Bischöfe von Paris gestanden. Die Akten der Versammlung sind nicht auf uns gekommen. Sichere Nachrichten über ihre Verhandlungen und deren Ergebnisse fehlen. Erst die Annales Tiliani (Pertz, Monum. Germ. Script. I, 219); die Annales Laurissenses (ib. I, 144); die Annales Einhardi (ib. I, 145) und Mettenses (ib. I, 335) erwänen ihrer, aber in einer Weise, dass wir deutlich sehen, wie ihre Nachrichten über die gepflogenen Verhandlungen mehr auf Vermutungen als auf verbürgter Kunde beruhen. Als Quelle kommt außerdem in betracht ein Bruchstück aus dem Schreiben des Papstes Paul I. an König Pippin, aufbehalten im Codex Carolinus Nr. XXVI (bei Mansi tom. XII ad ann. 757), einem Schreiben, dessen Zeitbestimmung indessen auch nicht ganz sicher ist (s. d. Art. Paul I.).

Zum Voraus müssen wir uns also mit einem non liquet als dem Ergebnis begnügen, wie dies schon Walch, Ketzerhistorie XI, 1—36, getan hat. Wir sind nur auf Schlüsse angewiesen. Das Konzilium war eines der unter den fränkischen Königen gebräuchlichen concilia mixta, eine Vereinigung von Bischöfen und Großen (optimates) des Reichs; denn die theologischen, kirchlichen und politischen Fragen liefen damals ja durcheinander. Die Veranlassung zur Berufung der Reichsversammlung lag in einer Gesandtschaft, welche der oströmische Kaiser Konstantin Kopronymos an den Frankenkönig Pippin hatte abgehen lassen, offenbar um den letzteren für seine bekanntlich durch den Gegensatz gegen die Bilderverehrung bestimmte Politik zu gewinnen. Dieser letzteren hatten sich die römischen Bischöfe entgegengestellt, um desto bestimmter der drohenden Widerbegründung byzantinischer Oberherrschaft in Italien begegnen zu können. Pippin sah sich also von 2 Seiten her umworben: von dem alten Schützling der Franken, dem römischen Bischof, und dem byzantinischen Kaiser. Der letztere suchte mit Hilfe des Frankenkönigs offenbar die römische Opposition zu brechen und damit auch den Widerstand eines Teils der eigenen Untertanen gegen seine Politik lam zu legen. Welche Vorteile er dem Könige dafür in Aussicht stellte, ist nicht mehr zu ermitteln. Der römische Bischof hatte umgekehrt nur von dem Gegensatz der beiden, resp., wenn wir das longobardische Königtum noch hinzunehmen, der drei weltlichen Mächte, deren Einfluss er ausgesetzt war, Aussicht auf Vorteile. Er war also gewiss nicht unionistisch gesinnt, sondern bemüht, auch die dogmatischen Gegensätze zwischen Morgen- und Abendland zu verschärfen, und es ist daher wol möglich, dass er neben dem durch das Verhalten zu den Bildern schon hervorgetretenen Gegensatz auch die Differenz in der Trinitätslehre, welche durch das filioque im Symbolum sich anbante, als Hindernis einer Union in den Weg zu werfen suchte durch seine an Pippin geschickte Gesandtschaft. Wirklich wird als Unterhandlungsgegenstand des Konziliums auch neben der Frage über die Bilderverehrung die trinitarische angegeben, die damaliger Zeit sonst noch weniger zum Bewusstsein gekommen war. Tunc habuit domnus Pippinus Rex in supradicta villa (Gentiliaci) Synodum magnum inter Romanos et Graecos de S. Trinitate et de Sanctorum imaginibus lautet die Notiz der Annales Laurissenses. Ob das Lob, das Paul I. in dem erwänten Briefe dem Könige dafür spendet, dass er die humanas suasiones et inanes promissiones respuens nlla terrena lucra als Kot dem Eifer um die römische Orthodoxie nachgesetzt, dass er nur in Gegenwart seiner, der bischöflichen

Gesandten, die griech. disputationes angehört, ob dieses Lob eine der eigentlichen Entscheidung vorangehende captatio oder eine im päpstlichem Interesse die Entscheidung ausdeutende Erklärung war, dürfte schwer festzustellen sein. Jedenfalls war die Entscheidung der Reichsversammlung keine die Zukunft bindende. Auch der kluge Frankenkönig zog wol die Politik der freien Hand vor; denn die späteren Unterhandlungen unter Karl d. Gr. nehmen nirgends auf die Beschlüsse von Gentilly Rücksicht. Einem Bündnis mit dem fernen Kaiser wollte Pippin offenbar den Papst, der ihm für seine italienische Politik unentbehrlich schien, nicht opfern, andererseits scheint er sich auch gehütet zu haben, durch seine Entscheidung das kirchliche und dogmatische Ansehen Roms als one weiteres maßgebend anzuerkennen. —

Außer auf die oben angefürten Quellen ist auf die gleichfalls bereits angefürte Behandlung durch Walch, auf Hefele, Konziliengeschichte III, 399—401 und auf die kirchengeschichtlichen Werke, vor allem Gieseler II, S. 93 u. 107, zu verweisen. **(St. Barmann †) H. Schmidt.**

Gentillet, Innocenz. Geburts- und Todesjar dieses ausgezeichneten protestantischen Rechtsgelehrten sind unbekannt; überhaupt weiß man nur wenig von seinen Lebensumständen. Er war von Vienne in der Dauphiné gebürtig; nach der Bluthochzeit flüchtete er sich nach Genf, wo er als Advokat erscheint. Nach dem Frieden von 1576 wurde er an die Spitze des Rats von Die (im heutigen Drôme-Departement) berufen; kurz darauf erhielt er die Präsidenz des Parlaments von Grenoble. Ein Edikt von 1585 beraubte ihn dieser Stelle und nötigte ihn abermals zur Auswanderung; warscheinlich begab er sich wider nach Genf. Senebier (Histoire littéraire de Genève, II, 116) schreibt ihm eine Reihe von Werken zu, von denen mehrere, pseudonym erschienen, sicher andern Verfassern angehören. Von denen, die bestimmt von ihm sind, behandeln zwei, aus den Jaren 1574 und 1576, politische Gegenstände; ein drittes ist die Übersetzung der schweizerischen Republik von Simler. Hier sind nur folgende zu nennen, von denen das eine zu den besten Apologieen der Reformation, das andere zu den gründlichsten Widerlegungen des tridentinischen Konzils gehört: Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicae seu reformatae (nach Senebier schon 1558 erschienen; aus der Dedikation an den König von Navarra, 15. Febr. 1578, geht aber hervor, dass die erste Ausgabe die aus letzterem Jare ist; eine zweite, vermehrte, besorgte Gentillet zehn Jare später, Genf 1588, 8°; französisch, 1584, 1588, 8°); — Le bureau du concile de Trente, auquel est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du roy, dem König von Navarra gewidmet (Genf) 1586, 8°; lateinisch: Examen concilii Tridentini, Genf 1586, 8°, und später; auch deutsch, Basel 1587, 8°. — (S. die Biographie universelle und die France protestante.)

C. Schmidt.

Genügsamkeit. Auf neutestamentlichem Standpunkt eine Frucht des Geistes, eine Eigenschaft des neuen Menschen, wobei man mit den Umständen, in welche man durch die Vorsehung Gottes gesetzt ist, mit der Stellung, die man in der Welt einnimmt, mit dem Ruf, den man genießt, mit dem Anteil von zeitlichen Gütern, den man besitzt, wol zufrieden ist, Matth. 6, 11. Sie steht im Gegensatz zu der tief gewurzelten Unart des menschlichen Herzens, wornach es mit der Regierung Gottes selten zufrieden ist, immer mehr haben will, als ihm gegeben ist, Matth. 20, 12—15, und höher hinauf will, als ihm gebürt. Ein herrliches Urteil über die gottselige Genügsamkeit, in welcher Demut, himmlischer Sinn, Geringschätzung des Irdischen, Glaube an Christum, Hoffnung auf die in ihm zu gewinnenden Reichtümer zusammenfließen, steht 1 Tim. 6, 6—11. Der Apostel Paulus, der selbst in der Schule Christi gelernt hat, sich genügen zu lassen, niedrig zu sein und hoch zu sein, satt zu sein und zu hungern, übrig zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11—13), empfiehlt dort die Tugend aus vier Hauptgründen, nämlich 1) wir können doch aus der Welt, in die wir nichts mitgebracht haben, auch nichts mit hinausnehmen, vgl. [illegible] 21; 2) Narung und Kleidung reichen zum Leben hin; 3) W[illegible]füre zum Geize, der

Wurzel alles Übels, vgl. Hebr. 13, 5, wogegen 4) der Gottesmenſch höhere Schätze kenne und ſuche, vgl. Matth. 6, 19—21. Ähnlich, jedoch one die tiefen Beweggründe dazu zu kennen, ſpricht ſich ſchon Sirach aus: „Es iſt genug zu dieſem Leben, wer Waſſer und Brot, Kleider und Haus hat, damit er ſeine Notdurft decken kann", Sir. 29, 28; 3, 19. Schöne Beiſpiele der Genügſamkeit im Alten Teſtament ſind David, Pſ. 4, 8. 9; 2 Sam. 15, 25. 26; Hiob 31, 24; 1, 21 und Aſſaph, Pſ. 73, 25. Mannigfache Annäherungen zu der ſpezifiſch-chriſtlichen Tugend finden ſich im vorchriſtlichen Altertum. Bekannt iſt des Sokrates Grundſatz, man müſſe der göttlichen Bedürfnisloſigkeit ſo nahe als möglich kommen. „Es kommt mir vor, ſagt er zu Antiphon, du ſetzeſt die Glückſeligkeit in Üppigkeit und Pracht; ich hingegen bin der Meinung, gar keine Bedürfniſſe zu haben, komme den Göttern zu, ſo wenig als möglich zu bedürfen, ſei daher dem Göttlichen am nächſten; das Göttliche ſei zwar das Beſte, was aber dem Göttlichen am nächſten komme, ſei dem Beſten am nächſten". Xenoph. Mem. I, 6. n. 10; vergl. Euripides Supplices 214; Electra 430; Phoen. 555. *ἐπ εἰ τὰ γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.* Es ſtreift an das Neuteſtamentliche, wenn der Sophiſt Bion ſagt: die Habſucht ſei die Mutter jeder Schlechtigkeit. Stob. serm. 10. So ſpricht Hippokrates von einer bittern Wurzel der Geldliebe, welche man ausſchneiden müſſe. Kypke, observat. sacra p. 368. In der Ethik der Alten erſcheint die Genügſamkeit unter dem Begriff der *σωφροσύνη*, der Mäßigung oder Mäßigkeit, welche als die vernunftgemäße Beherrſchung der ſinnlichen Begehrungen beſtimmt wird. Plato, de rep. III, p. 389; IV, p. 430. Phaedr. 279. Bezeichnend iſt der dafür vorkommende Ausdruck *αὐτάρκεια*. In der cyniſchen Schule artete ſie in ein Zerrbild, in Gleichgültigkeit, Stumpfheit und Trägheit aus. Bei den Stoikern ſpielt ſie eine große Rolle, da ihr oberſter ſittlicher Grundſatz iſt, der Natur zu folgen, oder in Übereinſtimmung mit der Natur zu leben. Diog. Laert. VII, 87. Das klaſſiſche Altertum in ſeinen beſſeren Zeiten ſuchte hauptſächlich aus politiſchen Gründen durch Geſetze und Einrichtungen, durch Lehren und Beiſpiele der Weiſen dieſe Tugend zu befördern. Dichter, Geſchichtſchreiber und Philoſophen wetteifern in ihrer Empfehlung. So Salluſt, Cicero, Silius Italikus, ſelbſt Horaz, Juvenal, Perſius. Merkwürdig iſt, wie der ältere Kato bei Livius gegen die zweifache Peſt, der Habſucht und der Üppigkeit, welche alle großen Reiche zu Grunde gerichtet haben, eifert Liv. 34, 3. 4; vgl. Cicero tuscul. disp. 3, 8 de fin. 3, 22; Seneca Ep. 17 de tranq. an. 8. 9. Mögen die von ſolchen Schriftſtellern geltend gemachten Vernunftgründe nur wenige überzeugt haben, ſo fehlt es doch im heidniſchen Altertum nicht an edlen Beiſpielen für dieſe Tugend, wie z. B. Ariſtides, Phocion, Zeno u. ſ. w. Auch die orientaliſche Lebensweisheit empfiehlt ſolchen Sinn, wofür als Beleg der türkiſche Spruch hier ſtehen mag: „Sei genügſam und frei, die Begierigen ſind die Geſtraften". Indeſſen iſt der Unterſchied unverkennbar, der zwiſchen dem philoſophiſchen und chriſtlichen Begriff der Genügſamkeit ſtattfindet, und teils die Grundlage, teils die Beweggründe, teils den Anfang und das Maß dieſer Tugend betrifft. Von beiden iſt widerum die natürliche Genügſamkeit von Kindern und von Menſchen im ungebildeten Naturzuſtande zu unterſcheiden. **Fronmüller (C. Beck).**

Genugtuung Chriſti, ſ. Erlöſung, Bd. IV, 303.

Genugtuung des Menſchen, ſ. Buße, Bd. III, 26.

Georg, St. Die Legende bei Metaphraſtes erzält, er ſei von vornehmer Familie aus Kappadocien gebürtig geweſen. In's römiſche Kriegsheer getreten, ſtieg er unter Diocletian darin zu hohen Ehrenſtellen; als der Kaiſer aber die Chriſten verfolgte, legte er dieſelben nieder und zeugte energiſch gegen dieſe Ungerechtigkeit. So ſei er den 23. April (?) um 303 (?) bei Nikomedien (?) enthauptet worden. — Gewiſs iſt, daſs ihm frühe Verehrung bezeugt und Kapellen geweiht wurden; dies erhellt für das Morgenland aus ſeiner hier ſchon frühe gewönlichen Bezeichnung als „Erzmärtyrer" (*Μεγαλόμαρτυς*), für's Abendland aus Gregor von Tours ſowie daraus, daſs Papſt Gregor der Große eine ihm ge-

weihte, aber dem Einsturz nahe Kirche erneuerte (wenn es nicht ein heidnisches Gebäude war, das er restaurirte und weihte). Nach diesem einfach altertümlichen, in seiner Art in Rom einzigen Kirchlein St. Giorgio in velabro neben dem sogenannten Janustempel, als einer der ältesten Diakonien der Stadt, fürt noch immer ein Kardinal den Namen. Von einer am Meer in Konstantinopel gelegenen Kirche St. Georgs wurde der Hellespont „Arm St. Georgs" genannt. Die Kreuzfarer wurden durch den Glauben, St. Georg streite persönlich für sie, zum Siege gefürt, besonders unter Richard Löwenherz; das National-Konzil zu Oxford 1222 erhob seinen Gedächtnistag für ganz England zu einem gebotenen Feiertag. Unter seinem Schutz wurde 1330 der Hosenbandorden gestiftet. Der gesamten Ritterschaft, zumal der schwäbischen, einem venetianischen Militärorden, dazu der ganzen Stadt Genua, stand er als Patron vor, wie er denn selbst geharnischt dargestellt wird. Im Wappen des russischen Kaisers findet sich das Bild des Heiligen als Herzschild.

Die Akten seines Lebens und Märtyrertums sind offenbar falsch; Baronius schiebt die Schuld davon zum Teil auf die Arianer. Calvin konnte mit einem gewissen Rechte behaupten, es habe keine historische Person Georg gegeben; es liegen auch wirklich Momente zur Erklärung des Mythus vor. Der Drache, welchen er, ein christlicher Perseus, ersticht, kann als Sinnbild des Heidentums ausgelegt werden. Da aber die Verehrung St. Georgs zweimal aus dem Orient in's germanische Abendland kam, könnte er entstanden sein aus dem Mithras, dem ersten Lichtgeist des Orzmud, welcher den Drachen der Finsternis tötet und an einer Höle stehend abgebildet wird. Bezeichnend ist, dass Konstantin d. Gr. als besonderer Förderer seiner Verehrung erscheint, da derselbe auch als Christ die Sonne, das Licht als Gott verehrte, indem er so die Mithrasmysterien der Römer christianisirte. Auf diesem Wege also wäre von den stammverwandten Persern zu den ritterlichen Deutschen der Kultus des streitenden Lichtgenius gedrungen. Auch seine frühe und große Verehrung durch die Armenier, Georgier und die mit jenen Völkern lange ausschließlich den Handel treibenden Genuesen stimmt damit überein. Vgl. Acta SS. t. III. Apr., p. 100—163; Stadler, Heiligen-Lexik. II, 384—386; F. W. Krummacher, in Pipers Ev. Kal. 1860, S. 107—112.

Reuchlin† (Zöckler).

Georg III., Fürst zu Anhalt, mit dem Namen der Gottselige, bezeichnet ein sehr wichtiges, nur zu wenig beachtetes Moment der evangelischen Reformation, namentlich in Beziehung auf die damit verbundene Kirchenverfassung. Er gehörte zu der Dessauer Linie, geb. zu Dessau am 13. August 1507. Seinen Vater, Fürst Ernst, hat er schon in seinem 9. Lebensjare (1516) verloren: aber ihm und seinen Brüdern Johann und Joachim, dem Hause und dem Lande blieb zum großen Segen die fromme Mutter Margarethe, geborene Herzogin von Münsterberg, bis zu ihrem Tode im Jare 1530. Sie hat innerhalb der römischen Kirche, die sie nicht verlassen wollte, ein gottseliges Leben gefürt, dem Hofe und den Untertanen zu einem leuchtenden Vorbilde. Ihre für den Hausgottesdienst bestimmten Reimgebete nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjares, namentlich auf die Passion, sind zum teil noch aufbehalten, wenn auch dermalen unbeachtet. Schon 1518 wurde Fürst Georg auf Veranlassung seines Vetters Adolf von Anhalt, des Bischofs zu Merseburg, zum dasigen Kanonikus ernannt. Im J. 1518 bezog er mit seinem jüngeren Bruder Joachim die Universität Leipzig (inskribirt am 9. Sept.) zu gründlicher Vorbereitung auf das Studium der Rechte. M. Georg Helt aus Forchheim wurde sein Fürer: dieser ist auch bis zu seinem Tode (6. März 1545) des Fürsten Freund und Geleitsmann geblieben. Später (1524) wurde der junge Fürst vom Bischofe Adolf zum Priester geweiht, darauf (1525) zum Subdiakonus im Stifte bestellt. Im J. 1526 wurde er von seinem früheren Vormunde Albrecht von Mainz, als Erzbischof zu Magdeburg, zum Dompropst in Magdeburg ernannt: er wurde auch bei der dasigen Stiftsregierung als Rat beschäftigt, weshalb er sich eine zeitlang bei dem Kurfürsten auf der Moritzburg zu Halle aufhielt. Bis dahin hatte er mit aller Zähigkeit an der römischen Kirche festgehalten und gegen die reformatorischen „Neuerungen" geeifert, noch 1529

gegen die „lutherische Sekt“ sich erklärt. Um sich noch mehr gegen die „neue Lehre“ zu rüsten, hatte er zugleich mit G. Helt die gesamte Kirchengeschichte, sowie die hl. Schrift im Grundtexte desto gründlicher studirt. Aber die Mittel, welche gegen die Reformation schützen sollten, zeugten für sie: so wurde er mehr und mehr von der schriftmäßigen Warheit der lutherischen Lehre überzeugt. Davon erzält er selbst ein Mehreres zu seiner Verantwortung in der „Anzeigung an Herzog Georg von Sachsen“, sowie in der Vorrede zu seinen Predigten von den falschen Propheten. Und als nun im Jare 1530 sein Vetter Wolfgang von Anhalt, Köthenscher Linie, die augsburgische Konfession an Ort und Stelle unterzeichnet hatte, da konnte auch Georg nicht länger widerstehen: ihm folgten auch seine beiden Brüder, welche zu Augsburg persönlich anwesend gewesen waren: im Jare 1534 bekannte sich ganz Anhalt zur lutherischen Kirche. Bald hernach drang die Reformation auch in das Stift Merseburg: und als am Anfange des J. 1544 der Bischof starb, benutzte Herzog Moritz von Sachsen, als Landesherr, diese Erledigung zu ordnungsmäßiger Grenzregulirung zwischen dem geistlichen und obrigkeitlichen Berufskreise im Stifte. Am 24. Juni 1544 übernahm Fürst Georg auf Bitten des Herzogs Moritz das Amt eines „geistlichen Koadjutors“ bei dem Stifte Merseburg, wogegen die weltliche Administration des Stifts dem Bruder des Landesherrn, Herzog August, beschieden wurde. Aber es sollte bei diesem Provisorium nicht bleiben. Wie schon früher Nikolaus von Amsdorf förmlich zum Bischof von Naumburg ernannt, und am 20. Januar 1542 von Dr. Luther geweiht worden war, so wurde nun auch Fürst Georg am 2. August 1545 von dem deutschen Reformator im Beisein Philipp Melanthons und anderer Geistlicher in der Merseburger Domkirche zum Bischofe des Stifts ordinirt. Es gehört übrigens recht zur Charakteristik des Fürsten Georg, dass er anfangs die Weihe zum Bischof durch einen Bischof nach der alten Art gewünscht und dazu den bereits 1539 zur evangelischen Kirche öffentlich übergetretenen Bischof von Brandenburg, Matthias v. Jagow, ausersehen hatte; aber Matthias starb zuvor und die Bischöfe in Preußen waren doch „zu weit gesessen“. Desto zuversichtlicher fasste er nun nach den gegebenen Verhältnissen auch in Beziehung auf die bischöfliche Weihe ein volles Herz zu dem Doktor in Wittenberg, welchen er einen *waren* Bischof nannte, weil er die Kirche Gottes wirklich weide. Die Folge der neuen Einrichtung war übrigens ein evangelisches Konsistorium, von dem weltlichen Administrator eingesetzt, von dem geistlichen Bischofe geleitet. Letzterer hat dann auch sein geistliches Amt recht geistlich und treulich verwaltet: er hat auch nicht allein in dem Merseburger Stiftsbezirke, sondern ebenso in den Anhaltschen Landen fleißig gepredigt. Den von ihm angeordneten Kirchen-Visitationen, sowie den von ihm järlich zweimal zusammenberufenen Synoden in der Domkirche zu Merseburg wonte er auf das gewissenhafteste bei: er hat es auch an ernsten Rügen und Ermanungen an seine Geistlichen nicht fehlen lassen. — Sein nächster Mitarbeiter war der Domprediger und Superintendent Anton Musa († 1547). Dessen Nachfolger wurde Georg Major, welchem 1548 Dr. Johann Forster aus Wittenberg folgte. Fürst Georg war übrigens selbst der theologischen Wissenschaft eifrigst beflissen: in den Grundsprachen A. und N. Testaments war er genau unterrichtet. So pflegte er sich auch gern über einzelne Bibelstellen und deren Erklärung nach dem Grundtext mit Theologen zu unterhalten. Bei Tische wurde stets ein Abschnitt aus der hl. Schrift vorgelesen. Von diesen Studien zeugte auch das praktische Leben. Wolzutun und mitzuteilen vergaß er nicht: davon sind viele Beispiele aufbehalten.

Doch nun folgte bald der schmalkaldische Krieg: Georg behauptete sich in Merseburg. Zu ihm flüchtete damals mit seiner ganzen Familie Joachim Camerarius aus Leipzig, wärend gleichzeitig aus Wittenberg Philipp Melanthon nach Zerbst floh. In den folgenden Jaren 1548 und 1549 hat er den Konferenzen wegen des Augsgurger Interims zu Jüterbog, Torgau und Grimma beigewont: er erklärte sich, wie Melanthon, gegen das Augsburger Interim. Denn er zog ehrlich offenen Krieg dem falschen Frieden vor, wie er denn zu sagen pflegte: Non ego tam adversationes metuo, quam inconsentaneam consensionem. Dennoch

war er selbst auf leidliche Vermittelung bedacht, und so geschah es, dass er, zuweit nachgebend, nächst Melanthon an dem Leipziger Interim den vorzüglichsten Anteil hatte. Er ist deshalb papistischer Sympathieen gezihen worden, aber mit Unrecht. Er wollte die Kirche von Zerrüttung bewaren. Aus dem Bistum musste er weichen, nachdem Michael Helding (Sidonius) am 28. Mai 1549 vom Kapitel zum Bischof postulirt war. Am 2. Dez. 1550 traf dieser in Merseburg ein und zu Anfang 1552 verließ Georg die Stadt, um sich auf seine anhaltischen Besitzungen zurückzuziehen. Auch hier fur er fort zu predigen und für die Kirche zu wirken. Doch die Tage seiner irdischen Wallfart waren gezält: er starb mitten unter den adiaphoristischen Streitigkeiten am 17. Oktober 1553 zu Dessau auf dem Schlosse, unverehelicht; Georg Major hielt ihm die Leichenpredigt und im nächsten Jare in Wittenberg eine von Melanthon verfasste Gedächtnisrede.

Vgl. Lic. O. G. Schmidt, Georg von Anhalt, des Gottseligen Leben, 1864, in: Meurer, Das Leben der Altväter der luth. Kirche, wo auch genaue Angaben über die frühere Litteratur und Georgs eigene Schriften. Allg. deutsche Biographie, 8, 595 f. **Göschel † (G. Plitt).**

Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, beigenannt der Fromme wegen seines lebendigen und tatkräftigen Glaubens an das Evangelium, als dessen hervorragendster Vertreter und Vorkämpfer im Geschlecht der Hohenzollern er sich neben seinem Bruder, Herzog Albrecht von Preußen, ein großes Verdienst um die Förderung der Reformation erworben hat. Als einer der zalreichen Söne des Markgrafen Friedrichs des Älteren von Ansbach-Kulmbach am 4. März 1484 zu Onolzbach (Ansbach) geboren, verlebte er seine spätere Jugendzeit am Hofe seines Oheims, des Königs Wladislaws II. von Böhmen und Ungarn, zu Ofen und wurde nach dem Tode desselben 1516 Mitglied der vormundschaftlichen Regierung für den noch unmündigen Thronfolger Ludwig, dessen Erziehung ihm anvertraut war. Als des jungen Königs Ratgeber hat er gegen die bei demselben Einfluss gewinnenden klerikalen Widersacher die Sache des Evangeliums mit Entschiedenheit vertreten und unterstützt von der dem Evangelio zugeneigten Königin Maria, der Schwester Karls V., die gegen das deutsch-evangelische Element und gegen die Bekenner der evangelischen Warheit geplanten oder schon verhängten Gewaltmaßregeln zu verhindern gewusst. Als die Breslauer wegen ihres eigenmächtigen Vorgehens in der Umwandlung des Bernhardiner Klosters in ein Hospital auf Befehl des Königs gezüchtigt werden sollten, hat er als königlicher Kommissär nicht bloß den königlichen Zorn abgewehrt, sondern auch dahin gewirkt, dass jener reformatorische Akt unbehindert in Geltung und der eingefürte evangelische Gottesdienst in Übung blieb. Einen solchen Einfluss übte er bis zum tragischen Untergang des jungen Königs in der unglücklichen Schlacht von Mohacz (1526) aus, nachdem er schon seit 1522 durch Luthers Schriften und durch persönliche Verbindung mit demselben sich immer tiefer und fester im evangelischen Glauben gegründet hatte. — Nach einer anderen Seite hin ward sein Einfluss von großer Tragweite für das Werk der Reformation und zugleich für die Gründung der hohenzollernschen Macht, indem er mit Luther seinen Bruder Albrecht, den Hochmeister des deutschen Ordens, zu dem Entschluss fürte, den Ordensstat Preußen in ein weltliches Herzogtum zu verwandeln. Seine geschickte Hand löste die Misverhältnisse und Verwirrungen zwischen Polen und dem Ordensstat; er brachte in Gemeinschaft mit seinem Schwager, Herzog Friedrich II. von Liegnitz, durch seine Verhandlungen mit seinem Oheim, dem König Sigismund I. von Polen, den Vertrag von Krakau zustande (1525), infolge dessen Albrecht als weltlicher Herzog und in ihm das brandenburgische Haus das Ordensland Preußen vom König von Polen als Lehn empfing. Damit half Georg den Grund legen zur Reformation in Preußen.

Die Beziehungen zu seinem eifrig evangelisch gesinnten Schwager, der die Reformation in den Fürstentümern Liegnitz und Brieg durchfürte, und zu seinem Schwiegervater Herzog Karl I. von Münsterberg-Oels, der zwar mit öffentlichem Übertritt zum Evangelium zögerte, aber dem Evangelium freie Bahn gab und seine Kinder im evangelischen Glauben erziehen li[illegible]ich, dass er auf

den beiden genannten Gebieten Schlesiens mit Rat und Tat die Ausbreitung des Evangeliums förderte. Am wichtigsten aber war es für die schlesische Reformationsgeschichte, dass er in Oberschlesien im Bereich seiner eigenen Herrschaften, und zwar schon 1524 im Fürstentum Jägerndorf (mit Leobschütz) und außerdem in den Pfandbesitztümern Oppeln und Ratibor sowie in den Herrschaften Oberberg und Beuthen, die Reformation einfürte.— Bekannter jedoch als die bisher erwänte Tätigkeit Georgs für die Sache der Reformation ist sein Eingreifen in den Entwicklungsgang der deutschen Reformation. In den fränkischen Erblanden, wo er gemeinschaftlich mit seinem Bruder Kasimir für den regierungsunfähig gewordenen Vater schon seit 1515 die Regentschaft fürte, ließ sich der durch seine Ehe mit einer bayerischen Prinzessin gebundene Bruder auf das Drängen der Stände 1524 zwar zur Freigebung der Predigt des reinen Wortes Gottes nach Luthers Weise drängen, wollte aber die alten Ceremonieen möglichst beibehalten. Georg protestirte entschieden gegen solches Stehenbleiben auf halbem Wege. Das göttliche Wort, meinte er, sei nicht allein zu predigen, sondern man solle sich auch allen Menschensatzungen zum trotz darnach halten. Ebenso erklärte er lebhaft seine Unzufriedenheit mit der früheren Halbheit der Landtagsbeschlüsse vom Oktober 1526. Erst nach Kasimirs Tod (1527), als Alleinherrherrscher in den fränkischen Landen, konnte er dort die Reformation unter Beihilfe seiner gleichgesinnten Räte Hans von Schwarzenberg und Georg Vogler mittelst der neuen Landtagsbeschlüsse von Ansbach (v. 1. März 1528), welche mit der Geltendmachung der Warheit des Evangeliums für Lehre, Leben und kirchliche Gebräuche vollen Ernst machten, zur Durchfürung bringen. Mit dem Rat von Nürnberg Hand in Hand gehend, veranstaltete er nach dem Vorbild der sächsischen eine Kirchenvisitation, durch die in beiden Territorien, Franken und Nürnberg, eine neue, auf gemeinsamen Beschlüssen ruhende Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse maßgebend wurde, aus der dann auf dem Wege der Revision und Verbesserung die vortreffliche brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung von 1533 hervorging. Auf die ihm wegen solchen Vorgehens vom König Ferdinand gemachten Vorwürfe antwortete er: nach Gottes Befehl habe eine Obrigkeit nicht nur für die leibliche Wolfart, sondern auch für das Seelenheil der Untertanen zu sorgen; da die Bischöfe, die dazu vor allem verpflichtet seien, solches verabsäumt hätten, habe er mit seiner und seiner Untertanen Seelengefar nicht länger warten können und auf Grund des Speierschen Reichsabschiedes von 1526 die Erneuerung des Kirchenwesens in seinem Lande, und zwar genau nach der einzigen und gewissesten Norm, dem Worte Gottes und Christo selbst, der der Weg, die Warheit und das Leben sei, in die Hand genommen. Übrigens sei der Jünger nicht über dem Meister; hätte man Christum unsern Heiland wegen seines evangelischen Predigens als einen Verfürer gelästert, wie sollte es uns, die seiner reinen und unbefleckten Lehre anhangen, anders gehen? In solcher Glaubensfestigkeit und Bekenntnisfreudigkeit nahm er dann auch teil an jener großen Protestation der kleinen evangelischen Minderheit auf dem Reichstag zu Speier 1529.

Als es sich dann darum handelte, eine Vereinigung der Evangelischen in Ober- und Niederdeutschland gegen die der Sache des Evangeliums drohenden Gefaren zustande zu bringen, hatte er deshalb eine Zusammenkunft im Oktober 1529 mit dem Kurfürsten von Sachsen in Schleitz und gab freudig zu den 17 schwabacher Artikeln, die auf Grund der 15 im Marburger Kolloquium kurz vorher vereinbarten Sätze von Luther und seinen Genossen als gemeinsame Glaubensgrundlage der Evangelischen aufgestellt waren, seine Zustimmung. Dabei ist aber bemerkenswert, dass er weder auf dem Konvent in Schwabach noch auf dem Ende 1529 in Schmalkalden gehaltenen Konvent sich dazu bestimmen ließ, das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser und dessen Partei im Falle der Ab- und Notwehr anzuerkennen. Er stand mit Nürnberg als Vertreter dieser Ansicht zuletzt ganz allein, selbst Luther gegenüber. Desto energischer widerstand er auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 dem Kaiser und seinem ergrimmten eifrig katholischen Vetter Joachim I. von Brandenburg. Als der Kaiser gebieterisch forderte, die evangelischen Fürsten sollten ihre Predigtgottesdienste einstellen

und an der Fronleichnamsprozession teilnehmen, rief Georg ihm zu: „Herr, ehe ich von Gottes Wort abstünde, wollte ich lieber auf dieser Stelle niederknieen und mir den Kopf abhauen lassen", worauf der Kaiser sich erschrocken zurückzog und begütigend die bekannten Worte sprach: Löver Först, nit Kopp ab! Die lockendsten Anerbietungen, die ihm König Ferdinand in bezug auf die brandenburgischen Ansprüche auf gewisse schlesische Besitzungen machte, um ihn auf die Seite des Kaisers zu ziehen, wies er entschieden zurück.

Als ihm der erzürnte Vetter von Brandenburg mit Vorwürfen wegen der letzerischen Lehre heftig zusetzte, erwiderte er: die neue Lehre sei kein Irrtum, wenn anders Christus noch Christus sei; sie weise nur auf Christum, er habe sie an sich selbst erprobt. Und auf Joachims Frage: ob er denn auch bedenke, was für ihn auf dem Spiel stehe, hatte er nur die kurze Antwort: „Man sagt, ich soll aus dem Lande gejagt werden; ich muss es Gott befehlen". Sein Name als eines treuen mutigen Bekenners steht unter den Namen der Fürsten und Städte, die das große Bekenntnis von Augsburg unterzeichneten. In Kurbrandenburg half er nach Joachims I. Tode (1535) einem Sone desselben, der schon durch mütterlichen Einfluss für die Sache der Reformation gewonnen war, dieselbe mit Rat und Tat durchfüren, indem er ihm seinen Hofprediger Stratner zusandte, unter dessen Mitwirkung die kurmärkische Kirchenordnung von 1540, die in den Lehrartikeln fast durchweg mit der fränkisch-nürnbergischen zusammenstimmte, zustande kam. Seine Beziehung zu Luther, von denen des letzteren Briefe an ihn zeugen, wie seine Zustimmung zu Luthers Lehre, besonders über das Abendmal, wurden immer inniger. Als Luther sich um die Anerkennung der zu seiner Freude zwischen Ober- und Niederdeutschland zustandegebrachten Wittenberger Konkordie v. 1536 durch ein Schreiben an die Magistrate von Straßburg und Augsburg bemühte, bat er gleichzeitig den Markgrafen Georg, dessen Festhalten an seiner Abendmalslehre er wol kannte, um seine Zustimmung zur Konkordie: „er möge bei seinen Predigern das Beste dazu helfen, damit die alten Sachen nicht zu scharf gerechnet und die Blöden nicht abgeschreckt würden". Bei dem Regensburger Religionsgespräch 1541 beteiligte Georg sich an dem letzten von Kurfürst Joachim II. durch Aufstellung neuer vermittelnder Artikel gemachten Versuch zur Vergleichung der Gegensätze zwischen Katholischen und Evangelischen und wandte sich mit jenem an Luther, um dessen Mitwirkung in dieser Angelegenheit zu erlangen. Auf dem Regensburger Reichstage, dem letzten, den er besuchte, setzte er sich mit seinem Neffen Albrecht Alcibiades auseinander, indem er demselben das wärend seiner Unmündigkeit beherrschte Land Kulmbach übergab. Seit 1531 in dritter Ehe mit einer Tochter des Herzogs Heinrich von Sachsen vermält, hinterließ er aus dieser Ehe bei seinem Tode am 17. Dezbr. 1543 einen einzigen Son, Georg Friedrich, welcher später Statthalter des Herzogtums Preußen wurde und als treuer Bekenner des Evangeliums in seines Vaters Fußtapfen trat.

Luthers Briefe an Markgr. G.; Rentsch, Brandenb. Cedernhain; Schulinus Leben und Gesch. des M. G., Frankfurt 1729; Rosenberg, Schles. Reform.-Gesch. 1767; Pauli, Allgem. preuß. Staatsgeschichte III, 457 f.; Ranke, Deutsche Gesch. ꝛc. ꝛc. II, 139. 339. 363; III, 123 f. 143 f. 251 f. Deutsche Biographie, Art. v. Markgraf. **Erdmann.**

Georgius, Bischof von Laodicea in Phrygien, in Alexandrien geboren, unterrichtet und in den Klerus aufgenommen, beteiligte sich an dem Streit, welchen ein Bischof Alexander von Alexandrien mit den Arianern fürte, und hatte das Los aller Vermittler von schroff sich entgegenstehenden Ansichten, von beiden Parteien angefeindet zu werden. Nachdem er von Alexander wegen Hinneigung zum Arianismus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, nahmen sich zuerst die Arianer seiner an und erhoben ihn zum Bischof von Laodicea. Allein auch mit den Konsequenzen der arianischen Lehre, welche er auf mehreren Synoden verteidigt hatte, konnte er sich auf die Länge nicht vertragen, und so stiftete er in Verbindung mit Bischof Basilius von Ancyra die Partei der Ὁμοιουσιάσται,

Ημιάρειοι, Semiariani, welche die schon von den Eusebianern gebrauchte Bestimmung, dass der Son mit dem Vater änlichen Wesens sei, zu ihrem Bekenntnisse machten. Nach Abschluss der Synode von Ancyra 358 wurde Kaiser Konstantius für ihre Beschlüsse gewonnen, und auf einer dritten Synode von Sirmium (358) wurde unter dem Einfluss der geistlichen Hofpolitik das Glaubensbekenntnis der zweiten verworfen und die Anathematismen der Synode von Ancyra unterschrieben. Hiemit war der Bruch zwischen Arianern und Semiarianern für alle Zeit vollbracht. — Außer kleineren Aufsätzen und Reden, welche die alten Schriftsteller von Georgius nennen und im Auszug bringen, trat derselbe in einem Werk gegen die Manichäer und in einer Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa als Kirchenschriftsteller auf. Vgl. Neander, Kirchengesch. II, 1; Gieseler, Kirchengesch. I, S. 380 fg.; Münscher, v. Cölln, S. 222; Baur, Trinitätslehre 1, S. 471 fg.

Pressel †.

Georg von Polentz, Bischof von Samland in Preußen, war der erste Bischof, welcher schon in der Frühzeit der Reformation zum Evangelium sich bekannte. Aus einem der vornehmsten und ältesten Geschlechter des sächsischen Adels 1478 in Sachsen geboren, widmete er sich in Italien den Rechtsstudien, erwarb sich dort den Grad eines Licentiaten beider Rechte, war eine zeitlang Geheimschreiber des Papstes Julius II., trat dann in den Kriegs- und Statsdienst bei Kaiser Maximilian I., lernte im kaiserlichen Lager vor Padua (1509) den nachherigen Hochmeister des deutschen Ordens, den jungen Markgrafen Albrecht von Brandenburg kennen, ließ sich in diesen Orden aufnehmen, gewann durch treue und geschickte Erledigung verschiedener wichtiger Aufträge und Sendungen das besondere Vertrauen Albrechts, der ihm das Amt des Hauskomthurs zu Königsberg übertrug und ihn nach Erledigung des samländischen Bistums zum Bischof vorschlug, als welcher er vom Kapitel erwält und 1519 vom Papst bestätigt wurde.

Als er 1522 für die Zeit der Abwesenheit des Hochmeisters in Deutschland die Regentschaft übernahm, war er bereits durch Luthers Schriften für die Sache des Evangeliums angeregt worden; er ließ es geschehen, dass in der Domkirche Mitte 1523 das reine Evangelium von einem Domherrn verkündigt wurde, gewann durch die Verbindung mit dem inzwischen in Deutschland durch A. Osiander in Nürnberg und durch Luther für die Warheit des Evangeliums gewonnenen Hochmeister immer mehr Interesse für die reformatorische Bewegung, der er als Regent und Bischof in Preußen freien Lauf ließ. Von dem auf Luthers Vorschlag als Domprediger berufenen Johannes Briesmann, der im Sept. 1523 seine erste evangelische Predigt hielt, ließ er sich in die Erkenntnis und das Verständnis der evangelischen Heilslehre durch förmliche Unterweisung immer tiefer einfüren und in der Predigttätigkeit vertreten, bis er am Weihnachtsfest 1523 selbst in einer Predigt ein unumwundenes Zeugnis des Evangeliums ablegte und öffentlich für die Sache der Reformation sich erklärte, wie er es gleicherweise auch in den Festpredigten zu Ostern und Pfingsten 1524 unter Beweisung des Geistes und der Kraft tat. Luther preist ihn „als ein herrliches Werkzeug Christi“ und schreibt voll Freude an Spalatin: „O wie wunderbar ist Christus. Auch ein Bischof gibt jetzt endlich dem Namen Christi die Ehre und predigt das Evangelium in Preußen“. Mit festem Schritt betritt er nun die Ban reformatorischer Tätigkeit, zunächst in einem energischen Mandat vom Aug. 1524 an die drei Städte von Königsberg, in dem er die Widersacher des Evangeliums ermant, die gnadenreiche Zeit, in der Gott so hell und rein sein seligmachendes Wort erscheinen lasse, durch böses Vornehmen und eigenwilliges Widerstreben nicht zu verscherzen und ein friedfertiges, stilles, gottesfürchtiges Leben zu füren. In einem anderen Mandat ermant er gegenüber der erschreckenden Unwissenheit des Volkes in christlichen Dingen, die Gottesdienste und besonders die Predigten in der Volkssprache zu halten und, wo die Prediger nicht litthauisch und polnisch predigen und lehren könnten, Tolken, d. h. Dolmetscher, anzustellen, die das verkündigte Wort sofort den Gemeinden in ihrer Sprache mitteilen sollten. Schon nach Pfingsten 1524 sandte er evangelische Prediger, so viele er zusammenbringen konnte, in die Städte umher und auf das Land. Er ermante, wärend er selbst

sich durch Briesmann im Griechischen und Hebräischen unterrichten ließ, um die Bibel im Grundtext zu studiren, die Prediger zum fleißigen Gebrauch der Bibel nach Luthers Übersetzung und zum Lesen der wichtigsten Schriften desselben. Luther widmete ihm als Zeichen seiner Freude und dankbarer Anerkennung die Erklärung des fünften Buches Mosis (1525), in deren Vorrede er ihm zuruft: „Dich einzig und allein unter allen Bischöfen der Erde hat Gott erwält und errettet aus dem Rachen des Satans. Sieh dies Wunder! In vollem Lauf, mit vollen Segeln eilt das Evangelium nach Preußen, wohin es doch nicht gerufen noch begehrt ward".

Nachdem inzwischen der Ordensstat in ein weltliches Herzogtum verwandelt war, konnte Herzog Albrecht bei seiner Rückkehr nach Königsberg 1525 sofort die Organisation des evangelischen Kirchenwesens durch Georg von Polentz, der auf dem ersten Landtag 1525 seine weltliche Herrschaft ihm übergab, weil er „nach dem Evangelium als Bischof das göttliche Wort zu predigen, nicht aber Land und Leute zu regieren habe", und durch den zweiten Bischof Erhard von Queiß in Pomesanien, welcher 1524 dem Beispiel Georgs durch öffentlichen Übertritt zum Evangelium in Graudenz gefolgt war, in die Hand nehmen. Die ersten Kirchenordnungen und Visitationen wurden vom Bischof Polentz in Gemeinschaft mit Briesmann und dem inzwischen als Prediger nach Königsberg berufenen Sperat vorbereitet und zur Ausfürung gebracht, um das evangelische Kirchenwesen zu gestalten und zu befestigen. Auch bei den weiteren Hauptmomenten der Organisation der evangelischen Kirche im Herzogtum Preußen, sowie bei der für die Sache des Evangeliums höchst wichtigen Stiftung und grundlegenden Entwickelung der Universität in Königsberg (1544) bewies er seine eifrige tätige Teilnahme. Es war als ein tatsächliches Zeugnis für die evangel. Warheit von tiefgreifendem Einfluss, dass er schon 1525 zur selben Zeit mit Briesmann in den Ehestand trat und zwar mit einer Tochter Conrads Truchseß von Wetzhausen, nach deren frühem Tode er 1527 zum zweiten Male sich mit einer Freiin von Haideck vermälte. Von 1526 an in Balga residirend, hatte er zwar in Briesmann einen ausgezeichneten Vertreter im Predigtamt am Dom in Königsberg; aber da die Verwaltung des bischöflichen Amtes durch die Entfernung seines Wonsitzes von Königsberg, sowie auch durch seine zunehmende Kränklichkeit erheblich leiden mußte, ernannte er 1546 unter Zustimmung des Herzogs seinen treuen Freund, Lehrer und Mitarbeiter Briesmann zum Präsidenten oder Administrator des Bistums Samland. Er überlebte diesen nicht lange, der am 1. Oktober 1549 starb. Seine letzte Amtshandlung war die Trauung seines Herzogs im Dom zu Königsberg, der nach dem Tode seiner ersten Gemalin Dorothea (11. April 1547) sich am 16. Febr. 1550 zum zweiten Mal mit Prinzessin Anna Maria von Braunschweig vermälte. Er starb am 28. April 1550 auf Schloss Balga am frischen Haff. Auf seinem Epitaphium im Dom zu Königsberg heißt es: Christi pavit oves, salubris herbae monstrans pascua laetiora Pastor, ductu atque auspiciis tuis, Luthere!

Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussica VI: vita Georgii a Polentis, Regimont. 1829. — Gebser, Der Dom zu Königsberg, 1835, S. 242 f.; Nikolovius, Die bischöfliche Würde in Preußen, 1834; J. Voigt, Gesch. Preußens IX, S. 685 f.; Georg v. Polenz: Georg v. Polentz, der erste evang. Bischof, Halle 1858; Handschriftliches im Archiv zu Königsberg i. P. **Erdmann.**

Georg der Bärtige oder der Reiche, Herzog von Sachsen, als edler, trefflicher, pflichttreuer Fürst nur selten geschätzt, viel öfter wegen seiner hartnäckigen Feindschaft wider die lutherische Reformation geschmäht, von Freund und Feind um seines tragischen Schicksals willen bemitleidet. Er ward am 24. August 1471 als dritter Son Albrecht des Beherzten, des Stammvaters der albertinischen Fürstenreihe Sachsens, geboren und, frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt, schon 1484 Domherr zu Meißen. Aber nach dem Tode seiner älteren Brüder gab man die geistlichen Pläne auf und zog ihn zu den Regierungsgeschäften heran. Im Jare 1500 folgte er seinem Vater auf den Thron, und stände als Regent durch seine musterhafte Sorgfalt und sein einfaches, leutseliges Wesen ge-

wiſs in allgemeiner Anerkennung, hätte nicht in der gerade auf religiöſem Gebiet tief bewegten Zeit ſeine kirchliche Parteiſtellung ihn ſeinem Volke entfremdet, ſogar in ſeiner eigenen Familie iſolirt. Es war nicht ſowol die angeborne Rivalität gegen ſeinen Vetter, den Kurfürſten Friedrich, die ihn zum Gegner Luthers machte, als die konſervative Geſinnung, in der er nach dem Schriftwort, daſs die Eltern den Kindern und dieſe wider den ihrigen ſagen ſollten, was ihnen von Gott und dem Geſetz bewuſst, des Glaubens leben und ſterben wollte, den er einſt von ſeinem gnädigen Herrn Vater und ſeiner herzlieben Mutter gelernt. Von dieſer Geſinnung geleitet, ſah er in Luther ſtets den aus dem Kloſter gelaufenen unkeuſchen Mönch und konnte ſich, obwol auch er eine Reformation der Kirche für durchaus notwendig hielt, doch nicht darein finden, daſs dieſe von einem einzelnen ausgehe, der ſich vermeſſe, als ſei er allein lux mundi, und nicht vielmehr von einem chriſtlichen Konzil. Als nun einerſeits ſeine mehrfachen Verſuche, die erneſtiniſchen Vettern mit Luther zu entzweien, entſchieden fehlſchlugen, und er andererſeits in der Familie ſeines Bruders Heinrich, ſowie im eigenen Lande die Freunde des Proteſtantismus ſich ſtetig mehren ſah, da beſchloſs er nicht nur in völliger Reſignation, wenigſtens für ſeine Perſon „mit allen Kräften, allem Vermögen, aller Macht bis in den Tod“ dem Irrtum zu widerſtehen, ſondern ließ ſich durch die leicht erklärliche Verbitterung auch dazu hinreißen, die Anhänger der neuen Lehre zu beſtrafen, aus dem Lande zu jagen, wenn nicht gar zu töten. Veit von Seckendorf fürt in ſeiner historia lutheran. viele Beiſpiele dafür an, daſs Georg das Bekenntnis zur evangeliſchen Warheit mit Gefängnis und Landesverweiſung beſtrafte.

Schon 1517 hatte er Luther perſönlich kennen gelernt, als dieſer in Dresden predigte. Daſs es in dieſer Predigt hieß, ein Chriſt habe an ſeiner Seligkeit nicht zu zweifeln, weil diejenigen, welche Gottes Wort mit warem Glauben hörten, Jünger Chriſti und zum ewigen Leben auserwält ſeien, hatte den Herzog allerdings verdroſſen, weil ſeiner Meinung nach durch ſolche Lehre das Volk nur ſicher und ruchlos gemacht werde, aber er ließ gleichwol in ſeinen Landen Luther ungeſtört ſein Werk treiben, verhinderte auch nicht, daſs Luthers Schriften in Leipzig gedruckt wurden, bis er ein geharniſchter Feind des Reformators wurde durch die bekannte Leipziger Disputation. Nahm dieſe Disputation in der Pleißenburg 1519 ſein Intereſſe ſchon dadurch in Anſpruch, daſs ſie ein Zweikampf zwiſchen den beiden rivaliſirenden Hochſchulen ſächſiſcher Lande war, ſo bewegten ihn doch noch vielmehr die kirchlichen Streitfragen, die hier ausgefochten werden ſollten. Deshalb folgte er mit ſeinem ganzen Hofe dem Wettkampf 19 Tage hindurch in geſpannteſter Aufmerkſamkeit. Und im bedeutſamſten Moment der ganzen Disputation, als Luther ſich darüber klar wnrde, daſs er ſich noch nicht klar ſei, als es ihm durch Ecks geſchicktes Drängen gewiſs wurde, er dürfe auch die unbedingte Autorität der Konzilien nicht feſthalten, als er den künen Ausſpruch wagte, in den durch das Coſtnitzer Konzil verdammten Lehren von Huß fänden ſich viele gottſelige, echt evangeliſche Lehren: da rief, wärend im ganzen Sale eine große Aufregung entſtand, Herzog Georg, die Arme in die Seite geſtemmt, mit lauter Stimme: „Das walt die Sucht!“ Hatte er bis zu dieſer Zeit allerlei Vorurteile gegen den Mönch aus dem Winkel gehabt, jetzt ergriff er offen gegen ihn Partei und ſuchte auf alle mögliche Weiſe der Ketzerei den Eingang in ſein Land zu verwehren. Doch was halfs? Eine nach wenigen Jaren 1522 veranſtaltete Kirchenviſitation zeigte ihm nur die Fruchtloſigkeit ſeiner Bemühungen und die Verbreitung der neuen Lehre in ſeinen Landen. Als er das Gebot ausgehen ließ, alle Exemplare von Luthers Bibelüberſetzung gegen Erſtattung des Preiſes abzuliefern, gingen im ganzen Lande einige wenige Stück ein; als er ſeinen Sekretär Emſer, den Luther bekanntlich nach deſſen Wappen den Bock aus Leipzig nannte, dazu veranlaſste, eine eigene Bibelüberſetzung zu ediren, um die lutheriſche zu verdrängen, erwies ſich das Emſerſche Werk bald als ein großartiges Plagiat der Arbeit Luthers, in der nur hin und wider Veränderungen nach der Vulgata vorgenommen waren. Georg griff ſelbſt widerholentlich zur Feder, um wider Luther aufzutreten; indeſſen zeigte dieſer Brief-

wechsel zwischen ihm und Luther, durch des letzteren rücksichtslose Polemik gegen den „Teufelsapostel und dummen Junker“ veranlasst, bei aller Gereiztheit des Tones, die sich auf beiden Seiten — freilich in stärkerem Maß bei Luther — findet, doch auch viele Spuren gegenseitiger Anerkennung. Immer mehr leerten sich die Klöster, die Geistlichen traten in die Ehe, Georgs eigener Bruder Heinrich wurde mit seiner Familie für die Ketzerei gewonnen. „Der Boden wurde immer holer, auf welchem Georg als eine Säule der alten Kirche dazustehen meinte“. Dazu viel Leid im eigenen Haus. 1543 starben seine Tochter Margarethe und seine Gemalin Barbara von Polen; der betrübte Witwer ließ sich den Bart wachsen, daher der Bärtige, und ließ an der Mauer des Dresdener Schlosses einen Totentanz darstellen, der später an die Totenhalle des Neustädter Friedhofs in Dresden übertragen ward und sich dort noch jetzt befindet. 1537 starb auch sein ältester Son Johannes im 39. Lebensjar. Der Vater tröstete den Sterbenden unter Vorhaltung des Verdienstes Jesu Christi, auf den er allein sehen solle, und nicht auf das eigene Verdienst, noch auf das Verdienst der Heiligen. Als aber die Gattin des Sterbenden, Elisabeth von Hessen, leise fragte: Lieber Herr Vater, warum lässt man dies nicht öffentlich im Lande predigen? antwortete der Vater: Man soll es nur den Sterbenden zum Trost vorhalten; denn wenn die gemeinen Leute wissen sollten, dass man allein durch Christum selig würde, so würden sie gar zu ruchlos werden und sich gar keiner guten Werke befleißigen. Der einzige noch lebende Son Friedrich war blödsinnig; der Versuch, durch Vermälung desselben die Erbfolge dem protestantischen Heinrich zu entziehen, schlug fehl, Friedrich starb wenige Wochen nach seiner Verheiratung; und ein nochmaliger Versuch, das Land für den Katholizismus zu retten und König Ferdinand zu vererben, wurde durch Georgs plötzlichen Tod vereitelt. Er starb am 17. April 1539, unbewusst ein Zeuge für die Kirche der Reformation, wie in seinem Leben, so noch in seinem Tod mit seinem letzten Wort: Ei, so hilf mir, du treuer Heiland, Jesu Christe; erbarme dich über mich und mache mich selig durch dein bitter Leiden und Sterben!

Litteratur: Spalatins Lebensbeschreibung Herzog Georgs befindet sich im Manuskript auf der herzogl. Bibliothek zu Gotha. Vgl. außer Luthers Briefen die Litteratur der älteren Zeit in „Sächsische Merkwürdigkeiten“, Leipzig 1724, S. 681—704 und Gottfr. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Th. II, Buch 16. Aus neuerer Zeit: Schulze, Georg und Luther, 1834; Seidemann, Reformationszeit in Sachsen, 1846; Böttiger, Geschichte Sachsens, ed. Flathe 1867; von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 4. Aufl., 1869. **Dr. Dibelius.**

Gerar, s. Philistäa.

Gerasa, s. Gadara.

Gerberon, Dom. Gabriel G., nach der Gelehrten-Geschichte der Kongregation von St. Maurus, von Tassin: „einer der eifrigsten Schüler des St. Augustin und einer der arbeitsamsten Schriftsteller seiner Zeit“, denn es werden ihm an 111 Schriften zugeschrieben. — Er ist am 12. August 1628 zu St. Calais in Maine, zwischen Angers und Chartres, geboren und legte in jener Abzweigung des Benediktinerordens 1649 das Gelübde ab. Er lehrte Philosophie und Theologie, wurde Unterprior; je nachdem der im Orden herrschende kritische Augustinismus von äußerem Druck aufathmen konnte oder sich darunter beugen musste, erhielt er in der Abtei St. Germain des Pres in Paris ehrende Aufträge, z. B. eine Benediktinertheologie zu schreiben, oder wurden sie ihm entzogen. Auf höhere Winke entfernten ihn seine Oberen 1672 von hier; seit 1675 wirkte er in der Abtei Corbie bei Amiens. Zu Brüssel erschien 1676 und vermehrt zu Lüttich 1677 sein miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des reflexions morales l'enchainement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature par Flore de Ste.-Foy. Da einige Erzbischöfe und Schriftsteller diese als Erneuerung der 5 verdammten Sätze des Jansen censirten, schrieb er zu seiner Verteidigung le miroir sans tache par Valentin, Paris 1680. Sein Freund Dr. Ar-

nauld ſagte, es ſeien im erſten einige Sachen auf eine etwas harte Weiſe vorgetragen, die man vielleicht nicht in ein Buch hätte ſetzen ſollen, das in der Landesſprache geſchrieben ſei. Noch bedenklicher für ihn war, daſs durch die Jeſuiten und deren — wenn auch nicht zalreiche und verachtete Parteigänger in der Kongregation ſeine Parteinahme in der Regalſtreitigkeit für den Papſt gegen den König in Paris denunzirt wurde.

Daher wurde im Januar 1682 ein Prevot der Pariſer Polizei nach Corbie geſchickt, ihn zu verhaften. Er entfloh von der geleſenen Meſſe weg mit Zuſtimmung ſeines Oberen nach den ſpaniſchen Niederlanden. Die Kongregation verfiel dadurch einer ſcharfen Unterſuchung und kam an den Rand des Verderbens; er ſelbſt wurde mit Trompetenſchall vor Gericht vorgeladen. In Holland, wohin ihn der janſeniſtiſche Klerus berufen, fülte er ſich wegen des reformirten Streittheologen Jürieu, gegen den er geſchrieben hatte, nicht ſicher und begab ſich 1690 nach Brüſſel zurück. Wärend ſein Genoſſe Dr. Arnauld gegen das Ende dem menſchlichen Willen Walfreiheit geſtattete, blieb Gerberon bei der ſtreng auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre. So gab er die Werke des Bajus, die Briefe Janſens an St. Cyran heraus, und ſchrieb eine (ſehr trockene) Geſchichte des Janſenismus. Aber 30. Mai 1703 wurde er mit dem Genoſſen ſeines Verſtecks Quesnel verhaftet, und wegen ſeiner janſeniſtiſchen mit Umgehung der Cenſur herausgegebenen Schriften und ſeiner Flucht für exkommunizirt erklärt, verurteilt, die Verdammung der 5 Sätze Janſens one Diſtinktion zu unterſchreiben und ſeinen Oberen zur Beſtrafung übergeben. Bis 1707 war er als Gefangener in der Citadelle von Amiens; nachdem er jene Unterſchrift geleiſtet, erlaubte ihm der Papſt, an den er appellirt hatte, die Meſſe zu leſen. Viel ſtrenger wurde er in Vincennes behandelt; der Kardinal-Erzbiſchof Noailles drohte, ihn „wie einen Hund", one Abendmal, ſterben zu laſſen — ein Schlaganfall hatte ſeine rechte Seite gelämt —, bis er einige weitere Sätze nach dem Sinne des Kardinals unterſchrieb, was derſelbe durch mündliche Erklärungen ihm erleichterte. Der Benediktiner Clement, deſſen handſchriftliche Biographie Gerberons wir benützen, ſagt dabei: „man ſieht hiebei, wie bei unzäligen anderen Gelegenheiten, daſs die geiſtlichen Tribunale diejenigen ſind, bei welchen man am frechſten alle Geſetze verletzt; die größten Männer der Kirche ſind von denſelben miſshandelt worden". So wurde er im Frühjar 1710 zu ſeiner Kongregation entlaſſen; nicht ſo bald erfur er, daſs man ſeine Unterſchrift in dem Sinn veröffentlichte, als hätte er ſeine Lehre widerrufen, ſo diktirte er le vain triomphe des Jésuites, deſſen Veröffentlichung aber durch ſeinen Oberen verhindert wurde. Noch auf dem Totenbette in Dt. Denys widerrief er alle andern, „ſeiner Schwachheit durch Liſt und Gewalt abgerungenen" Erklärungen, außer der Verdammung der 5 Sätze. Er ſtarb ungebrochenen Geiſtes 29. März 1711, gegen 83 Jare alt.

Die kritiſche Richtung ſeiner Kongregation und ſeine mönchiſche Abgeſchloſſenheit, ſeine Unterwürfigkeit gegen Rom und ſein ungebeugter Glaube an die pauliniſch-auguſtiniſche Gnadenlehre verwickelten ihn in manche Widerſprüche und Schroffheiten; er drang in Druckſchriften auf das Recht und die Pflicht der Laien, die heil. Schrift zu leſen und verherrlichte den ungenähten Rock Chriſti, der im Kloſter Argenteuil verehrt wurde. **Reuchlin †.**

Gerbert, ſ. Sylveſter II., Papſt.

Gerbert, Martin, Abt von Sanct Blaſien, im ſüdlichen Schwarzwald, einer der gelehrteſten Kirchenfürſten des vorigen Jarh., den 13. Auguſt 1720 zu Horb a. N. geboren, ſtammte aus dem adeligen Geſchlechte der Gerbert v. Hornau. Seine wiſſenſchaftliche Bildung erhielt er in der Jeſuitenſchule zu Freiburg i. Br., zu Klingnau in der Schweiz und im Kloſter Sanct Blaſien, wo er 1737 das Kloſtergelübde ablegte, 1744 die Prieſterweihe erhielt, bald darauf Profeſſor und 1764 zum Abt gewält wurde. Eine größere Reiſe nach Deutſchland, Italien und Frankreich in den Jaren 1759—1762 diente dazu, ſeinen klöſterlichen Geſichtskreis zu erweitern und ihn in die Weltbildung einzufüren. Eine von ihm lateiniſch herausgegebene und nachher ins Deutſche überſetzte Beſchreibung dieſer Reiſe

gibt Zeugnis, wie sehr er bemüht war, diese Reise für Vermehrung seiner wissenschaftlichen Kenntnisse zu nützen, auch machte er sich später durch mehrere gelehrte Werke, besonders durch Forschungen über die Geschichte der Klöster im Schwarzwald und über die Geschichte der Musik einen Namen in der Wissenschaft. Sein geschichtliches Hauptwerk ist eine Historia nigrae sylvae ordinis S. Benedicti, Colon. 1783—1788, worin er manche wichtige Urkunden mitteilt. Auch gab er einen Codex epistolaris Rudolphi I, Set. Blas. 1772 heraus und vollendete die von einem früheren gelehrten Kapitularen Sanct Blasiens, Rustenus Heer begonnene Taphographia principum Austriae, welche den 4. Teil von Herrgotts Monumenta domus austriacae bildet. Sein Lieblingsfach aber war die Theorie und Geschichte der Musik, deren Litteratur er durch mehrere schätzbare Werke bereichert hat. Es sind folgende: De cantu et musica sacra, 2 Bde., 1774; Monumenta veteris liturgiae alemannicae, 2 Bde., 1777 und Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde., 1784. Sein Interesse für Musik brachte ihn mit dem Ritter von Gluck in freundschaftliche Verbindung. Außer den genannten geschichtlichen und musikalischen Werken schrieb er auch mehrere theologische Kompendien und einige aszetische Schriften, in den letzten Jaren seines Lebens auch eine gegen den Jansenismus, von dem er eine Trennung der katholischen Kirche fürchtete. Seine Hauptverdienste erwarb er sich übrigens nicht als Theolog, sondern als verständiger und tatkräftiger Regent seines Klosters. Kaum war er vier Jare Abt gewesen, so verzehrte eine Feuersbrunst das ganze Kloster samt der Kirche. Der nun nötig gewordene Neubau gab ihm eine schöne Gelegenheit, seine Energie und sein Verwaltungstalent zu bewären. In vier Jaren war das Ganze prächtig wider aufgebaut; die Kirche ließ er mit Hilfe berühmter Baumeister nach dem Muster der Maria rotunda in Rom großartig mit reicher Marmorbekleidung ausfüren. Dieselbe ist im Jare 1874 wider durch Feuer zerstört worden. Um den Glanz des Klosters zu erhöhen, leitete er bei der Kaiserin Maria Theresia ein, dass die Leichname der in Basel und Königsfeld begrabenen Mitglieder des habsburgischen Hauses in der neuerbauten Kirche beigesetzt wurden, wozu er eine eigene Gruft hatte einrichten lassen. Durch den Neubau seines Klosters bekam er auch Gelegenheit, in den Hungerjaren 1771 und 1772 der Woltäter seiner Umgegend zu werden, indem er den Armen Beschäftigung und Unterhalt gewärte. Auch sorgte er für sie durch Gründung eines Spitals und Arbeitshauses. Von seinen Konventualen, denen er mit Würde und Leutseligkeit gegenübertrat, war er sehr geehrt und geliebt; nach außen wusste er durch ein günstiges Äußere, sowie durch geistreiche Konversation zu imponiren. Martin Gerbert blieb bis in sein Alter rüstig an Körper und Geist; er starb am 3. Mai 1793.

S. Nicolai, Beschreibung einer Reise durch Deutschland, 12. Bd., Berlin und Stettin 1796; Schlichtegroll, Nekrolog auf 1793, II, und Engelb. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum, Friburgi et Const. 1809. **Klüpfel.**

Gerdes (Daniel), ein gelehrter reformirter Theologe und Kirchenhistoriker, wurde den 19. April 1698 zu Bremen geboren, wo sein Vater ein angesehener Kaufmann war. Er studirte (seit 1719) zu Utrecht die Theologie und machte dann verschiedene gelehrte Reisen durch Holland, Deutschland und die Schweiz. Im Jare 1724 ward er Prediger zu Wageningen, 1726 Doktor und Professor der Theologie zu Duisburg, 1735 Professor der Theologie zu Gröningen, wo er das folgende Jar auch die Stelle eines Universitätspredigers erhielt. Auch ward er Mitglied der kgl. Akademie zu Berlin. Er starb den 11. Februar 1765. Unter seinen zalreichen Schriften ist besonders seine vom reformirten Standpunkt aus geschriebene Reformationsgeschichte berühmt u. d. T.: Historia Reformationis s. Introductio in historiam evangelii Saec. XVI. passim per Europam renovati, doctrinaeque reformatae, Gron. 744—752, 4 Bde. in 4°, wozu als Erläuterungsschrift tritt: Scrinium antiquarium s. Miscellanea Groeningana nova ad hist. reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia, Brem. 1748—1765, VIII, 4°. Außerdem hat er auch die Reformation Italiens und die Anfänge derselben im Erzstifte Salzburg (vor Luther) beschrieben. **Hagenbach †.**

Gerechtigkeit (der ethische Begriff) und Billigkeit. Gerechtigkeit im objektiven Sinne ist die Erhaltung der positiven Rechtsordnung von welcher der friedliche und gedeihliche Bestand der menschlichen Gesellschaft bedingt wird. Sie ist nach dieser Seite hin die höchste politische Tugend: justitia regnorum fundamentum, und nimmt daher in der überwiegend politischen Ethik der Alten eine hervorragende Stelle ein. Aristoteles teilt die Gerechtigkeit in justitia distributiva und correctiva (*τὸ δίκαιον τὸ διανεμητικόν* und *τὸ ἐν τοῖς διαλλάγμασι διορθωτικόν*). Jene verteilt nach dem Maße des Verdienstes Güter, Macht und Ehre; diese gleicht im Verkehr das Zuviel und Zuwenig, Gewinn und Verlust aus. Der Grundgedanke, der beides in sich faßt, ist der, daſs die Gerechtigkeit für das richtige Verhältnis von Pflichten und Rechten Sorge trage, und notwendig liegt in ihrem Begriffe auch, daſs sie jede Verletzung der positiven Rechtsordnung ahndet. Sie muſs, um dies alles zu leisten, allgemeine Normen aufstellen: Gesetze welche als Ausfluſs der Gerechtigkeit sich erweisen, soferne sie der ursprünglichen Idee des Rechtes entsprechen und dieselbe in ihren Bestimmungen und Anordnungen ausprägen.

Neben das Walten der Gerechtigkeit tritt die Billigkeit (aequitas, *ἰσότης*), nach der Definition des Aristoteles „die Berichtigung des gesetzlich Gerechten inwieferne dasselbe durch das Allgemeine des Gesetzes mangelhaft ist“ (Trendelenburg, Naturrecht, § 83). Was die Gerechtigkeit allgemein festsetzt, stellt sich in der Anwendung auf die einzelnen und eigentümlichen, unvorhersehbaren Vorkommnisse des Lebens als unzureichend dar: summum jus, summa injuria. Das allgemein Gerechte und das individuell Gerechte gehen auseinander. In solchem Falle macht die Billigkeit die Vernunft des natürlichen Rechtes geltend und ergänzt so das zu eng oder zu weit gefaſste positive Recht. Luther (von der weltlichen Obrigkeit): „darum muſs ein Fürst das Recht ja fest in seiner Hand haben als das Schwert und mit eigener Vernunft messen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu gebrauchen oder zu lindern sei, also daſs die Vernunft allezeit über das Recht regiere und als das oberste Recht und Meister alles Rechts bleibe“. —

Gerechtigkeit im subjektiven Sinne ist das der Rechtsordnung gemäße Verhalten des Menschen (1 Joh. 3, 7 *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν*): die Rechtlichkeit. Luther (z. 16. cap. Joh.): „Gerechtigkeit heißt in der Welt und nach aller Vernunft solch Regiment und Wesen, so man lebt nach Gesetzen und Geboten“. Das die Rechtlichkeit bestimmende Grundgebot ist das der genauen Kompensation, suum cuique. Die Pflicht der Rechtlichkeit fordert also, „daſs wir in unserem Verhältnis zum Nächsten, sofern und soweit es ein durch das Recht geordnetes ist, alle uns rechtlich gegen ihn obliegenden Verbindlichkeiten vollständig erfüllen“ (Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 1074). Es kann nicht die Güte an die Stelle der Rechtlichkeit treten. Die Rechtlichkeit verpflichtet uns auch zur gewissenhaften Handhabung des Rechts in den Fällen, wo dem Nächsten ein Übel daraus erwächst. Schonung desselben aus Furcht oder Weichlichkeit ist ungerecht und pflichtwidrig. — Im Verkehr mit den Sachen wird die Rechtlichkeit zur Redlichkeit oder Ehrlichkeit. —

Als sittlich wesentliche Ergänzung gehört zur Rechtlichkeit auch hier die Billigkeit (Kol. 4, 1: *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*). Im Verhalten gegen den Nächsten besteht die Billigkeit darin, daſs wir die rücksichtslose Härte und Strenge des abstrakten Rechtes mildern durch die den konkreten Fall liebevoll berücksichtigende Gütigkeit (Phil. 4, 5: *τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν*). Die Billigkeit wird uns (auch gemäß der Regel Matth. 7, 12) bestimmen von unsern Rechtsansprüchen ab- oder nachzulassen, wo ihre schonungslose Durchsetzung den Nächsten in einem der Liebe zuwiderlaufenden Maße schädigen würde, und andererseits Ansprüche des Nächsten an uns die nicht im strengen Recht begründet sind anzuerkennen und denselben nachzukommen, sobald sie im waren Nutzen des Andern liegen und wir durch ihre Erfüllung keine andere Pflicht verletzen. — In der Vereinigung von Rechtlichkeit und Billigkeit kommt die ware Gerechtigkeit des sittlichen Verhaltens erst zu stande. **Carl Burger.**

Gerechtigkeit Gottes, s. Gott.

Gerechtigkeit des Menſchen, urſprüngliche. Justitia originalis nennt die ältere proteſtantiſche Dogmatik die durch den Sündenfall verloren gegangene urſprüngliche Beſchaffenheit des gottesbildlich geſchaffenen Menſchen, habitura non solum aequale temperamentum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi Apol. C. A. 1, 17. Dieſe nähere Beſtimmung ergibt ſich aus dem, was von der Erbſünde bekannt und gelehrt wird C. A. 2. Die just. orig. in dieſem Sinne iſt identiſch mit dem göttlichen Ebenbilde, deſſen Inhalt ſie iſt, Apol. 1, 20, Form. Conc. 1, 10, wo die Erbſünde bezeichnet wird als totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae orig. seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. Weshalb das aequale temperamentum corporis unter dieſen Begriff mit befaſst wurde, erhellt am deutlichſten bei Chemnitz, Exam. conc. trid. decr. V, sess. I de pecc. or.: Creatus fuit homo ad imaginem Dei, quae fuit conformitas cum norma justitiae in Deo, quae in lege divina patefacta est, ut scilicet in tota mente, toto corde, tota voluntate, in omnibus membris corporis et potentiis animae essent vires integerrimae et perfectissimae ad agnitionem et dilectionem Dei et postea proximi. Für das richtige Verſtändnis des Ausdruckes iſt es wichtig, daſs die form. conc. a. a. O. Gerechtigkeit im weiteren und engeren Sinne unterſcheidet, cf. Quenstedt, Theol. did. pol. 2, 3. Die Bedeutung dieſes Dogmas liegt in der von Melanchthon Apol. 1, 15 aus der Scholaſtik übernommenen definitio recte intellecta, peccatum originis carentiam esse justitiae or. Syſtematiſch betrachtet iſt dieſe Lehre die Vorausſetzung der Lehre vom Fall und von der Sünde, pſychologiſch ſtellt ſie ſich dar als die notwendige Konſequenz tieferer Sündenerkenntnis, geſchichtlich als Ergebnis der Heilserfarung des rechtfertigenden Glaubens.

Der Ausdruck just. orig. findet ſich erſt bei den Scholaſtikern, nicht bei Auguſtin, mit welchem die Ausbildung dieſes Dogmas beginnt. Doch hat derſelbe in der Schrift de peccator. mer. et remiss. II, 37 den bisher überſehenen Ausdruck prima justitia: cum itaque primorum illorum hominum fuerit prima justitia obedire et hanc in membris adversus legem concupiscentiam non habere etc. Zwar iſt von Anfang an „die Annahme eines Zuſtandes urſprünglicher Integrität des Menſchen und einer hernach eingetretenen Disharmonie und Depravation die allgemeine Vorausſetzung des chriſtlichen Gemeinglaubens an die Erlöſung“ (Thomaſius, Dogmengeſch. I, 445). Auguſtin aber iſt der erſte, der dieſen Zuſtand in die engſte Beziehung zur Gottesbildlichkeit ſetzt und zu einer höheren Schätzung beider gelangt. Der Urſtand wird bis dahin teils als kindesartige Einfalt und Unſchuld geſchildert (Iren., Theophil., Juſt., Clem. Al.), teils als poſitiv guter Anfang (Orig.), dies aber nicht als Ergebnis der Gottesbildlichkeit. Der Ausſpruch des Athan. (ed. Paris. II, 225): *οἱ τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντες καὶ ἐνδεδυσκόμενοι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἔχουσι τὸ κατ᾽ εἰκόνα· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παρακοῆς* ſteht ſehr vereinzelt. Wärend Irenäus (III, 18, 1) ſagt: quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo recipimus, macht Epiphanius dem Origenes zum Vorwurf, daſs er lehre, Adam habe *τὸ κατ᾽ εἰκόνα* verloren, was ſich bei Orig. noch dazu nicht einmal auf die imago, ſondern auf die davon unterſchieden gedachte similitudo Dei beziehen muſs (ſ. d. Art. „Ebenbild Gottes“). Der Urzuſtand wurde nicht nach ſeinem Verhältnis zum Weſen des Menſchen ins Auge gefaſst. Im Vordergrunde der Verhandlungen ſtand nicht, was der Menſch geweſen, ſein Urſtand, ſondern was er ſeinem Weſen nach iſt, und das Bild Gottes (imago) wird — von geringeren Differenzen abgeſehen — weſentlich in die geiſtige Ausrüſtung des Menſchen mit Vernunft und Freiheit geſetzt, durch welche die ſittliche Vollkommenheit (similitudo) erſt erreicht werden ſoll. Abgelehnt wird dadurch freilich die ſittliche Vollkommenheit, welche ſpätere lutheriſche Dogmatiker in dem Urſtande finden zu müſſen glauben. Aber über die poſitive Beſchaffenheit des Urzuſtandes iſt damit nichts geſagt, weder etwas der ſcholaſtiſchen Lehre von einem donum superadditum, noch dem aequilibrium des Pelagianismus ähnliches.

Auguſtin macht den großen Fortſchritt, daſs er den Urſtand aus der Gottesbildlichkeit begreift. Die Gleichſetzung beider, der wir in der Reformationszeit begegnen, findet ſich zwar noch nicht bei ihm. Den Ausdruck quam (imaginem) peccando Adam perdidit (de gen. ad lit. VI, 35) berichtigt er retract. II, 24 als nicht ſo zu nehmen, tanquam in eo nulla remanserit (imago), sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Das Bild Gottes iſt die unveräußerliche anima rationalis. Aber in der Vernunftbegabung geht die Gottesbildlichkeit nicht auf. Wo Vernunft iſt, da iſt Freiheit bezw. Wille. Der Wille aber hat als ſolcher ſofort einen beſtimmten Inhalt, nicht ein ihm vorgeſtelltes, ſondern ein ihm immanentes Objekt, one welches er gar nicht zu denken iſt. Die natürliche Richtung des Willens auf das Gute iſt für die Gottesbildlichkeit ſo weſentlich, daſs die lineamenta extrema derſelben bei den Heiden — Röm. 2, 15 — in der vis naturae ſich finden, qua legitimum aliquid anima rationalis et facit et sentit. Allerdings bedurfte auch der Erſtgeſchaffene für die plena justitia das adjutorium der Gnade, aber nicht um erſt guten Willens zu werden, ſondern es zu bleiben. Dieſes Beharren zu wollen, war ſeine Sache und Aufgabe, das Beharren ſelbſt dann Gabe, Wirkung der Gnade. Im Unterſchiede von dem urſprünglichen velle wurde das posse non peccare durch das Adjutorium der Gnade bewirkt, um dann ſich zu geſtalten zum non posse peccare. (In dieſer Zurückfürung ſchon des posse non peccare, nicht erſt des non posse peccare auf das adjutorium gratiae liegt der Anknüpfungspunkt für die ſpätere ſcholaſtiſche Theorie). Es könnte nun aber ſcheinen, als ſei dieſes velle trotz des ihm immanenten Objektes doch keine justitia; indes die bona voluntas konſtituirt in dem Erſtgeſchaffenen ebenſo die justitia, wie die concupiscentia in dem Gefallenen das Weſen des peccatum originale bildet. Auguſtin *muſste* die Folge des Sündenfalls als einen Verluſt der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit anſehen und *konnte* ſie als Verluſt bezw. Entſtellung des göttlichen Ebenbildes bezeichnen, weil für ihn primorum hominum prima justitia und imago Dei in naturnotwendigem Zuſammenhange ſtanden. Cf. Hexaem. 6, 7 zu Gen. 1, 26; de Trin. 14, 16. An die Stelle der bona voluntas iſt die concupiscentia carnis getreten, welche nicht bloß zur Sünde fürt, ſondern *ſelbſt Sünde*, alſo das Gegenteil der Gerechtigkeit, iſt und als ſolche dem göttlichen Gericht unterliegt.

Hier ergeben ſich die Wurzeln der auguſtiniſchen Lehre. Sie liegen in ſeiner Sünden- und Heilserkenntnis, wie ſie die Summe ſeiner Lebenserfarung bildet. Dieſe nötigt ſo ſehr zu der Annahme einer urſprünglichen Wirklichkeit des Guten, daſs mit der Ablehnung dieſer Annahme die anderweitig gewonnene Erkenntnis namentlich in betreff der concupiscentia nicht beſtehen kann. Der grundlegende Satz des auguſtiniſchen Syſtems: omne bonum aut Deus aut ex Deo mit ſeinen Konſequenzen rechtfertigt dann dieſe Erkenntnis und erſchließt ihren letzten Grund. Entſtanden aber iſt ſie auf dem Wege religiöſer Erfarung.

Gewonnen hatte ſie Aug. im Gegenſatze gegen ſeine manichäiſche Verirrung, geltend zu machen hatte er ſie ſofort gegen die dem Manichäismus gerade entgegengeſetzte Häreſie, den Pelagianismus. Leugnete jener einen status integritatis, ſo leugnete dieſer das Vergangenſein desſelben, indem er die ſittliche Wertung desſelben aufgab und ihn als einen Zuſtand der Indifferenz, des aequilibrium faſste. Bei dem damaligen Stande des chriſtlichen Lebens aber und der mit Macht vorſchreitenden Verweltlichung der Kirche hatte die auguſtiniſche Sünden- und Heilserkenntnis wenig Ausſicht, Gemeingut der Chriſtenheit zu werden. Allerdings hatte der Pelagianismus, welcher die Erlöſungsbedürftigkeit aufhob, keine Zukunft. Aber der Auguſtinismus forderte, wenn auch nicht ſo viel Geiſtesmacht, wie ſie Auguſtin beſaß, doch ſo viel Selbſterkenntnis, Selbſtgericht, heiligen Ernſt und Aufrichtigkeit perſönlichen Glaubenslebens, ſo viel Lebens- und Heilserfarung, wie ſie nur ſelten und am wenigſten vielleicht damals Gemeingut größerer Kreiſe ſind. Mit Auguſtin ging auch der eigentliche Träger dieſer Erkenntnis heim. Der Semipelagianismus wurde die herrſchende Denkweiſe. Seine Oppoſition gegen Aug. richtete ſich zwar gegen die Prädeſtinationslehre, aber nicht auf dem Grunde der gleichen Sünden- und Heilserkenntnis. Es war im tiefſten Grunde eine Oppo-

ſition gegen den unerbittlichen Ernſt in der Wertung des natürlichen Verderbens. An dieſem Punkte hatte er einen Erfolg zu verzeichnen, als er im übrigen auf der Synode von Oranges 529 unterlegen war. In bezug auf die durch die Sünde eingetretene Verderbnis wurde nämlich nur beſtimmt, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

Die Scholaſtik ging weiter. Caſſian hatte wenigſtens den Zwieſpalt zwiſchen Fleiſch und Geiſt, obwol er nicht an ſich ſelbſt Sünde ſei, doch erſt durch den Sündenfall entſtehen laſſen. Die Scholaſtik hatte es leicht, ihn zurückzudatiren bis in den Urſtand. Freilich wäre damit ebenſo eine just. orig. wie eine durch den Fall eingetretene ſündige Verderbnis unmöglich geworden, wenn nicht das adjutorium Auguſtins einen Ausweg geboten hätte. Dieſes bewirkte in dem Erſtgeſchaffenen die Unterordnung der pars inferior unter die pars superior der Menſchennatur und damit eine Harmonie, welche ihr nicht an und für ſich, wenn auch urſprünglich eignet. Eben dieſe Harmonie oder Unterordnung der Konkupiſcenz unter die Vernunft bezw. den Willen Gottes iſt die just. orig., ein donum superadditum für den in puris naturalibus geſchaffenen Menſchen. Den Schriftbeweis muſste wider die Unterſcheidung von imago und similitudo Gen. 1, 26 füren. Die weſentlichen Eigentümlichkeiten des göttlichen Ebenbildes ſind Vernunft und Wille. Durch die Accidentien, welche dazu gehören, es aber nicht konſtituiren und darum als ein donum gratiae hinzukommen, ſoll der Menſch in den Stand geſetzt werden, ſich das ewige Leben zu erwerben. So ſtand der Erſtgeſchaffene weſentlich in dem Stande, in den wir durch die Taufe geſetzt werden. Die gefallene Menſchheit befindet ſich in statu purorum naturalium, nur mit der Maßgabe, daſs die Sinne und Begierden nicht mehr durch das adjutorium gratiae im Zaum gehalten werden und damit an Stelle der Unterordnung unter die Vernunft ein Zuſtand der Unordnung eingetreten iſt. So iſt dann allerdings das peccatum originale die carentia justitiae orig. oder just. debitae, aber nicht Sünde im auguſtiniſchen poſitiven, ſondern nur in privativem Sinne.

Dem zuzuſtimmen war ganz unmöglich für die Reformatoren, für welche jene Erfarung der Sünde und des Zornes Gottes den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnis bildete, von der Luther einmal ſagt, one ſie ſei ein rechtes Verſtändnis der heil. Schrift, wie alle Träume der Neuerer beweiſen, unmöglich (opp. exeg. lat. 19, 73 ff. Erl. Ausg.). Wenn ſie die ſcholaſtiſche Definition der Erbſünde ſich aneigneten, ſo war dies nur möglich bei anderer Faſſung der just. or. Von einem status purorum naturalium zu irgend welcher Zeit konnte bei ihrer Erfarung von der Sünde und dem Zorne Gottes nicht mehr die Rede ſein, denn die ſo beſchriebene Natur war ja, wie Baier ſagt, keine natura pura, ſondern impura. Iſt die Erbſünde gemäß dem Gebot: laſs dich nicht gelüſten „eine rechte warhaftige Sünde und nicht ein Fehl und Gebrechen, ſondern eine ſolche Sünde, die alle Menſchen, ſo von Adam kommen, verdammt und ewiglich von Gott ſcheidet, wo nicht Chriſtus uns vertreten hätte“ (Schwab. Art.; C. A. 2), ſo muſs der urſprüngliche Zuſtand eine entgegengeſetzte Wirklichkeit des Guten eingeſchloſſen haben. Da aber die Wirklichkeit des Guten — dem Schuldbewuſstſein entſprechend — Lebensbedingung für den Menſchen iſt, ſo kann ſie nicht als ein bloßes Accidens gedacht werden, ſondern muſs etwas dem Menſchen ebenſo urſprünglich wie notwendig eignes ſein. Die Konkordienformel brachte deshalb die Lehre von der just. or. auf den der reformatoriſchen Erkenntnis entſprechenden Ausdruck, wenn ſie ſie nicht bloß als just. concreata, ſondern als das Weſen der Gottesbildlichkeit bezeichnete und nach dem C. A. 2 über die Erbſünde Gelehrten inhaltlich beſtimmte. Dieſe Gleichſetzung der Gottesbildlichkeit und der urſprünglichen Gerechtigkeit iſt der Fortſchritt, den die reformatoriſche Lehre auf lutheriſcher wie reformirter Seite auch über Aug. hinaus tut.

Die reformirte Lehre iſt nämlich ihrem ethiſchen Grundgedanken nach nicht

ſehr verſchieden von der lutheriſchen, wenngleich ſich eine nicht unbedeutende ſyſtematiſche Differenz geltend macht. Des Ausdruckes just. or. bedient ſich zwar nur conf. Angl. art. 9. Der Sache nach ſind aber die Beſtimmungen faſt die gleichen, z. B. c. belg. 14: Gott habe den Menſchen nach ſeinem Bilde und Gleichnis geſchaffen bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset. Heidelb. Kat. Fr. 6. Can. Dordr. 3, 4, art. 1: homo ab initio ad imaginem Dei conditus . . . totus sanctus fuit. Nur das aequale temperamentum qualit. corp. kommt nicht in betracht, weil die Beziehung des göttlichen Ebenbildes zugleich auf die Leiblichkeit abgelehnt wurde. Die oben erwänte Differenz ſteht in Zuſammenhang mit der Prädeſtinationslehre. Trotz jenes „totus sanctus“ nämlich wird für den Urſtand eine gewiſſe Indifferenz des Willens angenommen; noch fehlte die Gnade des Beharrens, daher der leichte Fall (Calvin, instit. 1, 15, 8). Es entſteht hierdurch ſogar der Anſchein einer Annäherung an die katholiſche Lehre, wie denn auch Calvin zu der Unterſcheidung von dona naturalia und supernaturalia neigt, Inst. II, 2, 12. Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darſtellung des luther. und reform. Lehrbegriffs, § 25. Richtiger indes wird man darin eine Rückkehr zu dem auguſtiniſchen adjutorium gratiae zu ſehen haben. Wie weit man von der ſcholaſtiſchen bezw. römiſchen Lehre entfernt war, ergibt die wenig beachtete eigentümliche Beſtimmung der decl. Thorun. 3, 5, welche noch mit dem ſcholaſtiſchen Begriff der just. or. rechnet und darum der Form nach der Apol. C. A. entgegengeſetzt iſt, um doch dasſelbe zu ſagen: peccatum originis non tantum justitiae nudae carentia, sed etiam in pravitate seu pronitate ad malum ex Adamo in omnes propagata consistit.

In der ſcholaſtiſchen Theologie beſtand noch manche Streitfrage, z. B. ob die just. orig. ſei gratia gratum faciens (Thom.) oder gratia gratis data wie die Charismata (Joh. Scot.) u. a. In dieſen wollte die tridentiniſche Synode nicht entſcheiden und drückte ſich deshalb ſo aus (sess. V): primum hominem Adam quum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in quo constitutus fuerat, amisisse. Scheinbar war damit, daſs es nicht creatus hieß, auch die evangeliſche Lehre zugelaſſen. Indes aus dem, was Andrada, „concilii intimus“, ausfürt (cf. Chemnitz, Examen conc. Trid. sess. V, de pecc. or.) erhellt, daſs nur den Irrtümern der Scholaſtik, nicht aber der evangeliſchen Lehre Freiheit gelaſſen werden ſollte. Bellarmin hat mit ebenſo viel Geſchick, Klarheit und Schärfe, als Übelwollen den römiſchen Gegenſatz entwickelt (de controversiis christianae fidei, IV: de gratia primi hominis). Indem die Lutheraner dem erſten Menſchen den Beſitz übernatürlicher Gaben abſprechen, ſtimmen ſie überein mit den Pelagianern. Dazu fügen ſie den weiteren Irrtum, daſs nach dem Fall dem Menſchen aliquid naturale fehle, das liberum arbitrium. Dem entgegen ſei mit der katholiſchen Kirche zu unterſcheiden zwiſchen imago und similitudo. Erſtere gehe auf die Natur, letztere auf das Übernatürliche und bezeichne ornamenta quaedam sapientiae et justitiae, die der Menſch in der Schöpfung empfangen habe und jetzt entbehre. In puris naturalibus beſteht der Menſch aus Fleiſch und Geiſt und ſteht ſo teils auf ſeiten der Tiere, teils der Engel. Nach der einen Seite hat er eine Neigung ad bonum spirituale et intelligibile, nach der anderen ad bonum corporale et sensibile. Dort liegen intelligentia et voluntas, hier sensus et appetitus. Dadurch entſteht ein Kampf und aus dem Kampf eine ingens bene agendi difficultas, dum una propensio altera impedit. Dies iſt ein morbus oder lapsus naturae, den die Materie mit ſich bringt. Darum fügte Gott als remedium ein donum quoddam insigne hinzu, justitiam videl. originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur. So konnte das Fleiſch nicht rebellis werden, nisi spiritus ipse fieret rebellis Deo (l. c. cap. V). Dieſe perfectio imaginis, nicht die imago ſelbſt hat der Menſch verloren. Über die ſo entſtehende Differenz mit den Ausſagen der Väter ſagt Suarez (comment. ad disput. in I partem Divi Thomae prt. II, tract. II de op. sex dier. 3, 8): quia vero haec imago ita perficitur per gratiam, ut novam et singularem Dei

Digitized by Google

similitudinem recipiat, ideo dicunt interdum Patres, amisisse hominem peccando imaginem Dei. Man muſs ſagen: Mansit in nobis imago Dei post peccatum secundum essentiam, non secundum naturam (Petav., de theol. dogm. III, de opif. sex dier. 4, 2).

Es iſt unmöglich, dieſe Differenz zwiſchen römiſcher und evangeliſcher Lehre ſo gering anzuſchlagen, wie es Haſe in ſeinem Handbuch der prot. Polemik tut. Er entſchlägt ſich dort ihrer Erörterung, weil nicht einzuſehen ſei, „wie nur im gebildeten Bewuſstſein der Gegenwart ein Intereſſe vorliege an der Beantwortung der ſo geſtellten Frage (wie Adam geſchaffen ſei)“. Dem gegenüber muſs zunächſt auffallen, daſs immer wider, wo in der römiſchen Kirche evangeliſcher Geiſt auch nur anfängt ſich zu regen, dieſe Frage mit in den Vordergrund tritt. Es ſei hier nur erinnert an Mich. Bajus (ſ. den Art., Bd. 2, 66 ff., nam. S. 68) und an die janſeniſtiſchen Streitigkeiten, in denen Clemens XI. den Satz verdammte: Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae suae et integrae. Auch Kuhn wird ſich von den Theologen ſeiner Kirche den Vorwurf gefallen laſſen müſſen, daſs er die katholiſche Lehre entſtelle, wenn er unter Feſthaltung des donum superadditum dennoch im Intereſſe einer ernſteren Würdigung des Falles und ſeiner Folgen lehrt: „die notwendige Vorausſetzung der just. orig. als donum gratuitum et supernaturale ſei die Möglichkeit einer beatitudo naturalis für den rein kreatürlichen Menſchen“, womit der status purorum naturalium aufgegeben iſt (Dr. J. Kuhn, Die Lehre von der Sünde und der göttlichen Gnade, Tüb. 1868, I, 175). Mit Recht ſtellt Nitzſch in ſeiner proteſtantiſchen Beantwortung der Symbolik Möhlers (geſammelte Abhandl. 1, 155) als den treibenden Grundgedanken der kath. Lehre dies hin, daſs die Trennung der Natur von dem was die Gnade wirkt immer aufs neue geſchärft werden muſste, ſo lange das praktiſche oder anderweitige Intereſſe für einen möglichſt ſündigen Naturſtand vor dem Falle und einen möglichſt ſündloſen nach dem Falle vorhanden war. Es handelt ſich ſowol darum, für die Gnade noch eine gewiſſe Notwendigkeit zu retten, als auch darum, durch Entwertung des Urſtandes den Folgen vorzubeugen, welche ſich aus der Entwertung des ſündigen Verderbens ergeben. Die fundamentale Differenz römiſcher und evangeliſcher Wertung der natürlichen Sündhaftigkeit und der vor Gott geltenden Gerechtigkeit wird auch dieſe Differenz immer wider hervortreten laſſen, ſo oft die Erkenntnis der Sünden ſich ſteigert zur Erkenntnis der Sünde, und wird ſie mit um ſo größerer Schärfe hervortreten laſſen, je mehr ſolche Erkenntnis ſich als Gemeingut der Kirche geltend macht in Zeiten tiefgehender Bewegung des innerkirchlichen Lebens. Es handelt ſich in Wirklichkeit nicht um Naturgeſchichte, ſondern um Heilsgeſchichte und um ethiſche Prinzipien. Die katholiſche Lehre will „weder die Tiefe des Falles, noch die Göttlichkeit und Fülle der Erlöſung recht an das Licht kommen laſſen“ (Nitzſch a. a. O. S. 157).

Dies iſt auch geltend zu machen gegen die Behandlung, welche die Lehre von der just. or. in einem großen Teile der neueren Dogmatik findet. Zwar die große Ungunſt, welche ſich die Lehre von der Erbſünde ſeitens des älteren Rationalismus gefallen laſſen muſste, traf weniger die Lehre von dem Urſtande. Wenngleich dieſelbe nicht verſchont blieb, wurde doch der Urſtand verhältnismäßig hoch gewertet. Faſt umgekehrt liegt die Sache, ſeit Schleiermacher (Gl. L. § 57 ff. 65. 72) erklärt hat, es liege keine Veranlaſſung vor, Glaubensſätze aufzuſtellen, deren Gegenſtand die erſten Menſchen wären, und von urſprünglicher Vollkommenheit nur redet im Sinne „der ſich ſelbſt gleichen aller zeitlichen Entwickelung vorausgehenden Vollkommenheit, welche in den inneren Verhältniſſen des betr. Seins gegründet iſt“. Der Tatſache der Erbſünde verſchließt ſich kaum Jemand, wenn man den Begriff auch umſetzt in das Moment der natürlichen Notwendigkeit, welches ſich in der Sünde neben dem der freien Selbſtbeſtimmung finde (Lipſius). Die Lehre vom Urſtande dagegen wird ſeit Schleiermacher vielfach zu den preiszugebenden Außenwerken des alten kirchlichen Lehrgebäudes gerechnet und eine gewiſſe urſprüngliche Naturnotwendigkeit der Sünde angenommen. Schleiermacher behauptet ausdrücklich, daſs eine Unfähigkeit zum Guten ſchon vor

der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, nämlich in der Sinnlichkeit, dem Fleisch, d. i. „der Gesamtheit der niederen Seelenkräfte", und dass also die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei. Nur sei die Sünde nicht der erste wirkliche Zustand gewesen. Ihr sei mit dem Erwachen des Gottesbewusstseins ein Anfang des Guten vorausgegangen, der nicht one auch nach dem Fall noch warnehmbare Folgen geblieben sei. Darauf aber habe eine Zeit kommen müssen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit sich verstärkte. Jenen Anfang des Guten verwandelt Lipsius in „die Urgestalt der ethischen Religion", nämlich in die unmittelbare aber unbewusste immer freilich nur relative Gottesgemeinschaft, welche vom Bewusstsein des Gegensatzes aus als verlorenes Paradies erscheine. Rothe dagegen, welcher den Menschen als die Einheit zweier Elemente von ungleicher ja entgegengesetzter Qualität und Dignität fasst und ihm die Aufgabe zuschreibt, das richtige Verhältnis zwischen seinem Ich und seiner materiellen Natur erst herzustellen, lässt ursprünglich die Macht der Selbstbestimmung in der noch ganz unvollkommenen Form der Willkür, der formalen Freiheit vorhanden sein, welche das Böse als abnorme Selbstbestimmung ermögliche. Wärend das A. T. dem Menschen die Gottesbildlichkeit anerschaffen sein lasse, stelle das N. T. dieselbe als etwas zukünftiges, auf dem Wege unserer moralischen Vollendung erst zu erringendes dar. Biedermann stellt als biblische Lehre hin, dass der Grund der Sünde in der von Gott selbst auf seinen Gnadenratschluss hin dem Menschen anerschaffenen fleischlichen Natur liege, und dass der erste Zustand erst die Bestimmung zur Gottesbildlichkeit in einer Weise in sich getragen habe, „die von vorneherein auf denjenigen Gang ihrer Realisirung durch die erlösende Gnade Gottes angelegt war, welchen die Heilsgeschichte dann wirklich genommen hat". In Wirklichkeit habe es keinen stat. integritatis gegeben. Das richtige sei, dass das göttliche Ebenbild die dem Menschen von Natur immanente Bestimmung sei, welche durch die Sünde nur noch nicht verwirklicht sei.

All diesen Anschauungen liegt die berechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen menschlichen Wesensbestandes mit dem ursprünglichen, die unberechtigte Voraussetzung der Identität des gegenwärtigen Zustandes mit dem ursprünglichen zu Grunde. Dass wenn durch die Sünde etwas verloren gegangen sein solle, dies nur ein superadditum sein könne und so die katholische Lehre im größeren logischen Rechte sei (Biedermann), ist eine unbeweisbare Behauptung, man müsste denn den Zustand für ein superadditum des Bestandes halten. Freilich fordert der Bestand auch die ihm entsprechende Zuständlichkeit. Das aber ist gerade die Frage, ob der gegenwärtige Zustand etwa als der in der Entwickelung begriffene wenigstens relativ der dem menschlichen Wesensbestande entsprechende sei. Es ist nur der Ausgangspunkt der kirchlichen Lehre und die Bestätigung ihrer wesentlichen Richtigkeit, dass der Zustand, den der Bestand des menschlichen Wesens erfordert, ihm gegenwärtig nicht eignet, vielmehr die Wirklichkeit demselben entgegengesetzt ist, woraus sich ergibt, dass diese dem Gerichte Gottes unterstehende Wirklichkeit nicht von Gott her dem Menschen eignen kann. Um diesen Ausgangspunkt der gewissensmäßigen Selbstbeurteilung wird es sich stets handeln, soweit es die Prinzipienfrage betrifft. Die darin liegende Schwierigkeit der sog. Erbschuld will auf anderem Wege gelöst werden, als durch die Annahme einer Naturnotwendigkeit der Sünde, welche die zu Grunde liegende Selbstbeurteilung als eine Illusion erscheinen lässt.

Die Unzulänglichkeit der kirchlichen Formulirung in der Ausfürung der älteren Dogmatiker liegt an einem anderen Punkte. In der Identifizirung nämlich der imago Dei und der just. orig. liegt jene Gefar, welche die Konkordienformel in ihrer Bestreitung des flacianischen Irrtums abwenden wollte, welche aber durch die Unterscheidung von Wesen und Accidens des göttlichen Ebenbildes nicht genügend abgewendet wird. Darum leiden die älteren Ausfürungen über die Gottesbildlichkeit des Menschen und über die Folgen des Falles an einem inneren Widerspruch; welchem die genannten neueren Dogmatiker zwar entgehen,

Digitized by Google

aber nur um einen für das evangelische Bewusstsein unmöglichen Preis. Man wird daher an die Stelle der Unterscheidung zwischen Wesen und Accidens die obige Unterscheidung zwischen Bestand und Zustand setzen müssen.

Dann entsteht die Frage, ob die Menschheit mit einem Zustande absoluter sittlicher Vollkommenheit begonnen habe, wie die älteren, namentlich lutherischen, Dogmatiker lehren und neuerdings wider Philippi, der in dem Erstgeschaffenen den Idealmenschen sieht. Dagegen macht Jul. Müller mit Recht geltend, dass dann die Möglichkeit des Falles ausgeschlossen sei. Aber in den Aussagen der Bekenntnisse liegt dies auch nicht, vielmehr wird in diesem Falle die darin enthaltene Gleichsetzung des Bildes Gottes und der just. or. über ihre eigentliche Absicht hinaus gepresst. Den Reformatoren selbst, namentlich Luther ist diese Auffassung fremd. Überhaupt aber dürfte die Frage so nicht richtig gestellt sein, sondern lauten müssen: ob die Menschheit mit dem Guten habe anfangen können, und diese Frage ist unbedingt und rückhaltlos zu bejahen. Denn wenn irgend etwas, so steht dies dem Glaubensbewusstsein des Gerechtfertigten unumstößlich fest, dass erst der Zustand gut sein muss, ehe das Verhalten gut sein kann, und dass nicht das Verhalten den Menschen, sondern dass der Mensch das Verhalten macht. Der sittliche Zustand muss in dem Erstgeschaffenen gerade so seinem Verhalten zu Grunde liegen und kann nur gerade so als Gottes Wirkung vorhanden sein, wie in dem Gerechtfertigten und Widergeborenen. In dieser Hinsicht kann ein Unterschied zwischen dem Stande der Unschuld und dem der Rechtfertigung (der Widerherstellung der Unschuld) kein Unterschied bestehen. Es lässt sich auch nicht dagegen einwenden, dass für den Sünder die Sache anders liege als vor der Sünde. So wenig der Sünder seinem sittlichen Gesamtzustande nach anders gut werden kann, als durch Gottes Wirkung, so wenig kann es der Erstgeschaffene anders sein, er müsste denn auf Verdienst angewiesen sein, wo der Sünder auf Gnade angewiesen ist. Dies ist es, was Augustin abwenden wollte mit dem adjutorium gratiae. So entschieden aber der durch Gott hergestellte Zustand des Gerechtfertigten und Widergeborenen sittlich gewertet und als gut im sittlichen Sinne bezeichnet werden muss, so entschieden kommt auch dem Urstande dieses Prädikat zu. Der Unterschied zwischen dem Urstande und dem des Erlösten liegt anderswo*rin*, nämlich darin, dass der Erlöste dort steht, wo der Erstgeschaffene nach der Versuchung hätte stehen sollen, womit aber die sittliche Qualität, die ihm von Gott her zu teil geworden, nichts zu schaffen hat. Die Annahme einer ursprünglichen Indifferenz setzt einen an und für sich inhaltlosen, leeren Willen und dazu die überwiegende Kraft zum Guten als das der Idee des Menschen entsprechende und für sein Wesen normale, — setzt also ein den Willen von vornherein qualitativ übertreffendes Vermögen. Soll damit Ernst gemacht werden, so würde bei solchem den Willen übertreffenden instinktiven Triebe zum Guten das Sündigwerden des Willens und die Umsetzung solchen Willens in die Wirklichkeit erst recht unmöglich sein. Außerdem hebt die Indifferenz die Freiheit auf. Denn Indifferenz ist nicht Freiheit, sondern Gebundenheit des Willens. Freiheit dagegen ist die Macht ungehinderter normaler Selbstbetätigung. Bloß formale Freiheit ist nichts. Soll sie aber darin bestehen, Gutes oder Böses nicht bloß wollen, sondern auch gleichmächtig tun zu können, so widerstreitet dies der Tatsache, dass das Böse den Menschen zu Grunde richtet, wärend das Gute seine Existenzbedingung ist. Das Ursprüngliche muss sein, dass der Mensch sich wollte, wie er sich vorfand — also wie Gott ihn gewollt d. h. geschaffen hatte. Diese ursprüngliche unreflektirte aber nicht unbewusste Einheit menschlichen und göttlichen Willens schließt von dem Urstande zwar die Anlage zur Sünde und die Tatsache der Sünde aus (Heiligkeit), nicht aber die Möglichkeit derselben. Denn sie schließt nicht aus, sondern ein, dass der in seiner geschlechtlichen Unterschiedenheit auf eine Geschichte angelegte Mensch durch die Betätigung seines gesamten Wesens eine Aufgabe zu lösen hatte. Das, was er war als Gottes Werk, sollte er sein zugleich als sein eigenes Produkt; von Gott gesetzt sollte er sich so erfassen und reproduziren, wie Gott ihn geschaffen hat. Damit schließt an die göttliche Schöpfungstat die menschliche Entwickelung an, in welcher sich entfaltet,

Digitized by Google

was Gott dem Menschen gegeben. Diese Entwickelung des Menschen Gottes vollendet sich in der Menschheit Gottes, für welche er geschaffen war.

Die Möglichkeit der Sünde ist mit solcher Aufgabe gegeben, wenn auch nur als rein ideelle Möglichkeit, die durch das geschöpfliche Sein als solches bedingt ist. Denn in der Anlage und Aufgabe des kreatürlichen gottesbildlichen Seins, Produkt seiner selbst zu sein, wie es Produkt Gottes ist und so sich zu reproduziren, liegt als Kehrseite die Möglichkeit, nicht die Anlage, sich von Gott zu lösen, wenn auch natürlich um den Preis des Sichselbstaufgebens, sodass nur noch die Abhängigkeit übrig bleibt, die Freiheit aber schwindet.

So wird es auch für den Urstand bei dem Satze Tertullians adv. Marc. 2, 16 bleiben: ea est imago Dei, quae motus et sensus habet eosdem cum Deo. Es fragt sich nur noch, ob der Ausdruck just. or. für diese ursprüngliche Wirklichkeit des Guten zulässig bezw. schriftmäßig ist. Der dagegen sich erhebende Einwand, dass Gerechtigkeit eine Tugend sei, würde an und für sich, wenn just. or. in diesem Sinne gemeint wäre, nichts verschlagen. Wenn aber geltend gemacht wird, dass Gerechtigkeit nur ein durch Selbsttätigkeit gewordener sittlicher Zustand des Subjektes sei, so wird verkannt, dass Gerechtigkeit im Sinne des Glaubensbewusstseins nicht ein solcher Zustand ist, sondern das Verhältnis des Menschen zu der Norm des göttlichen Willens als das angemessene, schuldfreie bezeichnet. Dies aber, dass der Erstgeschaffene im Urstande in jenem Verhältnisse zum Urteile Gottes stand, welches uns erst wider durch die rechtfertigende Gnade als δικαιοσύνη θεοῦ zugeeignet wird, und nichts anderes soll damit ausgesagt werden. Gerade um deswillen aber kann der Ausdruck auch nicht durch einen anderen ersetzt werden, weil er das eigentümliche religiöse Interesse an dem Urstande zum Ausdrucke bringt, sofern dieser Glaubenssatz der Ausdruck für die eigentümlich christliche Erkenntnis und Wertung der sündigen Gegenwart des Menschen ist und ebenso tief mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre zusammenhängt, wie die Entwertung des Urstandes mit den Modifikationen der Rechtfertigungslehre. Von der δικαιοσύνη θεοῦ des rechtfertigenden Glaubens hergenommen kann seine Schriftmäßigkeit nicht bestritten werden, auch wenn Eph. 4, 24 nicht notwendig auf den Urstand zurückweist. Der Schriftbeweis kann allerdings nicht aus dieser Stelle gefürt, noch weniger durch die apokr. Stellen, Weish. 2, 23; 9, 2 f.; 10, 2; Sir. 17, 3ff. bereichert werden. Er ist überhaupt, abgesehen von Gen. 1. 2; Kohel. 7, 29, nur abgeleiteterweise zu füren aus dem Zeugnis der Schrift über das Verhältnis der Sünde zum göttlichen Willen und zum Wesen des Menschen, sowie aus dem, was die Schrift von dem geistigen Wesen des Menschen sagt (s. Art. Geist des Menschen). Das Hauptgewicht fällt auf die analogia fidei.

Neuere monographische Behandlungen dieses Lehrstücks fehlen. Aus älterer Zeit sind zu nennen: Chemnitz, De imag. Dei in hom., Viteb. 1570; Cotta, De rectitudine hominis primaeva, Tub. 1753; G. Wernsdorf, De reliquiis imaginis div., Viteb. 1720. Außer der im Art. genannten Litteratur vgl. noch Frank, System der christl. Gewissheit, I, § 24, 5; Ders., System der christl. Wahrheit, §. 23; Plitt, Einleitung in die Augustana II; Ders., Die Apol. der Augustana; Zöckler, Die Augsb. Confession; Oehler, Lehrb. der Symbolik. — Eine sorgfältige Übersicht der Lehre Augustins s. bei Nitzsch, Dogmengesch. I, S. 366 ff.; dazu vgl. Thomasius Christologie § 24, I, S. 228 ff.; Ders., Dogmengesch. I, 494 ff.; Baur, Vorles. über die Dogmengesch. I, 2, 287 ff. sowie die Schriften von Bindemann und Dorner über Augustin. **Cremer.**

Gerhard (Gerardus), der heilige, wurde um 890 zu Staves (Stablecellä) in der Diözese Namur geboren. Sein Vater Stantius und seine Mutter Plectrudis stammten beide aus edlem, reichem Geschlechte, das mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien verwandt war. In seiner Jugend diente er unter Berengar, dem Grafen von Namur. Als er einst mit diesem auf die Jagd gegangen war und die übrige Jagdgesellschaft sich zur Malzeit gelagert hatte, zog sich Gerhard in die Kapelle zu Brogne (Bronium), die auf einem Felsen bei dem Dorfe St. Gerhard lag, zum Gebet zurück. Ermattet schlief er in ihr ein, und

glaubte die Apostel vor sich zu sehen und von Petrus an der Hand in der Kapelle umhergefürt zu werden. Als er fragte, was das bedeuten solle, sei er von Petrus ermant worden, an der Stelle der Kapelle eine größere Kirche zu Petri und des Märtyrers Eugenius Ehren zu erbauen und die Gebeine des letzteren dahin zu bringen. Gerhard fürte dieses Traumgesicht aus, erbaute eine Kirche und daneben ein Kloster (918). Einige Zeit darauf schickte ihn Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Kaum in Paris angelangt, eilte er in die Abtei St. Denys, und holte sich nach Vollbringung seiner Sendung bei dem Grafen und dem Bischof Stefan von Tongern die Erlaubnis, in St. Denys als Mönch einzutreten, wo er willige Aufnahme fand. Um 928 wurde er hier zum Presbyter geweiht und kehrte nun nach Brogne zurück, um die Säkulargeistlichen daselbst in Mönche von der Regel des heil. Benedikt umzuwandeln und selbst über sie die Vorstandschaft zu füren. Auch die Reliquien des heil. Eugenius und vieler anderen Heiligen wurden ihm mitgegeben aus dem Kloster St. Denys, das nach dem Biographen Gerhards so viele heilige Leiber und Reliquien besaß, dass es damit ganz Frankreich hätte versehen können. Schnell verbreitete sich die Sage von zalreichen Wundern, welche die Reliquien des heil. Eugenius in der Kirche zu Brogne bewirkten, und die Masse des Volkes, welche herbeiströmte, war so groß, dass Gerhard sich veranlasst sah, sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle einzuschließen, um hier in der Stille und mit Gebet seine Tage zu beschließen. Doch sollte er als Klosterreformator widerholt aus dieser Verborgenheit abgerufen werden. Nachdem er zuerst nach Flandern abgeholt worden, um den Grafen Arnulph von der Steinkrankheit zu heilen, erhielt er von Herzog Giselbert die Aufforderung, die Ordnung der Benediktiner in dem verwilderten Stift des heil. Gislanus einzufüren. Ebenso reformirte er das Monasterium Blandiniense, die Klöster St. Bavo, Sithiu und viele andere, deren Zal auf 18 angegeben wird. Nachdem er 22 Jare in diesem Sinn rastlos und one Menschenfurcht gewirkt hatte, ging er nach Rom, um den Segen des apostolischen Stules für seine Anstalten und ein Privilegium für das Kloster Brogne zu erbitten. Nach seiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Visitation seiner Klöster, gab ihnen tüchtige Vorstände und starb bald darauf, angeblich am 3. Oktober 959 (nach Migne 957). Von seinem Leichnam werden allerlei Wunder gerühmt, und Innocenz II. kanonisirte Gerhard. Vgl. Bolland. ad 3 Oct. (t. II Oct. p. 201—284); Mabill. Acta ss. ord. s. Bened. V, p. 248 sq. Wegen verschiedener anderer, teils „heiliger" teils „seliger" Personen Namens Gerardus aus altkirchlicher und mittelalterlicher Zeit vgl. Stadlers Heiligen-Lex., S. 393—402.

Th. Pressel† (Zöckler).

Gerhard, Johann. Unter den Heroen der lutherischen Orthodoxie der gelehrteste, und unter den Gelehrten der liebenswürdigste von seiten seines religiösen Charakters. Er war der Son einer vornehmen Ratsfamilie in dem reichsunmittelbaren Gebiete der Äbtissin von Quedlinburg, wo er am 17. Okt. 1582 geboren wurde. In seinem 15. Jare einer schweren mit melancholischen Gemütsanfechtungen verbundenen Krankheit verfallen, genoss er damals des geistlichen Beistandes von Joh. Arndt — zu jener Zeit noch Geistlicher in Quedlinburg, und wurde durch ihn vermocht — wie dies auch andere Theologen jener Zeit getan — für den Fall einer glücklichen Genesung sich dem geistlichen Stande zu widmen. Im Jare 1599 bezog er die Universität Wittenberg. Zunächst noch über die Wal seiner Fachwissenschaft nicht ganz entschieden, verfolgte er den vorbereitenden philosophischen Kursus, wärend dessen er auch einige theologische Vorlesungen besuchte. Durch seinen vornehmen Verwandten, den sächsischen Prokanzler Rauchbar ließ er sich sodann bestimmen, seinem Gelübde zuwider Medizin zu studiren, welchem Studium er zwei Jare oblag. Nach dem Tode jenes Verwandten fülte er sich indes gedrungen, nunmehr demjenigen Studium sich hinzugeben, für welches er sich in der Zeit seiner Prüfung entschieden hatte. Er vertauschte Wittenberg mit Jena, von seinem väterlichen Freunde Arndt erbat er sich eine Anweisung zum theologischen Studium, und — one von den Vorlesungen der dortigen theologischen Professoren sonderlichen Gebrauch zu machen — wid-

mete er sich vorzüglich privatim dem Studium der Schrift und der Kirchenväter, wie auch dem Hebräischen. Nach Erlangung des philosophischen Magistergrades 1603 begann er, wie dies damals gewönlich, sofort einige Privatvorlesungen über Gegenstände jener Disziplinen und, mit spezieller Genehmigung der theologischen Fakultät, auch theologische. Eine schwere Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, das von ihm 1603 aufgesetzte Testament gibt ein Zeugnis der schon damals von ihm gehegten demütigen Frömmigkeit (Fischer, vita Gerhardi, p. 29). Sein Verlangen stand aber nach derjenigen theologischen Fakultät, welche am Anfange des 17. Jarh. sich eines besonderen Rufes erfreute, nach Marburg. Hier erst scheint er durch theologische Lehrer eine tiefere Einwirkung erfaren zu haben. Winkelmann und Mentzer waren die hervorleuchtenden Größen des damals lutherischen Marburgs. Bei ihnen hörte Gerhard seit 1604 nicht nur die Vorlesungen, sondern genoss auch das hospitium und erfreute sich namentlich von seiten Mentzers einer väterlichen, ja brüderlichen Zuneigung, wofür die Gerhardschen und Mentzerschen Briefe Zeugnis ablegen. Nachdem jedoch durch Landgraf Moritz der reformirte Lehrtypus in den Hessen-Kasselschen Landen eingefürt und jene Lehrer nach Hessen-Darmstadt übergesiedelt waren, dachte auch Gerhard an den Besuch einer anderen hohen Schule. Am liebsten hätte er das damals berühmte Rostock oder Tübingen erwält, in kindlichem Gehorsam jedoch gegen seine Mutter begab er sich 1605 nach dem näher gelegenen Jena zurück, wo er mit Beifall theologische Vorträge zu halten anfing. Gern wäre er in dieser Wirksamkeit verblieben, aber dem für seine Landeskirche eifrig bemühten Herzog Kasimir von Koburg war er so nachdrücklich empfohlen worden, dass dieser in ihn drang, die Superintendentur von Heldburg in seinem Lande anzunehmen, und durch Vermittelung der Äbtissin von Quedlinburg auch die Mutter Gerhards dahin bestimmte, in den von Quedlinburg entfernteren Wirkungskreis ihn zu entlassen. Erst in seinem 24. Lebensjare stand der große Theologe, als dies damals höher als das akademische Lehramt geschätzte kirchliche Ephoralamt ihm übertragen wurde, und ehe er es antrat, erlangte er noch dazu bei seiner Fakultät auch die Würde des theologischen Doktors.

Die Gaben, welche Gerhard bisher schon in dem theoretischen Lehramt zu entwickeln angefangen, bewärte er nun auch in dem praktischen; besonders wird eine unter seiner Aufsicht ausgefürte kirchliche Landesvisitation gerühmt, als deren Folge die 1615 von ihm erschienene, im Auftrage des Fürsten verfasste Kirchenordnung anzusehen ist. Dennoch blieb unter diesen praktischen Arbeiten sein Verlangen nach dem Katheder lebendig und konnte auch durch die von ihm nach Auftrag des Fürsten geleiteten theologischen Disputationen an dem akademischen Gymnasium zu Koburg, welchen die koburgsche Landesgeistlichkeit beizuwonen verbunden war, nicht befriedigt werden. Gerhards Briefe aus dieser Zeit sprechen großenteils eine wehmütige und schwermutsvolle Stimmung aus. Das Wolwollen seines Fürsten, welches ihn 1615 zur Generalsuperintendentur von Koburg bestimmte, diente nur dazu, diese Schwermut zu steigern, denn wärend dadurch seine praktische Arbeitslast erhöht wurde, schwand um so mehr die Hoffnung, noch einmal zur Katheberwirksamkeit übergehen zu können. Zwei Berufungen nach Jena 1610 und 1611, eine nach Wittenberg 1613, hatte er auf das Verlangen Herzog Kasimirs, der sich auf die Unentbehrlichkeit eines solchen Theologen für die koburgsche Landeskirche berief, bereits ausschlagen müssen. Als aber 1615 abermals das Seniorat der jenaischen Fakultät erledigt wurde, erfolgte außer den Bitten des jenaischen Senats eine so nachdrückliche Intercession von seiten des sächsischen Kurfürsten Georg I., dass endlich dennoch das Widerstreben Herzog Kasimirs gebrochen, und die so lange ersehnte Entlassung bewilligt wurde, wiewol nur unter der ausdrücklichen Bedingung, dass Gerhard auch fernerhin, wo es erforderlich scheine, der koburgschen Kirche mit Rat und Tat beistehen sollte.

So befand sich denn der große Theologe seit 1616 in derjenigen Stellung, die er allein als seinem inneren Beruf angemessen erachtete (extra academiam non est vita). Nach allen Seiten akademischer Berufstätigkeit entsprach er nun

aber auch den Anforderungen des akademiſchen Lehrers. Zalreicher als die aller anderen waren die von ihm gehaltenen öffentlichen Lehrkurſe, und zwar gerade über die wichtigſten Fächer, mit Treue und Liebe wachte er über die ihm anvertrauten Kommenſalen und Kontubernalen, in Krankheiten und anderen Verlegenheiten kam er auch Studirenden außerhalb ſeines Hauſes tätig zu Hilfe, viermal verwaltete er das Rektorat; nach vielfachen Reiſen und Bemühungen gelang es ihm durch ſeinen Einfluſs auf die Fürſten, das Einkommen der Univerſität durch den Beſitz zweier anſehnlicher Landgüter und zweier fürſtlicher Legate zu vermehren, und der weiten Verbreitung ſeines Ruhms verdankte Jena ſelbſt wärend der Schrecken des 30järigen Krieges, von denen auch dieſer Ort nicht wenig zu leiden hatte, ſeine zunehmende Frequenz. Mehrfache Äußerungen von Zeitgenoſſen erkennen ihm den erſten Rang unter den damaligen lebenden Theologen zu; kaum iſt übertrieben, was Dilherr in ſeiner Parentation auf ihn ſagt: nulla est in orbe Europaeo Protestantium academia, nulla celebrioris alicujus urbis, quae hac Thuringiae lampade illustrari non expetierit. Nicht weniger als 24 Berufungen, ſelbſt nach dem fernen Upſala, ergingen an ihn wärend der Zeit ſeiner jenaiſchen Wirkſamkeit, die er indeſſen ſämtlich zurückweiſen zu müſſen glaubte. Er hatte aber auch guten Grund, von ſeinem Jena nicht zu weichen. Zwar trug ihm ſeine zweite Profeſſur nicht mehr als 350 Gulden ein, aber die zalreichen damit verbundenen Emolumente und noch mehr die reichen Gratifikationen und Donative der fürſtlichen, ihm befreundeten Perſonen, teils für die Dedikation der einzelnen Bände ſeiner zalreichen Schriften, teils für die vielfachen Gutachten, Ratſchläge und Beſorgungen, welche er auszufüren bekam, hatten ihn in den Stand geſetzt, ſich ein nicht unbedeutendes Vermögen und ein Landgut zu erwerben; vielfache Korreſpondenzen liegen vor, in denen ſelbſt Magiſtrate und Fürſten bei dieſem Theologen um ein Darlehen in den ſchweren Kriegszeiten nachſuchten. Bei der Verheerung ſeines Landgutes Roßla berechnete er ſeinen Verluſt auf 5000 Gulden, bei der Plünderung von Jena auf 5000 Dukaten, und kurz vor ſeinem Tode äußerte er vor ſeinem Freunde Major, er beſitze jetzt wider mehr als früher. Es erfreute ſich Gerhard ferner des unbedingteſten Vertrauens ſeiner eigenen Fürſten und Fürſtinnen, des weimarſchen und altenburgſchen Hofes, ebenſo auch der übrigen ſächſiſchen Höfe. Er genoſs ein friedliches Verhältnis zu ſeinen Fakultätsgenoſſen, dem alten Major und dem jüngeren Himmel, welches Verhältnis er aber auch unter Opfern der Selbſtverleugnung und der Nachgiebigkeit ſorgfältig aufrechtzuerhalten bedacht war; auch der geſamte Senat verehrte in ihm den großen und dabei ſo anſpruchsloſen Gelehrten und den Woltäter der Univerſität. So war denn nichts, was ihn hätte veranlaſſen können, ſeine jenaiſche Stellung mit einer andern zu vertauſchen. (Ipse malim hic in umbra delitescere, quam Wittebergae in luce vivere.)

Aber nicht bloß auf dem wiſſenſchaftlichen, ſondern auch auf dem kirchlichen, ja ſelbſt auf dem politiſchen Gebiete äußerte ſich ſeine Wirkſamkeit wärend der Periode, wo er dieſer Univerſität angehörte. Es waren von kurſächſiſchen und herzogl. ſächſiſchen Theologen kirchliche Zuſammenkünfte in Gang gebracht worden, aus welchen, wie man hoffte, an der Geburtsſtätte der Reformation ſich allmählich ein entſcheidendes Obertribunal der lutheriſchen Kirche herausbilden ſollte. Das Präſidium dabei war dem Dresdener Oberhofprediger Hoe, dem Manne, der ſeinen ſchwachen Fürſten ganz in der Gewalt hatte, übertragen worden, dieſer aber, der begeiſtertſte Bewunderer von Gerhard, gab ihm vor allen andern Verſammelten den Vorrang.

Die erſte dieſer Zuſammenkünfte fand 1621 in Jena ſtatt, wo neben andern zur Beratung gekommenen für die Kirche wichtigen Angelegenheiten auch ein verwerfendes Urteil über die helmſtädtiſche Theologie und Philoſophie ausgeſprochen wurde. Eine andere fand 1624 in Leipzig ſtatt zum Urteilſpruch in den zwiſchen den Tübingern und Gießenern ausgebrochenen chriſtologiſchen Streitigkeiten, zugleich auch zur Beratung einer Schutzſchrift für die Augsburger Konfeſſionsverwandten gegen die Jeſuiten, eine andere in derſelben Angelegenheit 1630. Hier wurde überall Gerhard die erſte Stimme zuerkannt. Als auf Hoes Antrieb Kur-

fürſt Georg I. den Schweden den Rücken zu kehren und den Prager Frieden einzugehen gedachte, wurde Gerhard zur Konſultation mit nach Dresden beſchieden, wo auch er dem legitimen Zuge lutheriſcher Theologen zur Partei des kaiſerlichen Reichsoberhauptes — zum Nachteil der proteſtantiſchen Sache — Raum gab. Für eine ganze Reihe von Fürſten war er überhaupt das Orakel in Angelegenheiten aller Art, zur Empfehlung von Kirchen- und Schulbedienten, bei fürſtlichen Brautbewerbungen und als Vertreter bei Gevatterpflichten, zur Schlichtung von Zwiſtigkeiten und bei Vermittelung von Gelddarlehen. Von der Maſſe ſeiner Geſchäfte iſt ein kurzer Überblick zu geben verſucht worden in Tholucks „Vorgeſchichte des Rationalismus“ I, S. 66. Dabei war ſeine Geſundheit nicht ſtark und wurde namentlich durch die vielfachen Geſchäftsreiſen angegriffen. So unterlag er denn nun auch, nachdem er ausgefürt, wozu gegenwärtig mehrere Menſchenleben kaum hinreichen würden, im Alter von 55 Jaren am 20. Auguſt 1637. Er ruht in der Stadtkirche zu Jena.

Was aus ſeinem Leben bekannt iſt, ſeine Schriften und ſein Briefwechſel *) gibt zunächſt das Bild eines Mannes von einfacher und rürender Demut, vieler Liebe und von unerſchütterlichem Gottvertrauen auch in den ſchwerſten Prüfungen, aber auch eines faſt zu bedachtſamen und friedliebenden Charakters, welcher in einigen Fällen den Frieden auf Rechnung der unumwundenen Warheit zu erkaufen ſich verleiten ließ und Eiterbeulen der Kirche, welche der Sonde bedurft hätten, eher mit einem weichen Pflaſter zu bedecken verſuchte. Dieſes Urteil gewinnt man unter andern aus ſeinen Anwandlungen von Bitterkeit gegen ſolche Ehrenmänner, welche ein heiliger Zorn einen etwas ſchärferen Ton anzuſchlagen antrieb, als er ihn ſelbſt zu gebrauchen pflegte, gegen den männlichen Paul Tarnov in Roſtock, den ehrlichen Meyfarth in Erfurt, deſſen Eifer für das Haus des Herrn Gerhard aus Hypochondrie ableitete und ſelbſt in betreff ſeines väterlichen Freundes Arndt, welchen er keineswegs mit dem Nachdruck und der Wärme gegen deſſen Widerſacher in Schutz genommen hat, wie es wol die eigene Überzeugung und die Dankespflicht verlangt hätte. Es iſt dieſe ängſtliche Beſorgnis für den unverkümmerten Ruf ſeiner Orthodoxie, welche ihn, der in ſeinen meditationes mit auguſtiniſcher Wärme und Liebe zum Herrn zu reden weiß, in der schola pietatis, welche er zur Korrektur des Arndtſchen waren Chriſtentums ſchreiben zu müſſen glaubte, das fromme Gefül ſo pedantiſch nach dem dogmatiſchen Schema maßregeln ließ, daſs Spener wol mit Recht urteilte: Gerhardina schola pietatis me nunquam valde affecit. Dennoch iſt er unter den ihm verbundenen ſächſiſchen Theologen derjenige, welcher gegen die der Heterodoxie beſchuldigten frommen Männer vorzugsweiſe mit Milde auftritt und nach Calixts perſönlichem Beſuche in Jena ſich ſelbſt dieſem etwas mehr nähert. Vgl. Henke, Calixts Briefwechſel fasc. 3, S. 18; Tholuck, Der Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs, S. 108.

Was Gerhards Verdienſte um die theologiſche Wiſſenſchaft betrifft, ſo ſind es auf dogmatiſchem Gebiete namentlich zwei Werke, welche ſeinen Namen unſterblich gemacht haben. Zuerſt eine umfaſſende Erneuerung des catalogus testium veritatis von Flacius, die confessio catholica, deren Inhalt die Worte des Titels ausdrücken: Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmata, 1634, 3 T.; von mehreren Theologen, von Chriſtian Chemnitz, Fauſtking u. a. wird dieſer Schrift Gerhards der Vorzug vor allen übrigen erteilt. Sodann das Werk, welches am meiſten ſeinen theologiſchen Ruf begründet und erhalten hat: die loci communes theologici, welche er als 27järiger Mann in Heldburg begonnen und deren Vollendung mit dem 9. Bande er in Jena 1629 durch ein dem Senat gegebenes conviviolum feierte. Eine ausfürlichere Behandlung einiger Hauptartikel folgte 1625 unter dem Titel: exegesis sive uberior

*) Erſt wenige ſeiner Briefe ſind bis jetzt veröffentlicht, einige meiſt an Andreas Keßler gerichtete aus den Jaren 1628—1635 von Tholuck im halliſchen Oſterprogramm von 1864.

explicatio articulorum etc. nach. Die Bedeutung dieſes Werkes im Verhältnis zu den Vorgängern, namentlich zu Hutter, und zu den Nachfolgern, namentlich Calov und Quenſtedt, iſt von Gaß gewürdigt worden in der Geſchichte der proteſtantiſchen Dogmatik I, S. 261, womit zu vergl. was in Tholuck, Geiſt der Wittenberger Theologen, S. 253 über das Verhältnis des Syst. theol. von Calov zu den loci von Gerhard bemerkt iſt. Der Fortſchritt Gerhards über ſeine Vorgänger Chemnitz und Hutter hinaus beſteht weniger in dem größeren ſyſtematiſchen Organiſationstalente, auch nicht in der größeren ſpekulativen Ergründung des Dogma oder in ſubtilerer formeller Ausbildung, ſondern vorzugsweiſe in der gelehrten Vollſtändigkeit, und einer wenn auch mehr von außen herangebrachten Durchſichtigkeit und Überſichtlichkeit; von beſonderem Verdienſt iſt dabei die bündige und treffende exegetiſche Expoſition. Selbſt unter Katholiken und Reformirten hat das Werk ſeine Bewunderer gefunden und iſt von den letzteren 1639 in Genf in einer Folioausgabe nachgedruckt worden. Eine treffliche mit Zuſätzen vermehrte neue Ausgabe wurde 1762 in 22 Bänden 4° durch den Tübinger Dogmatiker Cotta veranſtaltet. In den Jaren 1864—1875 erſchien eine neue Ausgabe im Verlag anfänglich von Schlawitz in Berlin, ſpäter von Hinrichs in Leipzig. — Aber auch die exegetiſchen Leiſtungen Gerhards ſind von großem Verdienſte. Der Vorzug derſelben beſteht in der patriſtiſchen Gelehrſamkeit, der dogmatiſchen Akribie und dem im ganzen geſunden exegetiſchen Takte. Zunächſt iſt zu erwänen: ſein Comm. in Harmoniam hist. ev. de passione et resurrectione Christi 1617, ein Werk, welches, obwol der beſcheidene Mann ſich einer ſolchen Bezeichnung enthält, als Fortſetzung der von Mart. Chemnitz begonnenen und von Pol. Lyſer I. fortgeſetzten, doch nicht zu Ende gefürten: Harmonia ev. angeſehen werden kann. Auf dem jenaiſchen Theologenkonvent 1621 war von den ſächſiſchen Theologen die dringende Bitte an ihn ergangen, dem unvollendeten Werke das Fehlende noch hinzuzufügen. Als ein Ganzes mit Chemnitz und Lyſers Arbeit und Gerhards eigener Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte erſchien dann das Werk, nachdem bereits eine Genfer und Rotterdamer Ausgabe veranſtaltet worden, erſt 1652 in Hamburg in 3 Foliobänden. Weniger bekannt und benutzt ſind ſeine anderen Kommentare, da ſie als opera postuma erſchienen und teilweiſe allerdings in dürftiger Geſtalt vorliegen. Noch vor ſeinem Ende hatte er 1637 den Comm. in Genesin in die Preſſe gegeben, 1658 erſchien der in Deuteronomium; vorzüglich ſchätzbar durch ſeine Gelehrſamkeit iſt der zu den beiden Briefen Petri 1641. Auch den Laien kam ſeine exegetiſche Gelehrſamkeit zu gute, indem ihm von Herzog Ernſt dem Frommen die Direktion des populären weimariſchen Bibelwerkes und die Ausarbeitung der Genes., Apocal. und des Daniel übertragen wurde.

In der Iſagogik zum theologiſchen Studium nimmt ſeine methodus stud. theol. eine vorzügliche Stelle ein, welche er am Anfange ſeines Profeſſorats 1620 herausgab. Er zeigt ſich hier noch als Schüler der alten reformatoriſchen Theologie, inſofern das Schriftſtudium ihm über alles geht; wärend ſpäter Hülſemann es erſt im 3. Studienjare aufgenommen wiſſen will, verlangt Gerhard, daſs es alle 5 Jare hindurchgehe. Auch hat er hier Gelegenheit, die Notwendigkeit der Herzensfrömmigkeit und den praktiſchen Charakter des theologiſchen Studiums den Studirenden an's Herz zu legen. — Unter ſeinen Erbauungsſchriften hat ſich den meiſten Eingang verſchafft ſein Jünglingswerk, die meditationes sacrae, welche er noch als Studirender 1606 verfaſste. Wie er ſelbſt erklärte, ruht dieſe Schrift auf Auguſtin, Bernhard und Tauler. Sie hat unzälige Auflagen erlebt und iſt noch neuerlich mehrmals in Überſetzung erſchienen, wärend die erwänte schola pietatis ganz in Vergeſſenheit gekommen. Sein enchiridion consolatorium iſt 1877 von C. J. Böttcher überſetzt und herausgegeben. Gerhards Erklärung der Leidensgeſchichte in Predigten ward 1868 bei Schlawitz in Berlin, ſpäter Hinrichs, Leipzig, neugedruckt, ebendort 1869—1878 ſeine Poſtille. Seine Predigten ſind frei von den dogmatiſchen Subtilitäten und Geſchmacksverirrungen ſeiner Zeit; aber ſie halten ſich doch zu ſehr im lehrhaften Tone und entbehren zu ſehr eines höheren Grades von Affekt und Begeiſterung, um einen tieferen Eindruck zu

hinterlassen. Eine Probe seiner Predigtweise aus seiner Postilla Salomonea gibt Lentz in der Geschichte der Homiletik 1839, I. S. 101. Vgl. Brömel, Homiletische Charakterbilder I, 114—127.

Quellen. Wir sind so glücklich, eine ältere Biographie von Gerhard zu besitzen, welche in betreff der Sorgfalt und Quellenbenützung wenig zu wünschen übrig läßt, auch aus den zalreichen Leichenprogrammen das wichtigste aufgenommen hat, die vita Joa. Gerhardi von dem koburgschen Geistlichen Erdmann Rudolph Fischer 1723. Mit dem gothaischen General-Superintendenten Cyprian eng befreundet, kam Fischern die freie Benutzung der handschriftlichen Schätze Cyprians zu gute, welche nachher Eigentum der herzoglichen Bibliothek geworden sind. Leider ist von diesen manches verloren gegangen, namentlich ein Diarium Gerhards, worin er täglich seine Erlebnisse aufzuzeichnen pflegte. Widerholte Nachforschungen auf der herzoglichen Bibliothek und auch unter den Akten des gothaischen Oberkonsistoriums haben dieses interessante Dokument nicht wider auffinden lassen. Es wäre eine ware Bereicherung der Litteratur, ein ebenso auf gründlichen Studien beruhendes Zeitbild aus dem 17. Jarh. in einem Leben Gerhards zu erhalten, als Henke ein solches in seiner Darstellung von Calixt gegeben hat. Vgl. noch Wagenmann in d. Allg. deutsch. Biographie IX, 1 ff. **A. Tholuck † (G. Plitt).**

Gerhard Groot, s. Brüder des gemeinsamen Lebens.

Gerhardt, Paulus, ist geboren zu Gräfenhainichen in Kursachsen am 12. März 1607 (nicht 1606), wie nach einer Angabe des Pastors Joh. Rud. Marcus zu Mühlstedt in den curiosis saxonicis v. J. 1740, S. 180 und 207, nicht zu bezweifeln, obschon die Kirchenbücher seiner Vaterstadt bei der Einäscherung derselben durch die Schweden i. J. 1637 mitverbrannt sind, und gestorben am 7. Juni 1676 als Archidiakonus zu Lübben, auch in Kursachsen, im siebzigsten Lebensjare. Wir werden nicht irren, wenn wir ihn für den begabtesten aller Dichter, die bis heute unserer Kirche geschenkt worden sind, halten, der die Gemeinde Christi die süßesten Lieder singen gelehrt hat. Mehr als in irgend einem andern einigt sich in Gerhardt alles, was zu diesem Ruhme befähigt: das feste Gewurzeltsein in der objektiven christlichen Heilswarheit, im kirchlichen Bekenntnis, wie die echte Empfindung für alles rein menschliche; die Tiefe christlichen Gefüls, die Sinnigkeit der Gedanken, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur nicht minder als in das Leben des Geistes, wie die Schönheit der Form, welcher er nicht selten so mächtig ist, dass, was er und wie er es sagt, sogleich jedem als der natürlichste Ausdruck des Gedankens einleuchtet und sich in's Gedächtnis prägt, wärend doch das Gesetz der Kunst mit seinem Takte von ihm beobachtet ist. In letzterer Beziehung läßt es sich an Gerhardt nicht verkennen, dass der durch Martin Opitz herbeigefürte Fortschritt in der Technik, die Schärfung des Gehörs für Sprachhärten, die strengere metrische Gesetzgebung wesentlich auf ihn eingewirkt hat, wiewol er es seiner Selbständigkeit, dem frischen Quell von Poesie, der urkräftig in ihm selber aufgegangen, zu verdanken hat, dass ihn die Hymnologen keiner der schon vorhandenen Dichterschulen beigezält, sondern zum Anfänger einer neuen Zeit in der Geschichte des Kirchenliedes gemacht haben. Mit Gerhardt nämlich nimmt die geistliche Dichtung einen subjektiveren Charakter an, der zwar später in sehr verschiedenen Richtungen, bei den einen mystisch, bei den andern rationalistisch ausartete und teilweise antikirchlich wurde, bei Gerhardt aber noch in vollem, nirgends gestörtem Einklang mit dem objektiven Gehalt kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre steht. Es ist in dieser Beziehung charakteristisch, dass von seinen 120 (in den neuesten Ausgaben 131) Liedern nicht weniger als sechzehn mit „Ich“ anfangen, und auch von den übrigen mehr als 60 durchweg nur Gott und das eigene Herz angehen, unter denen übrigens etwa 10 vorkommen, bei welchen, da sie Paraphrasen von Psalmen sind, diese subjektive Haltung durch das Original schon bedingt ist. Manche seiner Lieder nehmen wol den Standpunkt lehrhafter oder erwecklicher Rede ein; aber auch diese wenden sich ebenso oft an das Menschenherz, wie an Gemeinde und Welt. Es ist somit ein entschiedenes Vorwalten der Subjektivität zu erkennen, gegenüber den Liedern aus der Reformationszeit, in welchen immer nur die Kirche das Objekt

oder Subjekt des geistlichen Gesanges ist und nur selten, wie in Luthers Sterbelied: „Mit Fried und Freud ich fahr' dahin", jener subjektivere Ton durchklingt. Allein die Subjektivität der Gerhardtschen Lieder ist nur die konkrete, persönlich bestimmte Form, in welcher sich christlicher Glaube, christliches Gefül und Leben ausspricht, das allen doch wider gemeinsam sein muss und tatsächlich gemeinsam ist, sofern sie eben eine Gemeinde Christi, ein Volk Gottes sind. Darum ist auch, was Gerhardt aus seinem eigenen Herzen und aus seiner geistlichen Erfarung heraus redet und zwar in einer Weise, wie ein anderer es nicht auszusprechen gewusst hätte, dennoch von der Art, dass es jedem augenblicklich einleuchtet, dass er darin das rechte Wort, den lieblichsten, treffendsten Ausdruck seiner eigenen geistlichen Erlebnisse findet. Dazu kommt noch ein weiterer Unterschied, der ihn sowol vor den Dichtern der Reformationsperiode als vor den späteren Mystikern wie den Rationalisten auszeichnet. Wackernagel macht auf das Volkstümliche in G.'s Liedern aufmerksam; wir möchten es, trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks, lieber das allgemein Menschliche nennen, für das zwar Luther denselben offenen, gesunden Sinn hatte, wie Gerhardt, dem aber jener, sich auf die großen Taten Gottes und die Not und Hoffnung der Kirche beschränkend, nicht als Dichter hat dienen wollen; auch wenn Luther ein Kinderlied dichtet, so klingt es aus des gewaltigen Mannes Brust wie ein Choral im Posaunenton. Gerhardt aber feiert auch Sommer und Ernte, Reise und Hochzeit, die „hochbegabte Nachtigall", die Bienlein, „die wol tragen bei stillen warmen Tagen", „den schnellen Hirsch, das leichte Reh", sie alle umfasst sein Herz, sein poetischer Sinn mit Lust und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Silesius, so sehr auch bei ihm die Subjektivität des frommen Bewusstseins ausgeprägt erscheint, sicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardts „Geh aus mein Herz und suche Freud", einen Preisgesang auf des Leibes Gesundheit wie „Wer wohlauf ist und gesund", oder gar ein Brautlied, wie „Voller Wunder, voller Kunst" hätte dichten können. Aber solche Männer, in denen das Christentum nicht als Gegensatz zum Menschentum, sondern gerade als die echteste, warste, gesundeste Humanität erscheint, haben einen besonders hohen und wichtigen Beruf und leisten auch one äußerlich hervorstechende Erfolge der Kirche und dem Reiche Gottes die ersprießlichsten Dienste. Und wenn die Dichter der Aufklärungszeit mit Vorliebe Naturschilderungen zugetan sind, so ist die ganze Anschauung der Natur und insbesondere die Einigung derselben mit dem religiösen Leben bei Gerhardt eine durchaus naive, es geschieht keinem von beiden Teilen ein Unrecht, das religiöse Element und das natürliche stehen im schönsten Einklang, im ungezwungensten Verbande, wärend die Rationalisten und Halbrationalisten das eine durch's andere verderben. In bezug auf die poetische Form erwänen wir zunächst, dass sich Gerhardt meist an eines der älteren, in der Kirche schon einheimischen Versmaße angeschlossen hat, dass jedoch auch mehrere neue sich bei ihm finden, die er one Zweifel selbst geschaffen, so namentlich „Die gülden Sonne, voll Freud und Wonne ꝛc."; „Fröhlich soll mein Herze springen" („Warum sollt ich mich denn grämen"); „Nicht so traurig nicht so sehr ꝛc." In letzterem Versmaß hat sich, wie uns scheint, Gerhardts feines Gehör weniger bewärt, da die völlige Gleichheit der vier ersten Zeilen in Zal und Wert der Silben ermüdend wirkt. In anderer Hinsicht erscheinen namentlich einige Bearbeitungen von Psalmen, wie z. B. die des 121. Psalms: „Ich erhebe, Herr, zu dir", als geringere Produkte; wobei wir freilich bemerken müssen, dass es uns immer gewagt erschienen ist, einen biblischen Psalm in Reimen so zu paraphrasiren, dass man sich nicht von solcher Poesie weg nach dem Original in Luthers Übersetzung sehnt. Bekanntlich ist die poetische Bearbeitung von Psalmen bei Luther eine ganz andere, als in der reformirten Kirche; diese bringt den Psalm in Reime, Luther aber nimmt ihn frei in sich auf, aber aus dieser geistigen Befruchtung entsteht eine ganz neue poetische Schöpfung; man vergleiche „Eine feste Burg ist unser Gott" mit dem zu Grunde liegenden 46. Psalm, oder „Ach Gott vom Himmel sieh darein" mit Ps. 12; Gerhardt dagegen nähert sich in mancher Umdichtung biblischer Stellen mehr der reformirten Weise, wozu ihn übrigens gerade die ihm eigene Leichtigkeit in Reimbildung und mannigfachem Ausdruck verleiten

konnte: denn auch was wir als seine geringsten Verse bezeichnen müssten, das steht noch hoch über Meister Lobwassers Psalmodie. Doch hat auch der feinsinnige Mann sich dem Geschmacke seiner Zeit nicht völlig zu entziehen vermocht; Stellen, wie „Trotz sei Dir, Du trotzender Koth" in dem Lied: „Was trotzest Du, stolzer Tyrann", oder der Reim: „Sitze, schwitze" in dem Ehestandslied „Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ", zumal, wenn man sich die Töne der Melodie dazu denkt; oder der Bußgesang: „Herr, ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, Dein armer Hund" (was jedoch Übertragung eines lateinischen Gedichts: Sum canis indignus etc. von Chyträus ist) können selbstverständlich nicht für klassisch gelten. Ebenso möchten wir die überaus langen Lieder, z. B. die gereimte Leidensgeschichte „O Mensch, beweine deine Sünd", in 29 Strophen von je 12 Zeilen, auf Rechnung eines Geschmacks setzen, der vergangenen Zeiten angehört. Aber ein späterer Zeitgeschmack, der sich, um mit Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2, Bonn 1851, S. 353 zu sprechen, von „Michel, Ballhorn und Bruder Weinerlich" herschreibt, hat sich nicht begnügt, jene wirklichen Schwächen zu beseitigen, sondern hat mit der ganzen Barbarei der Aufklärung auch das Schöne und Schönste, das Zarteste und Duftigste in Gerhardts Liedergarten niedergetreten und überall dafür seine Gänseblumen in die Beete gesetzt. Unsere Zeit hat ihren bessern historischen Sinn auch darin bewärt, dass sie sich mit Liebe wider zum „unverfälschten" Gerhardt zurückgewendet hat. Übrigens ist es in der Tat merkwürdig, wie derselbe Mann, der in seinen Briefen, Eingaben und anderen Skripturen die ungelenke Sprache seiner Zeit stets untermengt mit lateinischen Brocken und in ermüdender Umständlichkeit redet, als Dichter dieselbe Sprache so fein zu reden und ihr solch eine Menge von Schönheiten abzugewinnen weiß.

Neben dem Dichter müssen wir aber auch den Theologen in Paulus Gerhardt beachten. In den kirchlichen Streitigkeiten, welche seine Amtsentlassung veranlassten, trat Gerhardt mehrfach als Verfasser von Thesen, Responsen u. s. w. auf, in denen sich zeigt, dass er in seiner Dogmatik gehörig zu Hause ist, auf Entgegnungen wol zu antworten weiß und die formellen disputatorischen Waffen zu handhaben versteht. Dass diese Verhandlungen überaus unerquicklich sind, ist nicht seine Schuld. Der große Kurfürst von Brandenburg hatte (November 1664) verlangt, dass sich die sämtlichen Geistlichen durch einen Revers verpflichten sollten, seinen kirchlichen Edikten vom 2. Juni 1662 und 16. September 1664 nachzuleben. Sofern diese Edikte befahlen, das schnöde Schmähen aufeinander, das gehässige Konsequenzmachen und Verdammen auf den Kanzeln zu unterlassen, wobei nicht einmal die „nötige Traktirung der Kontroversien und des elenchi" verboten, sondern nur „Moderation und Bescheidenheit" gefordert war, konnte die Ausstellung eines solchen Reverses unserm Gerhardt, von dem jedermann bezeugte, dass es für ihn solch einer Verpflichtung gar nicht bedurfte, weil er sich onehin nie solche Verunglimpfungen in seinen Predigten erlaubt hatte, keine Bedenken machen. Wenn er sich nun doch weigerte, diesen Revers auszustellen (am 6. Febr. 1666), ja sogar, als ihm dann (im Januar 1667) vom Kurfürsten die Unterschrift des Reverses erlassen und bloß mündlich eröffnet wurde, dass man der Hoffnung lebe, er werde von selbst demgemäß handeln, was mit den Edikten und Revers beabsichtigt sei, sein Amt nicht wider antreten wollte, so hat das seinen Grund darin, dass er durch diese Edikte sich in seinem Rechte, seinen lutherischen Glauben frei zu bekennen, beeinträchtigt fand. Er war keine Streitnatur. Sehen wir sein mildes Angesicht, wie es den Ausgaben seiner Lieder von Langbecker, Schulz und Bachmann vorgesetzt ist, das so gar keinen Zug von einem Zeloten in sich trägt, das weit mehr an den nachherigen herrnhutischen Typus, als an Wittenberger Portraits, selbst an das eines Löscher, erinnert: so ist vollkommen klar, dass einzig und allein, wie er es auch bezeugt hat, Angst des Gewissens ihn, gerade wie Luther, jede Nachgiebigkeit gegen die reformirte Lehre als ein Unrecht empfinden ließ. Es kommt hinzu, dass Äußerungen, dergleichen früher schon (s. Langbecker S. 17) im Namen und in Gegenwart des Kurfürsten Johann Sigismund getan worden waren: „der Kurfürst wolle sich überzeugen, ob die Glaubenslehren, die er in seinem Lande einzufüren gedächte, falsch seien ꝛc.", die, wenn

auch sehr hypothetisch, doch der früheren Erklärung (S. 14), dass man entfernt nicht daran denke, die reformirte Lehre mit Gewalt einzufüren, deutlich zu widersprechen schienen, oder wie die von der „waren evangelisch-reformirten Religion“ im Edikte von 1662 (s. Goedeke S. XIX), mit der wenn auch nur leise angedeuteten Absicht, die Andersdenkenden zur Annahme derselben zu bewegen (vgl. auch K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Aufl., Bd. 4, S. 352 f.), uns das tiefe Misstrauen der Lutheraner gegen die Reformirten, das einmal eingewurzelt war, wol begreifen lassen; und wenn Gerhardt noch kurz vor seinem Tode in dem für seinen Son aufgesetzten Vermächtnis (s. Langbecker S. 227) sagt: „hüte Dich ja vor Synkretisten, denn sie suchen das Zeitliche und sind weder Gott noch Menschen treu“, so erklärt sich das eben daraus, dass sein frommes, im lutherischen Glauben ruhendes Gemüt alle die Wirren, die in Berlin durch die reformirten und unionistischen Tendenzen angerichtet waren, als eine Verletzung des ihm Heiligen empfand. Übrigens fällt uns bei ihm desto mehr in's Auge, dass er, wenn er dichtete, alle diese Händel vollständig von sich fern hielt; da war's Sonntag, da war er nur er selbst; daher denn seine Lieder auch reformirten Gemeinden teuer und zum Segen geworden sind. Ein einziges Abendmalslied existirt von ihm, „Herr Jesu, meine Liebe“, in welchem nur im vierten Vers das Dogma, aber ohne alle dogmatische Spitzen und Kanten, die etwa gelegentlich hätten herausgekehrt werden können, ausgesprochen, übrigens aber die rein erbauliche Betrachtungsweise eingehalten ist.

Als Prediger möchten wir den Dichter wol gern schildern; aber es gehen uns dafür alle Anhaltspunkte ab. Die Empfehlung, welche ihm die Berliner Geistlichkeit im J. 1651 auf die Probstei zu Mittenwalde gegeben, redet zwar von seinem Fleiß und seiner Erudition und bezeugt, dass er „mit seinen von Gott empfangenen werten Gaben sich um die Kirche (zu Berlin) beliebt und wolverdient gemacht habe“, aber worin seine Begabung auch in homiletischer Hinsicht bestanden habe, erfaren wir nicht. Wir werden uns wol nicht irren, wenn wir, wie dies auch bei andern der Fall war, glauben, dass seine Predigtweise von seinem poetischen Talent nicht viel verraten haben mag; sie dürfte sich vor der damals üblichen Methode nur durch größere Wärme und Herzlichkeit ausgezeichnet haben. Hätten seine Predigten außerdem noch hervorragende Eigenschaften gehabt, so würde man sicher vor oder nach seinem Tode dieselben, als einen berühmten Namen tragend, veröffentlicht haben.

Was endlich seine persönlichen Verhältnisse betrifft, so verweisen wir auf die unten zu nennenden Werke. Wir fügen bloß folgende Notizen hier bei. Gerhardt studirte in Wittenberg vom J. 1628 an. Warscheinlich infolge der Kriegsunruhen erhielt er erst im J. 1651 in seinem 45. Jare seine erste Anstellung als Prediger in Mittenwalde; er verehelichte sich dann im J. 1655 mit Anna Maria Barthold, der Tochter eines Kammergerichts-Advokaten in Berlin, aus welcher Ehe mehrere Kinder hervorgingen, von welchen aber nur ein Son ihn überlebte, den ihm seine Gattin bei ihrem im J. 1668 erfolgten Tode als sechsjärigen Knaben hinterließ. Von Mittenwalde wurde er im J. 1657 nach Berlin an die St. Nikolai-Kirche berufen, dort aber im Febr. 1666 seines Amtes entsetzt, weil er den vom Kurfürsten geforderten Revers nicht ausstellen wollte. Da er, nachdem seine Amtsentsetzung im Januar 1667 zurückgenommen worden war, sich nicht entschließen konnte, in sein Amt wider einzutreten, lebte er eine zeitlang one Amt in Berlin, wurde dann aber im Herbste 1668 nach Lübben als Archidiakonus berufen. Erst im Juni 1669 trat er diese Stelle an, zumeist weil die Lübbener durch Farlässigkeit in bezug auf die wonliche Herstellung des Diakonathauses ihm früher hinzukommen unmöglich machten. Die anfängliche Verstimmung, die dies bewirkte, wich aber bald einer segensreichen Wirksamkeit, welcher ihn der Tod nach sieben Jaren entriss.

Gerhardt hat seine Lieder, welche zum teil zuerst als Gelegenheitsgedichte bei Beerdigungen, Hochzeiten und andern Anlässen gedruckt sind, nicht selbst gesammelt und herausgegeben. In größerer Anzal erschienen sie zuerst in Johann

Crügers praxis pietatis melica seit 1648 (oder wenig früher) und in Christof Runges Gesangbuch 1653. Vergl. hierüber die genauen Nachweise bei Bachmann. Die erste Gesamtausgabe der Gerhardtschen Lieder besorgte Johann Georg Ebeling in 10 Heften zu je 12 Liedern mit Melodieen 1666 und 1667, Frankf. a. O. und Berlin, in Kleinfolio. Dieser Ausgabe, deren drei erste Hefte in doppeltem Druck vorliegen, ließ Ebeling im J. 1669 zu Stettin eine Oktavausgabe folgen, die dann 1670 und 1671 mit neuen Titeln erschien. Von dieser Ausgabe erschien dann ein Abdruck in Nürnberg 1682, von welchem es auch Exemplare mit der Jareszal 1683 gibt. Schon vorher waren der im Jare 1670 zu Berlin bei Christof Runge erschienenen Ausgabe der „Geistlichen Wasserquelle" von Basilius Förtsch (gest. 1619) diese 120 Lieder Gerhardts mit ihren Melodieen als Anhang hinzugefügt. Unter den späteren Ausgaben nimmt die von Joh. Heinr. Feustking besorgte, Zerbst 1707 (widerabgedruckt Wittenberg 1717 und 1723), insofern eine besondere Stellung ein, als der Herausgeber den Text der Lieder „nach des sel. Autoris eigenhändigem revidirtem Exemplar" zu berichtigen vorgibt. Die im J. 1700 zu Eisleben, 1708 zu Augsburg, 1817 (und 1827) zu Bremen (eine Auswal), 1821 zu Wittenberg (neuer Abdruck 1827 und 1838 zu Berlin) erschienenen Ausgaben der Gerhardtschen Lieder haben keinen bleibenden Wert; nur die Tatsache, dass in der Zeit vom J. 1708, resp. 1723, bis zum J. 1817 keine Ausgabe derselben erschienen zu sein scheint, verdient Beachtung. Die Reihe der neuen kritischen Ausgaben eröffnete E. C. G. Langbecker, Leben und Lieder von Paulus Gerhardt, Berlin 1841; ihr folgte Otto Schulz, Paul Gerhardts geistliche Andachten, Berlin 1842 (neue Titelausgabe, Berlin 1852); beide legen den Ebelingschen Text zu Grunde und geben die Feustkingschen Lesarten als Varianten. Die Ausgabe von K. E. Phil. Wackernagel erschien zuerst Stuttgart 1843 und ist dann mehrfach in zweierlei Formaten aufgelegt, zuletzt Gütersloh 1876. Im J. 1851 gab C. F. Becker G.'s Lieder mit den Singweisen heraus, in schöner Ausstattung, Leipzig bei Wigand. Eine genaue Übersicht über die ersten Drucke der Lieder und die Lieder selbst in ihrer ersten Gestalt mit Angabe der späteren Varianten liefert die Ausgabe von J. F. Bachmann, Berlin 1866 (neue Titelausgabe, Berlin 1877); sie enthält zuerst die sämtlichen bis jetzt bekannten 131 deutschen und 5 lateinischen Gedichte Gerhardts. An diese Ausgabe schließt sich die von Karl Goedeke an, welche als 12. Band der „Deutschen Dichter des siebzehnten Jahrhunderts", Leipzig 1877 bei Brockhaus, erschienen ist; sie gibt den Text in der ältesten Gestalt mit ganz kurzen geschichtlichen und sprachlichen Bemerkungen. Die neueste Ausgabe ist die von Karl Gerok, Stuttgart 1878, besorgte, welche mehr dem praktisch erbaulichen Bedürfnis dienen will, one die Resultate der neueren Forschung zu übersehen; an einigen Stellen hat Gerok den ursprünglichen Text geändert. Musikalisch vgl. noch Friedr. Mergner, Paulus Gerhardts geistliche Lieder in neuen Weisen, Erlangen 1876, ein von Fachleuten anerkanntes Werk für Haus und Familie.

Das Leben Gerhardts ist mehr oder weniger ausfürlich in den Einleitungen sämtlicher in diesem Jarhundert erschienenen Ausgaben erzält; hervorzuheben ist die Darstellung bei Langbecker und Schulz wegen der Mitteilung der Urkunden für die kirchlichen Streitigkeiten, die G.'s Leben bewegten, die bei Bachmann, weil in ihr neue Daten und Anhaltspunkte gewonnen und verwertet sind, und die bei Goedeke. Durch diese Lebensbeschreibungen sind die älteren, wie die für ihre Zeit verdienstvolle von E. G. Roth, Leipzig 1829, wertlos geworden. Zum Gedächtnis von G.'s 200järigem Todestage erschien eine kurze Beschreibung seines Lebens und vor allem seines kirchlichen Kampfes anonym in Hannover bei Feesche 1876. In Pipers evang. Kalender hat Fr. W. Krummacher G.'s Leben erzält, 1866, S. 204 ff. Vgl. auch Ed. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 3. Band, Stuttg. 1867, S. 297 bis 327. Die neueste Darstellung, in der die bisherigen sicheren Resultate zusammenzufassen versucht wurde, siehe in der Allg. Deutschen Biographie, Band VIII, S. 774 bis 783.

Palmer† (Carl Bertheau).

Digitized by Google

Gerhoch, geboren in Polling bei Weilheim im westlichen Altbayern, am Ende des 11. Jarh.'s, besuchte die Schulen zu Polling, Mosburg und Freysing und soll drei Jare zum Abschlusse seiner geistlichen Bildung in Hildesheim zugebracht haben. In seine Heimat zurückgekehrt, wurde er in Augsburg Domherr und Magister Scholarum und Doctor juvenum, und fürte seine Zöglinge unter anderm auch zu den geistlichen Schauspielen an, die zu den großen Festen, besonders zu Weihnachten und Epiphanien, dargestellt wurden. Aber bald ergriff ihn ein Widerwille gegen sein ungeistliches Leben und gegen die völlige Entfremdung der Augsburger Domherren von klösterlicher Zucht. Er wollte sie reformiren, fand aber kein Gehör und verließ deshalb Augsburg, um an einem andern Orte ein kanonisches Leben zu füren. Er ging in das Chorherrenstift Raitenbuch oder Rotenbuch bei Weilheim, aber auch hier fand er nicht, was er suchte. Die Kanoniker von Raitenbuch scheinen sich nicht nach Augustins Regel, auf welche sie doch verpflichtet waren, gerichtet zu haben. Sie besaßen dieselbe vielleicht nicht einmal und befolgten statt ihrer ein ihre Pflichten sehr verminderndes Kapitulare Ludwigs des Frommen. Gerhoch ertrug diesen Zustand nicht lange, sondern machte sich bald nach Rom auf und bewog den Papst Honorius II. im J. 1125 oder 1126, die Chorherren von Raitenbuch zur vollständigen Erfüllung der Regel Augustins zu ermanen. Damit machte er sich seine Klosterbrüder zu Feinden, die es sehr gern sahen, dass man den heiligen und eifrigen Mann von ihnen wegberief. Bischof Kuno von Regensburg bat sich ihn bald nach seinem Regierungsantritte im J. 1126 aus und erhielt ihn. Er weihte ihn zum Priester und gab ihm die Parochie Cham, dass er darin ein Stift für regulirte Chorherren anlegen sollte. In der Zeit von 1130 bis 1132 starb der Bischof, und Gerhoch wäre in eine schlechte Lage gekommen, wenn er nicht in Erzbischof Konrad I. von Salzburg einen Gönner gefunden hätte. Dieser hatte sich, nachdem er früher wegen des Schismas sieben Jare fern von seiner Diözese hatte leben müssen, schon lange um die Herstellung des Kanonikats zu St. Michael in Reichersberg, südlich von Passau, am rechten Ufer des Inn gelegen, bemüht und machte im J. 1132 den Gerhoch zum Probste dieses Stiftes. So bekam Gerhoch eine zugleich ehrenvolle und lonende Stellung und Wirksamkeit, in welcher er auch bis zu seinem Tode fast 38 Jare lang verbleiben durfte. Es war das eine auf allen Gebieten des Lebens sehr bewegte Zeit. An dem neuen Kreuzzuge (1147—1149) nam er keinen teil. Er blieb im Abendlande an der Seite des kurz vor dem Beginne des Kreuzzuges eingesetzten Erzbischofs Eberhard von Salzburg, um mit ihm und dessen Nachfolger Konrad das Klosterwesen zu fördern und, von ihnen beschützt, gegen verschiedene Kirchenstörer und Irrlehrer aufzutreten. Er lebte wegen seines Ultramontanismus, Rigorismus und Orthodoxismus fast immer im Streite und scheute sich nicht, jedermann anzugreifen und zurechtzuweisen. Natürlich machten ihm Laieninvestitur, Simonie und Priesterehe und alle übrigen damals streitigen Punkte, welche auf den Synoden von Toulouse, Soissons, Clermont, Rom und Tours erörtert wurden, viel zu schaffen. Er erkannte, dass den hildebrandischen Forderungen an die Geistlichen die verweltlichten Domkapitel und Chorherrenstifte erhebliche Schwierigkeiten in den Weg legten, dass jene aber durch eine strenge Durchfürung des kanonischen Lebens ihrer Erfüllung sehr nahe gebracht würden. Er gab sich deshalb alle Mühe, den Stiftsherren ihre Stütze, jenes Kapitulare Ludwigs des Frommen, zu nehmen. Die Vita canonica clericorum war ihm einer der erstrebenswertesten Gegenstände in der kirchlichen Entwickelung jener Zeit, und es war ihm nicht gleichgültig, dass sie schon wider durch das im Ansehen wachsende Mönchtum in Schatten gestellt wurde. Vielen Kummer machte es ihm auch, dass durch die schismatischen Priester die Gewissen verwirrt und die heilsbedürftigen Seelen betrogen würden. Es geschah nämlich sehr oft, dass die Gebannten des Genusses aller Sakramente durch Kleriker teilhaft wurden, welche, one an irgend einer Kirche angestellt zu sein, sich zur Verwaltung und Spendung der Sakramente an allerlei Privatpersonen vermieteten. Diese und alle übrigen im Banne lebenden Bischöfe und Priester könnten, so behauptete Gerhoch, das Sakrament des hl. Abendmals gar nicht vollziehen, den Leib Christi

entweder überhaupt nicht, oder doch nicht zu einem Erfolge für den Genießenden hervorbringen. In viel höherem Grade wurde aber Gerhoch von dogmatischen Streitigkeiten beschäftigt und aufgeregt. Er war einer von den letzten Theologen Deutschlands, welche ihre Bildung vor dem Herüberwirken der Scholastik aus Frankreich und England nach Deutschland vollendet hatten, und mußte nun zu seinem Ärger sich aller Orten von einer disputirsüchtigen, in Frankreich gebildeten klerikalischen Jugend umschwärmt sehen, welche die legendenhafte Tradition verlachte, sich nicht bei der Auktorität der Kirchenväter beruhigte, von der Willkür der erbaulichen allegorischen Interpretation nichts wissen wollte, die schwierigsten und subtilsten Untersuchungen anstellte, und nur den allgemeinen Denkgesetzen und der Denkmethode griechischer Philosophen Raum vergönnte. Selbst Otto von Freysing hatte den Aristoteles aus Frankreich nach Bayern mitgebracht und ein Bruder Gerhochs, Arno, war in Paris in die neue Theologie eingeweiht worden. Aber Gerhoch konnte sich nie mit ihr befreunden. Er sah nur Unheil in der neuen Geistesrichtung und wagte es, ihr entgegenzutreten. Darin bestärkte ihn die Verurteilung, welche die Kirche gegen die großen Scholastiker Peter Abälard und Gilbert de la Porrée aussprach; aber er begnügte sich nicht damit, diese zu schelten, vor ihnen zu warnen, und den in Deutschland aufgegangenen Samen ihrer Lehre auszukundschaften und zu verderben, sondern er war so kün, den Magister Sententiarum selbst der Ketzerei anzuklagen. Im besonderen beschäftigte ihn die Lehre von den zwei Naturen Christi. Adoptianismus und Nestorianismus wollte sich in Rom und in den bayerischen Dörfern einschleichen. Man hatte den Menschenson, die menschliche Natur in Christo, auch nach der Assumtion durch den Gottesson durch die göttliche Natur, mit einem servus, einem vassallus des letzteren verglichen, und ihn der Dulia, aber nicht der Latria würdig erklärt, auch von dem ausschließlichen Genusse der menschlichen Natur im Abendmal gesprochen. Gerhoch ging in der Bekämpfung dieser Meinungen, die er durch überall verbreitete kurze Thesen, durch Briefe und große und kleine Bücher, aber auch mündlich in allen öffentlichen Konventen von Geistlichen an verschiedenen Bischofssitzen und vor dem Papste, vielleicht auch in Predigten fürte (so eifrig und zuversichtlich, „als wäre es der einzige Prophet in Israel"), bis zu eutychianischen Behauptungen von der Einheit und Gleichheit der Naturen vor und ließ sich zu anstößigen Äußerungen, wie: in vero agno caput cum pedibus, Divinitas videlicet cum tota humanitate voratur, hinreißen. In der Heimat hatte er hauptsächlich einen gewissen Folmar, Probst von Trieffenstein, und den Bischof Eberhard von Bamberg zu Feinden. Aber die Zal derer, die sich an seiner Streitsucht ärgerten, wuchs von Jar zu Jar. Beim Kaiser, bei den Kardinälen und beim Papste liefen Klagen über ihn ein. Nun rechtfertigte er sich zwar immer wider wegen seines orthodoxen Eifers, aber es war dem Papste Alexander doch keine dogmatische Entscheidung zu entwinden. Gerhoch feierte seinen höchsten Triumph, als nach dem Tode des Petrus Lombardus der Papst zu Weihnachten 1164 ein Dekret an den Bischof von Paris gegen die französische Neologie erließ. Ihm selbst wurde aber geboten, seinen Streit in keiner Weise öffentlich fortzusetzen. Von Anastasius IV. und Hadrianus IV. war Gerhoch nicht nach Wunsch und Gebür behandelt und geehrt worden, aber die ganze Reihe legitimer Päpste von Calixtus II. bis Eugenius III. war ihm und seinem Kloster günstig gewesen. Er bewarte von mehreren derselben anerkennende Briefe auf und widerholte selbst in den eigenen Schriften gern einen ihm sehr schmeichelhaften Brief Eugenius III. Die meisten der damaligen Nachfolger Petri kannte er persönlich. Man sah ihn gern in Italien und in Frankreich am päpstlichen Hofe, weil er eine Zierde und eine Stütze der päpstlichen und orthodoxen Partei in der östlichen Hälfte von Süddeutschland war. Man mußte sich freilich auch manche Belehrung und Ermanung gefallen lassen, die er überhaupt niemandem ersparte. Am berühmtesten ist sein Gegenstück zu des heil. Bernhards Buch de consideratione. Gerhoch übergab nämlich demselben Papste Eugenius III. eine Erklärung des 64. Psalms von dem verderbten Zustande der Kirche. Er starb im Jare 1169. — Seine Schriften findet man verzeichnet in der Vorrede zu seinem Kommentar über die Psalmen, den B. Pez als fünften

Teil des Thesaurus anecdotorum 1728 herausgegeben hat. Manche dieser Schriften sind erst neuerdings gefunden und gedruckt worden. — Die eigenen Schriften Gerhochs sind die wichtigsten Quellen für seine Biographie. Außerdem ist die Reichersberger Chronik, welche den Kanoniker Magnus zum Verfasser hat, und Raderus im heiligen Bayerland zu vergleichen. Dazu kommen folgende neuere und neueste Schriften: Stülz, Probst Gerhoh I. von Reichersberg (Denkschriften der hist.-phil. Klasse der Akademie der Wissenschaften in Wien I, 113—166); J. Bach, Christologie des Mittelalters (Wien 1873); Mühlbacher, Gerhohi opusculum ad Cardinales (Archiv für österreichische Geschichtsquellen, 47. B., 2. Hälfte, S. 355 ff.); Scheibelberger, Gerhohi opusculum de sensu verborum S. Athanasii in symbolo et liber de quarta vigilia noctis (Oesterreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie, Wien 1871, IV. Heft); Scheibelberger, Gerhohi opera hactenus inedita T. I, P. I et II, Linz 1875; Wattenbach, Geschichtsquellen, II, 218 ff. **Albrecht Vogel.**

Gericht, göttliches. Unser deutsches Wort Gericht (mittelhochdeutsch gerihte, althochdeutsch garihti, neutr.) läßt, etymologisch betrachtet, zwei Ableitungen zu (vgl. Graff, althochd. Sprachschatz s. l. rih und wrach). Entweder ist es auf die adjektivische Wurzel rih zurückzuführen, welche „gerecht" im Sinne von rectus (nicht im Sinne von justus) bedeutet, daher dann rihti, die „Richte" oder Richtschnur, regula, canon, ordo, justitia, rihtjan „richten", regulare, ordinare, disponere, judicare, und garihti das „Richten", die Tätigkeit des Richtens, Bestimmens, Entscheidens, Urteilens. Oder es ist von der Wurzel wrach, persequi, abzuleiten, wovon (mit Verlust des w) rehhan, „rächen", rehha, die „Rache", und garih, die Rache, ultio, vindicta, judicium, kömmt und wo dann garihti ebenfalls ursprünglich die „Rache", die „Bestrafung" bedeuten würde. Wie dem aber sei, jedenfalls kömmt das substant. garihti bereits im Althochdeutschen sofort in beiderlei Bedeutungen vor (welche ja dem Sinne nach leicht ineinander übergehen konnten, wie der Sprachgebrauch von *κρίσις* und מִשְׁפָּט zeigt). Daher bezeichnet nun Gericht sowol den Akt des richterlichen Entscheidens, als den des Verurteilens, und in abgeleiteter Weise dann auch das richterliche Lokal und ferner das richterliche Kollegium, und widerum die Strafe, welche über den Verurteilten kömmt.

Änlich steht es mit den hebräischen Wörtern מִשְׁפָּט, שְׁפָטִים und den griechischen: *κρίσις*, *κρίμα*, sodaſs das deutsche „Gericht" sich zur Übertragung ihrer mehrfachen Bedeutungen gleichsam wie von selbst darbot.

In mehreren jener Bedeutungen wird nun das Wort „Gericht" in der heil. Schrift auch auf Gott übertragen. Erstlich in bildlichem Sinne als Gerichtslokal, in den Stellen, wo im A. Test. von Gott gesagt wird, daſs er „in's Gericht gehe mit einem Menschen", Ps. 143, 2, oder „ihn vor Gericht füre" (Pred. Sal. 11, 9; 12, 4), oder daſs einer „vor seinem Gericht bestehe" (Ps. 1, 5), oder daſs er „Gericht halte" (Ps. 119, 84). Im Hebr. steht an diesen Stellen מִשְׁפָּט, im Griechischen *κρίσις*, beides bezeichnet sowol den Akt als die Stätte des Richtens. Zweitens steht *κρίσις*, Gericht, in dem prägnanten Sinne von Verurteilung, Verdammnis, Mark. 3, 29; Joh. 5, 29; 2 Petr. 2, 4 und 11; Jud. 6. Drittens ist von einzelnen Gerichten Gottes über einzelne Menschen und Völker und zwar vornehmlich von strafenden Gerichten die Rede. Durch מִשְׁפָּט, *κρίσις*, *κρίμα*, werden dieselben bezeichnet an den Stellen Ps. 10, 5; 119, 75 durch שְׁפָטִים, *κρίμα*, *ἐκδίκησις* an den Stellen 2 Mos. 6, 6; 7, 4; 4 Mos. 33, 4; vgl. auch Röm. 11, 33. Das Gesamtresultat dieses Richtens Gottes im einzelnen wird Ps. 99, 4; 103, 6 in den Worten ausgedrückt: „du schaffest Gerechtigkeit und Gericht".

Indessen ist dieser Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, wo Gott teils durch wunderbare Strafgerichte, teils auf providentiellem Wege den Gottlosen heimsucht, den Frommen beglückt, selbst im Alten Bunde nur ein relativer gewesen. (Vgl. Pred. Sal. 3, 16; 4, 1 [illegible] ff.) Daraus ergibt

sich (vgl. Pred. Sal. 5, 7 mit Kap. 11, 9; 12, 1 ff.) das Postulat eines künftigen absolut gerechten und absolut vollzogenen göttlichen Gerichtes, welches für die einzelne Seele nach dem Tode (Pred. 11, 9; Hebr. 9, 27) für das gesamte Geschlecht der Menschen an einem künftigen, von Gott zu bestimmenden Zeitpunkte, dem „Tage (nämlich Gerichtstage) Jehovahs", oder dem „Tage des Gerichts" (2 Petr. 2, 9; 3, 7; 1 Joh. 4, 17; vergl. Offenb. 14, 7) stattfinden soll.

Denn dem Postulat entspricht die prophetische Offenbarung. Zuerst weissagt Joel, dass Gott, nachdem er eine von Israel verdiente Heuschreckenplage langmütig abgewendet hat, dafür in der Zukunft Gericht halten werde über alle Völker, und seinem Volk Israel Recht schaffen. Dass aber das äußerliche Hinzugehören zu Israel noch nicht genüge, um vor diesem Gerichte zu bestehen, sagt Amos (5, 18 ff.). Von da an weissagen die Propheten ein näheres, zeitliches Strafgericht über Israel, das Exil (vgl. Jes. 3, 14 u. v. a.) und nach demselben eine Rückfürung und Erlösung durch den Messias, und schließlich (Jes. 34, 1 ff.; 66, 15 ff.; Dan. 7, 22 ff.) ein Kommen Jehovahs zum Endgericht über diejenigen, welche das messianische Heil nicht angenommen haben.

Hieraus ergibt sich, dass schon im A. T. das von Gott zu haltende Endgericht oder Weltgericht nicht einseitig auf die vergeltende Gerechtigkeit, sondern ebensosehr zugleich auf die Gnade Gottes bezogen wird. Nicht die abstrakte Absicht, einem jeden zu bezalen nach seinen Werken, bewegt Gott dazu, als Richter zu kommen; denn hienach müsste er sofort kommen und alle Menschen verdammen, weil sie alle Sünder sind; das will er aber nicht, sondern will retten, die sich retten lassen (Jer. 21, 8; Ezech. 18, 23 ff.) und zwar durch eine Erlösung, bei welcher seine richterliche Gerechtigkeit ebensosehr gewart bleibt, als seine Liebe sich darin offenbart. Darum gibt er Gnadenfrist, darum gibt er für jetzt die Gerechten noch an die Gottlosen dahin, und offenbart seine Gerichte (im Sinn von Ps. 10, 5 u. s. w.) nur relativ. Was ihn aber bewegt, dieser Gnadenfrist endlich einmal ein Ziel zu setzen, das ist nicht eine abstrakte Gerechtigkeit, welche über die Gnade den Sieg davontrüge — sondern seine Gnade selber! Seine Gnade wird das Signal geben, wenn er seinem Richterernste freien Lauf lassen solle. Der Mensch hat in seinem freien Willen die Möglichkeit, sich bis in's Unendliche gegen Gott zu verstocken. Wäre es anders, gäbe es einen Punkt, wo Gott ihn zwingen würde zur Bekehrung und zum Guten, so wäre der Mensch nicht mehr Mensch und das Gute nicht mehr gut. Gott will den Menschen nicht zwingen, sondern durch die freie Macht seiner Liebe sucht er die Bosheit der Menschen zu überwinden. Aber wenn sie dieser Liebe widerstehen, wenn der Trotz und die Empörung ein Volk nach dem andern, und zuletzt das ganze Geschlecht wird ergriffen haben, wenn die Feinde Gottes im Begriffe stehen werden, seine Gemeinde auszurotten: dann gebeut es Gott seine Gnade, dass er nicht länger zusehe, und die Erde nicht zur Hölle werden lasse. Er will das Bauholz seines Reiches, das jetzt noch zerstreut umherliegt, zusammenfügen zu einem herrlichen, harmonischen Ganzen. Sein Wille soll dereinst einmal auf Erden ebenso vollkommen geschehen, wie er jetzt im Himmel durch die Engel und vollendeten Gerechten vollzogen wird. Dieser Gnadenratschluss macht eine *κρίσις* — beides im Sinne von „Gericht" und im Sinne von „Sichtung, Scheidung" — notwendig. Die richterliche Gerechtigkeit wird die Norm bei diesem Gerichte sein, sie ist aber nicht das Motiv desselben. Das Motiv ist lediglich die Rettung und Vollendung der Gottesgemeinde auf Erden. Das Schlussgericht soll eine *ἐκδίκησις* für das ware Israel Gottes sein.

In voller Klarheit vollendet sich diese Lehre im Neuen Test. Dass der Beweggrund des letzten Gerichts nicht die abstrakte vergeltende Gerechtigkeit in der Abgelöstheit von der erlösenden Gnade ist, dies zeigt sich vor allem an der Person des Richters. Von Hause aus wäre eigentlich Gott der Vater der Richter. Er würde es sein, wenn seine Absicht eben nur die der Vergeltung nach

Digitized by Google

der Strenge des Gesetzes wäre. Dem ist aber nicht so. „Der Vater richtet niemand", Joh. 5, 22. Er hat den Son zum Erlöser gesandt, und der Son hat die Schuld der Menschheit auf sich genommen; für den Vater ist die gesamte Menschheit nun eine versönte. Der ganze Standpunkt der einseitigen vergeltenten Gerechtigkeit ist nun für das Verhältnis des Vaters zur Menschheit abgetan; der Vater schaut die gesamte Menschheit als die durch Christum (potentiell) losgekaufte an; auch die Ungläubigen behandelt er als vom Son ebenfalls erkaufte, an welchen noch alles versucht werden soll, um sie zum Sone zu ziehen und seiner Gemeinde einzupflanzen. „Der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sone gegeben (Joh. 5, 22 u. 27). Der Son richtet als Son, und zwar als Menschenson, als Erlöser und Haupt seiner Gemeinde und um seiner Gemeinde willen. Er richtet erst, wenn die Rettung seiner Gemeinde es unumgänglich erheischt; als das Lamm sucht er selig zu machen, so viele immer möglich ist, und übt Geduld (Joh. 12, 47), und fordert von den Seinen Geduld in der Trübsal und Verfolgung, wie er Geduld geübt hat (Offenb. 1, 9). Aber wenn die Welt bis zur Verstockung vorangeschritten und im Begriffe ist, mutwillig seine Gemeinde zu vernichten, dann ist die Geduld selbst des Lammes erschöpft, und „der Zorn des Lammes" bricht an (Offenb. 6, 16; vgl. 19, 7). Er kommt alsdann zur *ἐκδίκησις* seiner Gemeinde (vgl. Offenb. 6, 10; 19, 2; Luk. 18, 7; 21, 22).

Aus dieser Lehre des N. Test.'s über die Person des Richters und über sein Motiv folgt mit Konsequenz, was über die Objekte des Gerichtes gelehrt wird. Kommt Christus, um seiner Gemeinde Recht zu schaffen gegen ihre verstockten Dränger, so versteht es sich von selbst, dass nicht die Seinen, sondern nur seine Feinde, Objekte des Gerichtes sind, Joh. 5, 24. Wer aus Christo geboren ist, der hat eben aktuellen Teil an jener durch Christum potentiell für alle Menschen erworbenen Freiheit vom Gericht. In einem solchen ist ferner die Sünde aus dem Centrum hinausgedrängt in die Peripherie, in das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (Röm. 7, 24); mit dem unwillkürlichen physischen Altern und Sterben des *ἔξω ἄνθρωπος* (2 Kor. 4, 16) verbindet sich die ethische Tat des der Sünde Valetgebens, und das leibliche Sterben wird aus einem Leiden zu einer Tat, aus einem Überwundenwerden zu einem Überwinden, einem kräftigen Hinwegwerfen des letzten Restes von Sündlichkeit. Der so Gestorbene (in Christo Entschlafene) geht nun nicht ein in den שְׁאוֹל, in das Reich der Toten und des Todes, sondern in die *βασιλεια κυριου ἡ ἐπουράνιος* (2 Tim. 4, 18) in den Himmel, in die *ζωὴ αἰώνιος* (Matth. 5, 12; 19, 21; 1 Kor. 15, 47; 2 Kor. 5, 1; Eph. 6, 9; Phil. 1, 23; 3, 20; Kol. 1, 5; Offenb. 14, 13; Joh. 17, 24; 14, 2). Der in Christo Entschlafene ist von den Pforten des Todes und Totenreiches befreit (Matth. 16, 18—19), als *σωζόμενος* (Röm. 5, 9—10) lebt er mit Christo (1 Thess. 5, 10) im Himmel, um einst auferweckt zu werden in der „ersten Auferstehung" bei Christi Widerkunft (Offenb. 20, 4 ff.), und alsdann soll er bei der zweiten Auferweckung, d. i. dem Gericht (Offenbarung 20, 11 ff.) nicht passiven, sondern aktiven Anteil an dem Gerichte nehmen (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30 vgl. mit 1 Kor. 6, 2. 3).

Hiemit streiten keineswegs die Stellen 2 Kor. 5, 10 und Röm. 14, 10. An demjenigen Gerichte, welches Christus zur *ἐκδίκησις* seiner Gemeinde halten will, können die Glieder dieser Gemeinde nun einmal schlechterdings nicht als Objekte, als judicandi, beteiligt sein, geschweige dass sie, die Versönten, in dem Sinne nach ihren Werken könnten gerichtet werden, dass hienach sich ihre Seligkeit oder Unseligkeit bestimmen sollte! In der Tat redet der Apostel auch weder von einer *κρίσις*, noch von einem *κριθῆναι*, sondern wolweislich nur von einem *φανερωθῆναι* oder *παραστήσεσθαι* vor dem *βῆμα* Christi oder Gottes. Was er damit meine, wird aus 1 Kor. 3, 12 völlig klar. Unter den Christen baut auf den einen gelegten Grund der eine Gold, Silber und Edelsteine, d. h. Unvergängliches, der andere Holz, Ror, Heu, als Vergängliches; dieser verschwendet Kraft und Mühe — in guter Meinung — an Sorgen und Bestrebungen, die nur

einen sehr relativen und vergänglichen Wert haben und nicht zu dem einen gehören, was not tut, z. B. an Streitigkeiten, wie die Korinther sie fürten; jener braucht seine volle Kraft für das, was ihm und andern zum ewigen Heil dient. Nun sagt Paulus V. 13: eines jeglichen Werk φανερὸν γενήσεται (vgl. φανερωθῆναι 2 Kor. 5, 10) ἡ γὰρ ἡμέρα (der Tag der Widerkunft Christi) δηλώσει, und was vergänglicher Art war, wird verbrennen. Indem die Unterschiede von petrinisch und paulisch u. dgl. als wesenlose Schemen hinwegfallen, löst sich mit ihnen auch die Lebensarbeit der Stroh-Bauleute in nichts auf, und stellt sich als eitel und wertlos heraus, wärend die anderen (z. B. ein Apostel Paulus) in der ewigen Dankbarkeit der durch sie zur Seligkeit Gefürten einen ewigen Lon „davontragen" (κομίζεσθαι 2 Kor. 5, 10). Hier ist also durchaus nur von einem Offenbarwerden des Wertes der Lebenstaten, nicht von einem Gerichtetwerden der Personen die Rede (vgl. V. 15).

Auch die alttestamentlichen Gläubigen, obschon sie nach ihrem Tode samt den Ungläubigen (Samuel mit Saul 1 Sam. 28, 19; vgl. 16, 19 ff.) in das Totenreich eingegangen sind, sind nicht Objekt der κρίσις. Denn die Gläubigen des Alten Bundes sind bereits bei Christi Auferstehung durch ihn, den Erstling, aus dem Scheol herausgeführt worden in den Himmel. Dies scheint wenigstens deutlich aus Matth. 27, 53 hervorzugehen, namentlich wenn man hiemit die Stelle Joh. 8, 56 vergleicht. Abraham hat sich gefreut, den Tag Christi (sein Kommen auf die Erde) zu sehen, weil dies die Vorbedingung seines Eingangs aus dem Totenreiche in den Himmel war.

Objekt des Gerichtes sind also lediglich diejenigen, welche nicht zu Christi Gemeinde gehören oder gehört haben, d. h. erstlich die bei Christi Widerkunft lebenden Feinde seines Reiches, und zweitens die, welche zuvor schon, one widergeboren zu sein, gestorben sind. Hienach spaltet sich aber das Gericht in ein Gericht über die Lebenden und ein Gericht über die Toten, oder in ein Gericht über die Erde (κατοικοῦντες τὴν γῆν, Offenb. 3, 13 u. a.) und in ein Gericht über den Scheol. Die Offenbarung lehrt uns, dass die beiden Gerichte auch der Zeit nach in zwei Akte auseinanderfallen werden. Das Gericht über die auf Erden lebenden Feinde seines Reiches, d. i. über den Antichrist und den falschen Propheten und die ihnen anhängenden Könige und Völker wird Christus alsbald bei seiner Widerkunft vollziehen, indem er sie hinabschleudert in die λίμνη τοῦ πυρὸς (Offenb. 19, 20; vgl. Jes. 66, 24). Die übrigen Scharen der ἔθνη bleiben leben, und stehen unter dem bekehrenden Einflusse der alsdann teils auferweckten, teils verwandelten Kinder Gottes (Offenb. 20, 1 ff.). Nach Verlauf eines Aeons empören sich aber jene ἔθνη und werden zur Strafe durch Feuer vom Himmel alle getötet (Offenb. 20, 9). Nun sind außer den bereits auferweckten und verklärten Gliedern der Gemeinde keine Lebenden mehr da. Jetzt beginnt das Gericht über die Toten. Der Scheol gibt seine Toten wider (Offenb. 20, 12). Es sind dies alle diejenigen Nachkommen des ersten Adam, welche gestorben sind, one zu Kindern des zweiten Adam widergeboren worden zu sein; mithin alle Heiden, die nie das Evangelium gehört oder die nicht daran geglaubt hatten, ferner alle Namenchristen und alle ungläubigen Israeliten.

Beachtet man dies, so hat es gar nichts auffallendes, dass diese Toten gerichtet werden nach ihren Werken, Matth. 16, 27; 25, 31 ff.; Röm. 2, 6—8; Offenb. 20, 12 ff.; 22, 12. Immerhin könnte man aber die Frage aufwerfen, ob denn ein solches Richten überhaupt einen Sinn habe? und ob denn nicht diese alle hiebei (wie die älteren Dogmatiker auch wirklich annahmen) notwendig verloren gehen und verdammt werden müssten, da ja durch die Werke niemand gerecht werden könne? Hier muss nun aber von neuem mit Nachdruck geltend gemacht werden, dass es nicht der Vater, sondern der Menschenson ist, welcher das Gericht hält, und dass sein Zweck und Motiv bei diesem Gerichte nicht die abstrakte, in gesetzlicher Weise vergeltende Gerechtigkeit ist, sondern die Absicht: seine Gemeinde zu vollenden, alles ihr innerlich Zugehörige ihr noch vollends zuzuführen, alles ihr Widerstreitende auf ewig von ihr zu scheiden. Die Frage bei diesem Gericht ist also nicht diese: „Wer unter jenen

Toten hat sich durch seine Werke Gerechtigkeit vor Gott erworben?“ — das hat freilich keiner! — sondern: „wer hat sich durch seine Werke als erlösbar (δεκτὸς Apostelg. 10, 35) erwiesen?“ Gerecht wird man immer nur und allein durch das Blut des Lammes, welches allein die Tore des neuen Jerusalem öffnet (Offenb. 21, 27; Apostelg. 4, 12). Aber ein erlösbarer Sünder ist, nach Röm. 2, 7—8, derjenige geblieben, welcher bei Leibesleben „in Beharrlichkeit guten Werkes nach herrlichem, ehrbarem, unvergänglichem Wesen getrachtet hatte“, wennschon ihm der Weg hiezu hienieden nicht bekannt geworden war, wärend dagegen der, welcher bei Leibesleben „vom Geiste des Widerspruchs beseelt war und der (ihm bekannten) Warheit nicht gehorcht hat, sondern der Ungerechtigkeit gehorcht hat“, kein erlösbarer, sondern ein verstockter und verlorener Sünder ist. Die ersteren nun werden nicht etwa gerecht um ihres Trachtens nach δόξα, τιμὴ und ἀφθαρσία willen; wol aber werden sie von Christo als noch rettbare Kranke behandelt, und zugelassen zu dem Genusse der Blätter des Lebensbaumes, welche zu ihrer Heilung (θεραπεία Offenb. 22, 2) dienen. Nicht als Satte, sondern als Dürstende (Offenb. 21, 6) gehen sie in das neue Jerusalem ein; sie können und sollen „überwinden“ (V. 7). **Dr. Ebrard.**

Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern. Da vermöge des Prinzips der Theokratie in Jehovah, dem Könige seines Volkes, alle Statsgewalten vereinigt sind, so ist auch das Gerichtswesen nur ein Ausfluss des göttlichen Richteramtes. „Das Gericht ist Gottes“, 5 Mos. 1, 17; das Recht suchen, ein Fragen Gottes, 2 Mos. 18, 15; vor Jehovah tritt wer vor dem Gericht erscheint, 5 Mos. 19, 17 — hiernach sind die Ausdrücke דְּבַר־אֱלֹהִים, 2 Mos. 21, 15, בּוֹא עַד־הָאֱלֹהִים, 2 Mos. 22, 8 zu erklären, sei es, dass sie auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vergl. auch 2 Mos. 18, 19) hinweisen, oder dass sie die Richter selbst als Stellvertreter Gottes Elohim nennen (vgl. 22, 27; Ps. 82, 1. 6). Durch die theokratische Gerichtsordnung wird auch die richterliche Gewalt des Familienoberhauptes eingeschränkt, indem diesem die Macht über Leben und Tod der Angehörigen (vgl. 1 Mos. 38, 24) entzogen ist, 5 Mos. 21, 18 ff.; 2 Mos. 21, 20. Strafende Vergeltung durch Selbsthilfe ist dadurch, dass Gottes allein die Rache ist, onehin ausgeschlossen, 3 Mos. 19, 18; die alte Sitte der Blutrache wird zwar beibehalten, aber der theokratischen Ordnung unterworfen (s. den Art. Blutrache).

Die mittleren Bücher des Pentateuchs zeigen uns die Organisation des Gerichtswesens in ihren grundleglichen Anfängen. Das Deuteronomium wird in seinen Verordnungen durch die späteren Verhältnisse des sesshaften und statlich verfassten Volkes bestimmt. Moses, der überhaupt anfangs die theokratischen Ämter in sich vereinigt, verwaltet auch das Gericht, 2 Mos. 18, 13 ff. Da er die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, setzt er auf Jethros Rat Richter über das Volk, nämlich Häupter über 1000, über 100, über 50 und über 10, 2 Mos. 18, 25 ff.; 5 Mos. 1, 13 ff. Bei der Bestellung der Richter, bei der das Volk mitwirkt (5 Mos. 1, 13 „schaffet her“), kommen nach 2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 13. 15 zunächst moralische und intellektuelle Erfordernisse in betracht; doch ist an sich warscheinlich, dass Moses die bestehende Stammverfassung berücksichtigte, und darauf fürt auch 5 Mos. 1, 15 „ich nahm die Häupter eurer Stämme“. Die dem Gerichtswesen zu Grunde gelegte Einteilung des Volkes entspricht der wärend des Zuges notwendigen militärischen Gliederung desselben. An einen Instanzenzug ist dabei nicht zu denken. Die untergeordneten Richter sollen über die geringen Sachen entscheiden, wärend sie (die Richter, nicht die Parteien, s. 5 Mos. 1, 18) in schwierigen Fällen Moses anzugehen haben (2 Mos. 18, 22. 26; 5 Mos. 1, 17). Beispiele finden sich 3 Mos. 24, 11; 4 Mos. 15, 33; 27, 2. Einmal heißen die Richter פלילים 2 Mos. 21, 22 (vgl. Hiob 31, 11. 28), d. i. Schiedsmänner.

Im Deuteronomium wird die Handhabung des Rechts im allgemeinen der Gemeinde anvertraut; denn das Volk hat als solches den Beruf, das Böse aus seiner Mitte fortzuschaffen (vgl. Stellen wie 5 Mose 13, 6; 17, 7; 21, 21 samt

Digitized by Google

früheren 3 Mos. 24, 14; 4 Mos. 15, 35. Zur Veranschaulichung dient aus späterer Zeit das Verfaren gegen Naboth, 1 Kön. K. 21). Darum ist auch die Rechtspflege öffentlich zu üben, auf den freien Plätzen vor den Toren, 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 7. Für's erste nun sollen besondere Richter gesetzt werden in allen Toren, 5 Mos. 16, 18, welche entscheiden, „wenn ein Hader ist zwischen Männern", 25, 1. 2. Sie werden, 21, 2, vgl. Jos. 8, 33; 23, 2 von den זקנים unterschieden, denn diese an sich sind Volksvertreter, aber nicht Richter. Josephus ant. 8. 14 lässt dieses Lokalgericht aus 7 Männern bestehen, denen zwei Gehilfen aus den Leviten beigegeben gewesen; über diese dunkle, zu den rabbinischen Angaben nicht stimmende Stelle des Josephus s. Selden, de Synedriis S. 165, und wie die Rabbinen die späteren kleinen aus 23 Mitgliedern bestehenden Synedrien aus dem Pentateuch begründen, darüber s. Mischna Sanhedrin I, 6; Selden a. a. O. S. 144 f. Die זקנים sind nicht als solche auch שפטים, aber in den 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 8 bezeichneten Familiensachen, sowie wenn es sich um einen Totschlag handelt, 19, 12, soll das die Gemeinde vertretende Kollegium der זקנים richtend tätig sein. Für schwierigere Fälle wird 17, 18 ff. ein höheres Tribunal eingesetzt. Es soll richten „zwischen Blut und Blut" (wenn nämlich zweifelhaft ist, unter welche Kategorie — vgl. 2 Mos. 21, 12 ff. — ein Totschlag zu stellen ist), „zwischen Streit und Streit" (דין von causae civiles), „zwischen Schaden und Schaden" (נֶגַע wie 21, 5 Körperverletzung). Ein vor das höhere Gericht gehöriger Fall ist es nach 5 Mos. 19, 1 f., wenn jemand durch falsches Zeugnis auf einen anderen die Schuld eines Verbrechens zu bringen gesucht hatte. Das höhere Gericht, dessen Sitz am Orte des Heiligtums ist, soll bestehen aus Priestern, den Hohepriester an der Spitze, und einem weltlichen Richter; denn der שֹׁפֵט, 17, 9. 12, ist nicht eine Person mit dem Hohepriester, dem nach 19, 17 noch andere weltliche Richter zur Seite gestellt scheinen. Das Vorbild für diese Einrichtung findet sich bereits in den früheren Büchern, indem bei den 4 Mos. 15, 33; 27, 2 berichteten Fällen bereits der Hohepriester an der Rechtspflege teilnehmend erscheint. Die Laienrichter hatten die Untersuchung zu füren, 5 Mos. 19, 18, die Priester hatten vermöge der ihnen bereits 3 Mos. 10, 8—11 zugewiesenen Obliegenheit aus dem Gesetz Bescheid zu erteilen, 5 Mos. 17, 11 (analog ist das Verfaren 21, 5), und der Richter fällte schließlich das Urteil. Ein Appellationsgericht ist auch dieses Obergericht nicht; denn es richtet nicht, nachdem bereits das Lokalgericht ein Urteil gefällt hat, sondern in Fällen, in denen das letztere zu entscheiden sich nicht getraut. Die schon im Pentateuch häufig vorkommenden שֹׁטְרִים erscheinen bereits in Ägypten als aus der Mitte des Volkes genommene, die Fronarbeiten desselben beaufsichtigende Vorsteher, die selbst wider den ägyptischen Vögten untergeben sind, 2 Mos. 5, 6. 10. 14. 19, später meistens als den Richtern beigeordnete Beamte, 5 Mos. 1, 15; 16, 18, vgl. Jos. 8, 33; 1 Chr. 23, 4 u. s. w. Sie werden ihrer Berufsstellung nach von den זקנים unterschieden, 5 Mos. 29, 9; 31, 28 u. s. w., obwol sie dem Stande nach diesen angehören konnten (4 Mos. 11, 16). vorzugsweise sehen wir später Leviten als Schotrim angestellt. Die Bedeutung des Wortes „Schreiber" lässt vermuten, dass sie mit Fürung der Geschlechtsregister und Stammrollen beauftragt waren, woraus sich weiter nicht bloß ihre Tätigkeit bei der Militärkonskription, 5 Mos. 20, 5. 8. 9, sondern auch ihre Verwendung für anderweitige administrative und polizeiliche Geschäfte, wodurch sie auch den Gerichten an die Hand gingen, erklären lässt.

Der Rechtsgang ist höchst einfach. Mündlich wird die Klage angebracht entweder von den Beteiligten, 5 Mos. 21, 20; 22, 16, oder so, dass andere die Hadernden vor den Richter füren, 25, 1. Die streitenden Parteien haben beide vor dem Richter zu erscheinen, 5 Mos. 1, 16; den Angeklagten, der nicht erscheint, lässt der Richter vorfordern, 25, 8. Die Sache des Richters ist, zu hören und scharf zu prüfen. Das Gesetz häuft die Ausdrücke (vgl. z. B. 5 Mos. 13, 15), „um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzustellen, in ihrem Nachdruck, in ihrer Einlässlichkeit, ihrer Ausdauer" (Schnell, Das isr. Recht in seinen Grundzügen, 1853). Als Beweismittel dient nach Umständen das ein-

Digitized by Google

sache Warzeichen, 2 Mos. 22, 12; ein Beispiel des Indicienbeweises ist 5 Mos. 22, 15. „Anders, wo die Eltern den ungehorsamen Son verklagen (5 Mos. 21, 18 ff., vgl. Mischna Sanhedrin c. VIII). Hier ist die Klage Beweis für sich selbst. Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, dass sie vor der Gemeinde des Volkes ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das äußerste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf." Das gewönlichste Beweismittel bietet die Zeugenaussage. Dieser Punkt wird mit besonderem Nachdruck behandelt. Es wird verordnet, dass zwei oder drei Zeugen aufgestellt sein müssen, 5 Mos. 19, 15 namentlich bei peinlichen Sachen, 4 Mos. 35, 30; 5 Mos. 17, 6. Wurde die Todesstrafe verhängt, so musste die Hand der Zeugen die erste über dem Hinzurichtenden sein, 5 Mos. 13, 9; 17, 7, „ein Erfordernis, das erwarten ließ, dass one die äußerste Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge sein werde". Nach 3 Mos. 24, 14 legen die sämtlichen Zeugen die Hände auf das Haupt des zu Steinigenden. Wer eines falschen Zeugnisses überfürt wurde, unterlag derselben Strafe, die den Angeklagten getroffen hätte, 5 Mos. 19, 19. Bei Handlungen der freiwilligen Jurisdiktion, wie bei Kaufkontrakten, vertreten die Zeugen die Stelle schriftlicher Urkunden, 1 Mos. 23, 12—16; Ruth 4, 9—11. Das mosaische Recht kennt den Zeugenbeweis, aber nicht den Zeugeneid. Für den Zeugeneid wird häufig 3 Mos. 5, 1 angefürt; es ist aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Aussage die Rede, sondern von einer feierlichen Adjuration der Anwesenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wissen, veranlasst werden sollen, als Zeugen aufzutreten (vgl. Spr. 29, 24 und auch Richt. 17, 2). Außerdem kommt der gerichtliche Eid als Reinigungseid vor, z. B. bei einem Diebstal, 2 Mos. 22, 6—11, vergl. auch 1 Kön. 8, 31 f. (s. den Art. „Eid" bei den Hebräern). Ein unmittelbares Gottesurteil provozirt die Adjuration der des Ehebruchs beschuldigten Gattin, 4 Mos. 5, 11—31; es fragt sich, ob, auch wenn infolge jenes Aktes die Indicien der Schuld sich ergaben, eine weitere, richterliche Prozedur eintrat; das in V. 31 Gesagte „sie wird ihre Schuld tragen" findet in V. 27 seine genügende Erläuterung. Ein unmittelbares Eingreifen des richtenden Gottes wird auch beim Los vorausgesetzt, welches als Mittel zur Entdeckung Schuldiger, Jos. 7, 14 ff., vgl. 1 Sam. 14, 42, vorkommt und, wie aus Spr. 18, 18; 16, 33 erhellt, bei Streitsachen häufig angewendet worden sein muss. Die Thora selbst nimmt das Los nicht unter die gerichtlichen Beweismittel auf; denn auch das Urim und Tummim war kein Losungsapparat und diente onehin nicht zu richterlichen Entscheidungen. Gänzlich fremd der Thora ist gewaltsame Erpressung des Geständnisses (Tortur). Überhaupt legt sie den Schwerpunkt des gerichtlichen Beweises nicht in das Geständnis des Schuldigen, sondern in den durch Zeugenaussagen ermittelten Tatbestand. Das gerichtliche Eidleistungsritual ist uns nicht näher bekannt, auch nicht die Form des Urteilsspruches. Bei einem Strafurteil folgt in der Regel die Vollziehung sogleich, vgl. 4 Mos. 15, 36; 5 Mos. 22, 18; 25, 2, s. übrigens über das Strafrecht den Art. „Strafen".

Das isr. Gerichtswesen hat seine Entwickelungsgeschichte, welche in Josaphat kulminirt. Dass die Schophtim der Richterperiode, insoweit sie längere Zeit an der Spitze des Volkes oder einzelner Stämme standen, auch die Rechtspflege übten, ist an sich warscheinlich und wird bestätigt durch das was Richt. 4, 5 über Debora sagt. Von Samuel wird 1 Sam. 7, 15 ff. berichtet dass er in verschiedenen Städten des Landes Gericht hielt und seine Söne zu Richtern in Beerseba einsetzte (8, 2). Später sitzen die Könige selbst zu Gericht in der Pforte ihres Palastes, 2 Sam. 14, 4 ff.; 15, 2. 6.; 1 Chr. 18, 14; 1 Kön. 3, 16 ff.; 2 Kön. 15, 5. Über die Thronhalle, in der Salomo Recht sprach, s. Thenius zu 1 Kön. 7. 7. Dass Jerusalem wie der religiöse Mittelpunkt des Volkes, so der Sitz des höchsten Gerichtes ist, rühmt Ps. 122, 4. 5. Bei der Lokalrechtspflege waren seit David vorzugsweise die Leviten beteiligt, unter denen nach 1 Chr. 23, 4 6000 Schotrim und Schophtim sich befanden, vergl. 26, 29. — Von Josaphat wird 2 Chr. 19, 8—11 berichtet, dass er ein Obergericht in Jerusalem eingesetzt habe. Die Organisation desselben entspricht der Verordnung 5 Mos. 17, 8 ff. Es ist zusammengesetzt aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern; an

der Spitze stehen nach V. 10 der Hohepriester und ein weltlicher Präsident; die Bestimmung desselben ist, in allen schwierigen Fällen, welche von den Lokalgerichten an dasselbe gebracht werden, Bescheid zu erteilen. Dabei wird V. 11 unterschieden zwischen Sachen Jehovahs und Sachen des Königs, d. i. geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, wornach sich das Präsidium des Gerichtes bestimmte. — Bei dem peinlichen Prozeſs, in den Jeremia (K. 26) verwickelt wird, ist das Verfaren dies, daſs die Fürsten (שרים) zu Gericht sitzen (vgl. 36, 12), die Priester samt den Propheten ihr Gutachten über den Fall abgeben, endlich, nachdem auch noch einige der זקני העם zu gunsten Jeremias gesprochen haben, die Fürsten das Lossprechungsurteil fällen. — Die Gerichtsverhandlungen erscheinen überall als mündliche. Eine Spur davon, daſs die Gerichtssentenzen schriftlich aufgezeichnet wurden, kann man in Hiob 13, 26; Jes. 10, 1 finden. Nach Sanhedrin IV, 3 mussten bei jedem Gericht zwei Schreiber anwesend sein, welche niederschrieben die Worte derer, die lossprachen, und die Worte derer, die verdammten; nach R. Jehuda noch ein dritter, der beider Worte verzeichnete. — Die Propheten üben ihr theokratisches Wächteramt auch über die Rechtspflege in beiden israelitischen Staten, rügen die Bestechlichkeit der Richter, die gewalttätige Behandlung der Armen im Gericht u. s. w., und verkündigen den Verkehrern des Rechts die göttliche Vergeltung, vergl. Am. 2, 6. 7; 5, 4—15; 6, 12; Mich. 3, 11; 7, 3; Jer. 21, 12; 22, 3 u. s. w. Die Beseitigung der schlechten Richter ist besonders Jesaias ceterum censeo 3, 14; 5, 7. 22—24; 10, 1—4; vgl. 1, 26. Schon die Thora fordert entgegenkommende unparteiische Rechtspflege namentlich für die Armen, den Fremdling, die Waise und die Wittwe 5 Mos. 27, 19; 1 Mos. 23 6—9 — die Propheten werden nicht müde, für diese Wehrlosen den von Gott für sie geforderten Rechtsschutz zu reklamiren. — Eine Gerichtsverhandlung unter den Juden im Exil schildert das Stück von der Susanna; es wird dort vorausgesetzt (V. 5 und 41), daſs die Exulanten Richter aus dem eigenen Volke haben. — Über die spätere jüdische Gerichtsverfassung s. d. Art. Synedrium.

Oehler† (Delitzsch).

Gerichtsbarkeit, kirchliche. Die Darstellung der gegenwärtigen Beschaffenheit der kirchlichen Gerichtsbarkeit erfordert einen Rückblick auf die geschichtliche Ausbildung derselben, wobei die Unterschiede der freiwilligen und streitigen, der disziplinarischen und strafenden Jurisdiktion nicht außer acht zu lassen sind. Sowol in den Prinzipien, wie in der Ausfürung weichen die verschiedenen Kirchen in dieser ganzen Materie wesentlich von einander ab.

I. Die freiwillige und streitende Gerichtsbarkeit der Kirche.

Die Manungen des Apostels, Christen sollten nicht streiten (Eph. 6, 2; Kol. 3, 12—14 u. a.), im Falle der Zwietracht aber die Beilegung der Sache untereinander und nicht vor den heidnischen Richtern herbeifüren (1 Korinth. 6, 1 folg.), gaben, nach dem Muster der Synagoge und der für diese gegebenen Erlaubnis des Stats (Josephus Antiquit. XIV, 10), Anlaſs zur Entstehung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Angelegenheiten, unter der Leitung der Vorsteher der Gemeinden. Nach der Rezeption der Kirche durch Konstantin wurde dieselbe als definitio, nachher audientia episcopalis (s. d. Art. in Bd. I, S. 760), förmlich approbirt und legalisirt. Darin liegt das Fundament der späteren jurisdictio voluntaria und contentiosa.

1) Der vorreformatorischen und der römisch-katholischen Kirche. a) Ursprung und Anfang. Das Recht der römischen Kaiser, welches anfangs gestattet hatte, daſs auf Andringen auch nur einer der beiden Parteien das Schiedsrichteramt kompetent sein solle (s. die Belege im Art. audientia episcopalis), verordnete später, daſs dies nur im Fall der Übereinstimmung beider Streitenden, durch Kompromiſs (mutua promissio) begründet werde (c. 7. 8. Cod. Just. de episcop. aud. [I. 4]. Arcadius et Honorius a. 398. 408. Novella Valentia III. tit. XXXIV. [ed. Haenel, pag. 245] a. 452. c. 29. § 4. Cod. Just. cit. [I. 4]. Justinian a. 530). Die durch die Kirche intendirte Herstellung des früheren Rechts (c. 35. 37. Can. XI. qu. I. — c. 13. X. de judiciis. [II. 1]. Innocent. III.

a. 1204) blieb one Erfolg, wogegen die ſchiedsrichterliche Wirkſamkeit der Geiſtlichen auf den Wunſch beider Streitenden nach wie vor fortbeſtand. Wärend für Laien dies immer Sache der eigenen Wal war, ſtand es anders bei Geiſtlichen. Ihnen ſchrieb die kirchliche Geſetzgebung vor, ſich in ihren Streitigkeiten ſtets an die Kirche zu wenden (Conc. Carthag. III, a. 397. c. 9. c. 43. Can. XI. qu. I). Conc. Chalcedon. a. 451. c. 9. (c. 46. Can. XI. qu. 1). Statuta ecclesiae antiqua in c. 1. 6. 7. dist. XC). Das bürgerliche Recht legte den Parteien, auch wenn beide Kleriker waren, anfangs keinen ſolchen Zwang auf (Nov. Valent. III. tit. XXXIV. cit. a. 452. c. 25. C. de episcopis et clericis [I. 3.] c. 13. C. de episcop. aud. [I. 4]. Marcian. a. 456. c. 33. C. de episc. c. cleric. [I. 3.] Leo et Anthemius a. 469), Juſtinian hingegen ſchloſs ſich der kirchlichen Satzung an und verordnete, daſs Kleriker in Civilſachen (causa pecuniaria) beim geiſtlichen Richter belangt werden ſollten. (Nov. LXXIX. LXXXIII. princ. CXXIII. cap. 8. 21. 22). Schon früher hatte feſtgeſtanden, daſs Sachen, welche ſich auf die Religion beziehen (quoties de religione agitur), von der Kirche beurteilt würden (c. 1. Cod. Theod. de religione [XVI, 11.] Arcadius et Honorius a. 399). In ſolcher Weiſe bildete ſich ein zweifaches forum ecclesiasticum, nämlich personarum und causarum, welches nun mehr und mehr entwickelt wurde. In den germaniſchen Reichen, insbeſondere im fränkiſchen, gelangte die Kirche, wärend anfänglich in allen Sachen, die ſich nach weltlichem Rechte entſcheiden ließen, das Statsgericht kompetent geweſen war (Sohm in Doves Zeitſchrift für Kirchenrecht 9, 234 fg.), allmählich zu größerem Rechte. Zuvörderſt wurde durchgeſetzt, daſs Kleriker in Prozeſſen mit Laien ſich vor einem weltlichen Richter weder als Kläger, noch als Beklagte one biſchöfliche Genehmigung ſtellen durften (Concil. Aurelian. III. a. 538. can. 32. [ed. Bruns II, 201]). Aurelian. IV. a. 541. can. 20 (cod. 205); ſodann, daſs wenn beide Parteien dem geiſtlichen Stande angehörten, nur der geiſtliche Richter entſcheide (Concil. Matiscon. I. a. 581. c. 8 [in c. 6. Can. XI. qu. I.], Concil. Toletan. III. a. 589. c. 13 [in c. 42. Can. XI. qu. I.]). Darauf wurde ſtreng gehalten (Decretum synod. a. 719. c. 3, in Pertz, Monumenta Germaniae III, 77), außerdem aber erwirkt, daſs auch da, wo der weltliche Richter entſcheiden durfte, dies nicht one Zuziehung des Biſchofs geſchah (Capit. Francofurt. a. 794. c. 30; Pertz a. a. O. 74; Caroli, M. leges Langobard. c. 99, bei Walter, Corp. jur. germ. III, 599, vgl. Conc. Paris. a. 614 u. a. unten bei der Strafgerichtsbarkeit), bis es endlich gelang, das von Juſtinian aufgeſtellte Prinzip zur Anerkennung zu bringen (Constit. Friderici II. a. 1220, c. 4, bei Pertz a. a. O. IV, 244, woraus die Authentica: Statuimus zur c. 33. Cod. de episc. et cler. I, 3).

Auf dieſen Grundlagen ruhen die Beſtimmungen des gemeinen kanoniſchen Rechts, wie dieſelben vornehmlich im Dekret Can. XI. qu. I. und in den Dekretalenſammlungen im Titel de judiciis und de foro competenti (lib. II. tit. 1 u. 2) enthalten ſind. Doktrin, Praxis und Partikularrecht haben dieſelben weiter ausgebildet und modifizirt. Vor das kirchliche Gericht gehören hiernach aus objektiven Gründen: 1) causae mere, pure, intrinsece spirituales, welche ſich auf Glauben und Lehre, die Sakramente und Verwaltung, ſowie die kirchlichen Ceremonieen beziehen. Ein großer Teil dieſer Gegenſtände kommt gar nicht im ſtreitigen Prozeſſe zur Entſcheidung, wärend dies bei den Eheſachen nach ihrer ſakramentalen Seite (Ehehinderniſſe, Trennung u. ſ. w.) allerdings der Fall iſt (vgl. den Schluſs von c. 1. X. de consanguinitate et affin. [IV, 14]. Alexander III. c. 12. X. de excessibus praelatorum [V, 31]. Innocent. III. a. 1215); 2) causae ex pure spiritualibus dependentes, extrinsece spirituales. Die Kirche erklärt von dieſen, in der Anwendung auf das Patronatrecht: causa ita conjuncta est et connexa spiritualibus causis, quod non nisi ecclesiastico judicio valeat definiri et apud ecclesiasticum judicem solummodo terminari c. 3. X. de judiciis (II. 1). Alexander III. Dasſelbe gilt von Gelübden (Tit. der Dekretalien de voto et voti redemtione, vom Eide (c. 13. X. de judiciis. [II. 7]. Innocent. III. a. 1204, c. 3 de foro competenti in VI° [II. 2]. Bonifac. VIII. c. 2 de jurejurando in VI° [II. 11]. Bonifac. VIII., vom

Begräbniſſe (c. 12. X. de sepulturis [III. 28]. Innocent. III. c. 14 cod. Gregor. IX.), von Teſtamenten (c. 3. 6. 17. X. de testamentis [III. 26]), von Verlöbniſſen, Benefizien und Kirchengütern, Zehnten u. ſ. w.; 3) causae civiles ecclesiasticis accessoriae, mixtae, im Vermögensrechte der Ehegatten (c. 3. X. de donat. inter virum et uxorem [IV. 20]. Clemens III. „quia vos, qui de matrimonio principaliter cognovistis, et de dote, quae est causa incidens, accessorie cognoscere valuistis"), und andere Incidentpunkte bei Eheſachen (c. 1. 5. 7. X. qui filii sint legitimi [IV. 17] u. a.). Hierher werden auch ſolche Sachen gezogen, welche die Kirche nach dem Prinzipe der denunciatio evangelica zu beurteilen ſich berufen glaubt. Neben dem ſtrafrechtlichen Geſichtspunkte (ſ. unten) tritt dabei der civilrechtliche ein, indem die Kirche, geſtützt auf die Mahnung im Ev. Matth. 18, 15 folg. und andere Stellen, erklärt: „nullus . . . ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum et si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere" (Innocent. III. a. 1204 in c. 13. X. de judiciis. [II. 1]). Daher entſcheidet ſie über die Klage einer Geſchwächten auf Vollziehung der Ehe oder Dotation (c. 1. und 2. X. de adulteriis et stupro [V. 16]. Exod. 22, 16 folg. Gregor I.), über die Reſtitution eines Spoliirten (c. 3. 4. Can. III. qu. I. c. 15. X. de foro compet. [II. 2.] Honorius III.), in ſolchen Fällen, in denen der weltliche Richter die Juſtiz erſchwert oder verweigert (c. 5. X. de judiciis [II. 1], c. 6. X. de foro compet. [II. 2]. Alexander III. c. 10 eod. Innocent. III. a. 1206, vgl. Nov. Justin. LXXXVI. CXXIII). Der denunciatio evangelica gemäß konnte genau genommen die Kirche jeden Civilprozeſs an ſich ziehen, da die Nichtbefriedigung eines Gläubigers als Sünde erſchien.

Was die der Kirche ſubjicirten Perſonen betrifft, ſo unterlagen ihrem Forum zunächſt die Geiſtlichen aller Weihen, die durch die Tonſur zum geiſtlichen Stande definirten Perſonen, Mönche und Nonnen, geiſtliche Inſtitute aller Art, daher auch Schulen, Univerſitäten und die dieſen zugehörigen Mitglieder (c. 7. X. de procuratoribus [I. 38] c. 9. X. de foro comp. [II. 2]. Auth. Habita Fridrici I. a. 1158, zur c. 5. C. ne filius pro patre [IV. 13]; vgl. v. Savigny, Geſchichte des röm. Rechtes im Mittelalter Bd. III. [2. Ausg.] S. 168 fg.), Pilger und Kreuzfarer u. a. Da ſie ſich aller personae miserabiles annahm, ſo ergab ſich Gelegenheit, auch Arme, Witwen, Waiſen, Büßende ihrem Gerichtsſtande zu unterwerfen (Conc. Carth. V. a. 401. c. 9 [c. 10. Can. XXIII. qu. III.] c. 34. Can. XI. qu. I. Leo. I. a. 434. Conc. Matiscon. II. a. 585. c. 12. — Capit. Mantuan. a. 781. c. 1. Francofurt. a. 794, c. 40, in Pertz, Monum. Germ. III, 40. 74. — c. 17. X. de judiciis [II. 1] c. 1. 2. 9. X. de foro comp. [II. 2] c. 11. 15 eod. c. 26. X. de verbor. signif. [V. 40], vgl. c. 38. X. de officio judicis delegati [I. 29]). Wärend es Nichtklerikern, insbeſondere Scholaren, freigeſtellt wurde, zwiſchen ihrem und dem kirchlichen Forum die Wal zu treffen (ſ. die cit. Auth. Habita), war den Geiſtlichen verboten, auf das privilegium fori, als ein Vorrecht der Kirche ſelbſt, zu verzichten (c. 12. 18. X. de foro comp. [II. 2]. Innoc. III.). Die Frage, ob Jemand vor das geiſtliche Gericht zu ziehen ſei, wenn deſſen Kompetenz beſtritten ward, nahm die Kirche gleichfalls als geiſtliche Sache in Anſpruch (c. 12. de sent. excomm. in VI° [V. 11]. Bonifac. VIII.).

Obſchon ſie bemüht war, ihre Jurisdiktion im weiteſten Umfange auszuüben und Laien nicht bloß von der Beurteilung über geiſtliche Sachen auszuſchließen (c. 11. dist. XCVI. c. 8. 9. X. de arbitris [I. 43] c. 2. X. de judiciis [II. 1], vgl. c. 3. X. de consuet. [I. 4] c. 3. X. de ordine cognitionum [II. 10] c. 5. X. qui filii sint legitimi [IV. 17]), ſondern ihnen auch jede Kognition über kirchliche Perſonen zu entziehen (ſ. die oben cit. Stelle), ſo erkennt ſie doch die allgemeine Regel an, daſs der Kläger dem Forum des Beklagten folgen, der Geiſtliche alſo den Laien beim weltlichen Richter belangen müſſe (c. 5. 11. X. de foro comp. [II. 2]). Ebenſo geſtand ſie zu, daſs in Lehenſachen auch geiſtlicher Perſonen das weltliche Lehengericht kompetent ſei (c. 5. X. de judiciis [II. 1]. c. 6. 7. X. de foro comp. [II. 2]). Andere nach allgemeinen Rechtsprinzipien vor das bürgerliche Gericht gehörige Prozeſſe der Geiſtlichen duldete die Kirche dort wenigſtens,

wie im Falle der Widerklage (arg. c. 1. X. de mutuis petitionibus [II. 4]), und ſchwebender Rechtsſachen, in welche Geiſtliche ſuccedirten (c. 2. ut lite pendente nihil innovetur. in VI° [II. 8]) u. a. m.

Es war natürlich, daſs der moderne Stat, ſobald er ſtärker wurde, ſich dieſe ausgedehnte Gerichtsbarkeit der Kirche nicht gefallen ließ. In Frankreich findet ſich bis zum 13. Jarh. die kirchliche Gerichtsbarkeit (jurisdiction ecclésiastique) gegenüber der weltlichen (jurisdiction laye oder laïque) im weſentlichen auf dem Standpunkt der Dekretalen. Die Übergriffe des Klerus veranlaſsten zwar eine Reaktion, welche zu einigen Beſchränkungen fürte, 1219, 1225, 1246 (ſ. Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 2. §. 63, Not. r. x. Warnkönig und Stein, franzöſiſche Satats- und Rechtsgeſch., Bd. III. [Baſel 1846], S. 338 folg.); indeſſen blieb der Umfang der geiſtlichen Kompetenz noch immer bedeutend, wie man aus Beaumanoir, Coutumes de Beauvoisis von 1283, Chap. XI. und den Ordonnances von 1274, 1290 und 1299 erſehen kann (Warnkönig und Stein a. a. O. S. 342 folg.). Ausgenommen von den kirchlichen Gerichten waren nur alle Streitigkeiten über Grundbeſitz und ſoweit ſie ſich auf denſelben beziehen, ſelbſt Teſtamente; wenn es ſich um Prozeſſe über Verträge handelte, ſo blieb den Kontrahenten zwiſchen beiden Jurisdiktionen die Wal. Allein es fehlte nicht an Kompetenzkonflikten, und dieſe wurden nach Erledigung des Streites zwiſchen Philipp IV., dem Schönen, und Bonifaz VIII., im Geiſte der nun entwickelten gallikaniſchen Freiheiten gehoben. Nachdem eine von Philipp VI. von Valois 1329 veranſtaltete Verhandlung mit den Prälaten erfolglos geblieben war (Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 3. § 106, Not. f. folg.; Warnkönig und Stein a. a. O. I, 411. 412), ergingen mehrere königliche Edikte (8. März 1371 u. a.) zur Beſchränkung der Kirche, für deren Vollziehung das Parlament durch Beſtrafung der zuwiderhandelnden Kleriker Sorge trug. Selbſt die Kurie muſste zugeſtehen, daſs das Parlament befugt ſei de omnibus causis ecclesiasticis possessoriis zu erkennen (Gieſeler a. a. O., Not. l. folg., vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. IX, cap. IX, § VII). Seit dem 16. Jarhundert ging der Stat noch weiter vor. Nach den Verordnungen v. 1539 und 1695 (Warnkönig und Stein a. a. O. I, 546 folg.) behielt die Kirche die Jurisdiktion über Laien nur in rein geiſtlichen Sachen (Gelübde, Gültigkeit der Ehe, Eid), über Geiſtliche nur rückſichtlich perſönlicher Klagen. Schulte, Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 339, Anm. 35. Durch die franzöſiſche Revolution wurde endlich alle geiſtliche Jurisdiktion, inſofern ſie temporelle Beziehung hat, beſeitigt. In Deutſchland gelten bis zum 13. Jarh. die kanoniſchen Vorſchriften. Auch hier fehlt es nicht an Ausdehnungen, welche man zu hindern ſuchte. So verbot man bei Strafe, daſs Laien einander in weltlichen Sachen vor den geiſtlichen Richter zogen (Sachſenſpiegel Landrecht, Buch III, Art. 87, § 1; Lübiſches Recht, Codex III [herausgeg. von Hach], Art. 365, vgl. 175; Hamburger Statuten 1270, IX, 15 u. a.) und drang darauf, daſs bei dinglichen Klagen ſich der Geiſtliche dem weltlichen Richter ſtellte (Schwäbiſches Landrecht, Art. 95 [herausgeg. von Laßberg, Kap. 77, bei Gengler]). Indem die Kaiſer widerholt erinnerten, daſs die beiderſeitigen Gerichte ſich nicht hemmen ſollten (1232, 1282 u. a.; Sammlung der Reichsabſchiede I, 17. 36. 38), faſsten die Synoden entſprechende Beſchlüſſe (Conc. Mogunt. a. 1261, c. 18, Colon. a. 1266, c. 17 u. a. bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. III, Fol. 600. 623). Dennoch wurde oft genug denſelben zuwidergehandelt und es bedurfte neuer Manungen. Bis zur Mitte des 15. Jarhunderts blieb aber das Prinzip der denunciatio evangelica im ganzen in Geltung (Eichhorn, Deutſche Rechtsgeſchichte, Bd. III, § 467), obgleich demſelben auch ſeit dieſer Zeit bereits nach dem Vorgange Frankreichs entgegengetreten, ja Geiſtliche allgemeiner in weltlichen, wie Laien hin und wider in geiſtlichen Sachen vor das bürgerliche Gericht gebracht wurden (Gieſeler a. a. O. II, 4. § 137). Seit dem 16. Jarhundert wurde infolge der hundert Beſchwerden der deutſchen Nation von 1522, Nr. 9. 10. 56 folg. (Gaertner, Corpus juris eccl. Cathol. nov. II, 156 folg.) das gegenſeitige Verhältnis durch die Reichsgeſetzgebung geregelt (Kammergerichtsordnung 1555, Th. II, Tit. XXIV; Jüngſter Reichsabſchied 1654, § 164; Wahlcapitulation Art. XIV, § 4. 5 u. a.) und nach und nach

fielen in den einzelnen deutschen Territorien nicht bloß die früheren causae mixtae, sondern auch ein großer Teil der extrinsece spirituales an die Gerichte des States. Man s. z. B. von Bayern Kreittmayr in den Anmerkungen zum Codex Bavaricus Maximil. civilis, Th. I, Cap. I, § 13 a; Th. V, Cap. XIX, § 42, Nr. 16 u. a. In Österreich behielten die kirchlichen Gerichte nur die Angelegenheiten, bei denen es sich um den Glauben, die Sakramente und die Kirchenzucht handelt, so weit dieselben auf den Stat keine Beziehung haben. Von Ehesachen wurde die Klage auf Annullirung und Separation den weltlichen Gerichten zugewiesen. Helfert, Von den Rechten der Bischöfe, B. I, S. 208 folg.; s. Bürgerliches Gesetzbuch von 1811, § 97). In Preußen wurde auf die hergebrachten Rechte in den einzelnen Provinzen Rücksicht genommen, im allgemeinen die Kirche auf Kognition in Spiritualien beschränkt; ausgedehnter war dieselbe nur in Schlesien. S. hierüber näheres und zum teil berichtigendes bei Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, S. 55 fg. Die Päpste selbst fügten sich in diese Beschränkungen, mit Ausnahme der Ehesachen (m. s. z. B. die Ausfürung Benedikts XIV., De synodo dioecesana, lib. IX, cap. IX), und gestanden zu, dass Geistliche in bürgerlichen Sachen von weltlichen Richtern beurteilt würden, one aber das Prinzip selbst zum Opfer zu bringen (Benedict. cit. § VIII. a. E.). In dem österreichischen Konkordate und den ihm nachgebildeten Konventionen mit Württemberg und Baden gab der Papst in dieser Beziehung nur temporum ratione habita einiges nach. Statlicherseits ist man in der neuesten Zeit bei der Auseinandersetzung von Stat und Kirche noch weiter gegangen, indem man die geistliche Kompetenz schlechthin auf das rein kirchliche Gebiet zu beschränken bemüht gewesen ist. Indem man nämlich davon ausging, dass alle Gerichtsbarkeit dem State gebüre, musste jede bisher von anderen Organen, also auch der Kirche geübte Jurisdiktion, eigentlich fortfallen. Die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849 über die Aufhebung der Privatgerichtsbarkeit spricht in § 2 daher den Fortfall der geistlichen Gerichtsbarkeit aus, namentlich auch in Prozessen über die civilrechtliche Trennung, Ungültigkeit oder Richtigkeit einer Ehe. Da der Stat aber nicht die Gewissen seiner katholischen Untertanen beschweren will, so überlässt er es denselben, zu ihrer Beruhigung sich an die geistliche Behörde zu wenden (Reskript vom 12. April 1849, citirt von Schering, die Verordnung vom 2. Januar 1849, S. 16). Diese selbst wird auf dem rein kirchlichen Gebiete vom State unterstützt und die weltlichen Gerichte genügen daher den Requisitionen der geistlichen in bezug auf Vernehmung von Zeugen und andere jurisdictionalia innerhalb des kirchlichen Ressorts (Reskript vom 20. Jan. und 21. März 1834, 14. Februar und 24. April 1851). Eine genaue Nachweisung der in den einzelnen deutschen Staten hieraus hervorgegangenen Sachlage s. bei Richter-Dove, Kirchenrecht 5, 208, Not. 16 (S. 629 bis 633 der 7. Aufl.).

In änlicher Weise hat die kirchliche Jurisdiktion sich in causis contentiosis auch in anderen Ländern nach und nach gestaltet, selbst in Italien, wo das mit Neapel 1818 abgeschlossene Konkordat im Art. 20 dieselbe Bestimmung enthält, wie das bayerische (s. vorhin). Wohin die Richtung der katholischen Staten hinsichtlich der Jurisdiktion in der Gegenwart geht, zeigt das Siccardische Gesetz vom 9. April 1850. — In betreff des forum ecclesiasticum personarum traf die Kirche schon selbst eine Beschränkung, indem sie nur denjenigen Klerikern das privilegium fori beilegt, welche sich im Besitze eines kirchlichen Benefiziums befinden, oder geistliches Gewand und Tonsur tragen und im Auftrage des Bischofs der Kirche dienen, oder sich in einem Klerikalseminar, oder um zu den höheren Weihen zu gelangen, auf einer hohen Schule befinden (Conc. Trid. sess. XXIII, cap. 6 de reform.). Der Stat verlieh den Geistlichen, so weit sie vor dem weltlichen Richter belangt werden mussten, in der Regel einen eximirten Gerichtsstand (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung, Th. I, Tit. II, § 45—47). Mit der Aufhebung der fora exemta überhaupt (m. s. z. B. die preußische Verordnung vom 2. Januar 1849) hat dies ein Ende genommen. Das kirchliche Forum der personae miserabiles ist von seiten des Stats in späterer Zeit nicht anerkannt worden, ja selbst das bürgerliche forum personarum miserabilium (gestützt

auf c. 2. Cod. Theod. de officio judicum omnium [l. 10]. Cod. Justin. Quando imperator inter pupillos. [III. 14]. Konstantin a. 334) schon früher mehrfach aufgehoben worden (m. s. z. B. preußische Gerichtsordnung, Th. I, Tit. II, § 106).

b) Ausübung der streitigen Gerichtsbarkeit. Der ordentliche Verwalter der kirchlichen jurisdictio contentiosa ist in jeder Diözese der Inhaber einer bischöflichen Jurisdiktion. Er ist ordinarius (judex) und seine Gerichtsbarkeit eine jurisdictio ordinaria, d. h. eine solche, welche infolge der Bestimmung des Gesetzes oder der Gewonheit auf eigenem Rechte ruht. Der ordinarius kann seine Gerichtsbarkeit durch einen andern verwalten lassen, vicarius; insofern dies im Zusammenhange mit einem bestimmten Amte kraft des Gesetzes also geschieht, dass der Vertreter mit dem Kommittirenden ein gleiches Gericht bildet (unum et idem auditorium sive consistorium), so erscheint auch er als ordinarius. So war es bei den Archidiakonen, so ist's noch jetzt beim Generalvikar (s. d. Art., vgl. Eichhorn, Kirchenrecht I, 548. 633). Der dazu berechtigte ordinarius, Papst, Erzbischof, Bischof, kann auch eine niedere Instanz (jurisdictio delegata) begründen, also dass von dem judex delegatus an ihn als delegans die Berufung geht. (M. s. überhaupt Tit. de officio et potestate judicis delegati X. I, 29 in VI°. I, 14. Clem. I, 8. Extrav. comm. I, 6; de officio judicis ordinarii X. I, 31. in VI°. I, 16. Clem. I, 9. Extrav. Comm. I, 7). Zu Delegaten sind Kleriker, welche das zwanzigste Jar erreicht haben, geeignet; der Papst kann aber auch Laien, welche nur 18 Jare alt sind, delegiren (c. 41. X. de off. jud. deleg. [I. 29] c. 11 de rescr. in VI°. [I. 3]. Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. delegare nr. 34 folg. 40). Der Geschäftskreis des Delegaten wird durch eine schriftliche Instruktion (rescriptum commissorium, literae commissionis, forma mandati) bestimmt (c. 22. X. de rescr. [I. 3] c. 31. 32. X. de off. jud. deleg. [I. 29]). Der Auftrag ist von den Delegaten in Person zu vollziehen, falls ihnen nicht das Recht zu subdelegiren beigelegt ist, was durch ein besonderes Mandat geschehen muss; nur die päpstlichen Delegaten haben dieses Recht schon stillschweigend (c. 3. 18. 23. 43. X. de off. jud. deleg. [I. 29]). Die Delegation endet mit dem Tode des Delegirenden, wenn in der Sache noch nichts geschehen ist (si res integra), durch Widerruf, mit dem Ablaufe des gesetzten Termins, mit dem Tode des Delegaten, falls nicht die Sache vermöge Amts übertragen war und auf den Nachfolger übergeht. S. über Delegationen besond. Hinschius, Kirchenr. 1. § 21. Wärend die Appellation vom Delegaten an den Delegans geht, wird vom Subdelegaten an den ersten Delegirenden appellirt, wenn nicht einzelne Teile einer Sache subdelegirt waren, indem dann der unmittelbar Delegirende angegangen werden muss, zur Verhütung widerrechtlicher Vervielfachung der Instanzen (c. 18. X. de off. jud. deleg.). Solche Delegaten bilden aber überhaupt für geringere Sachen die erste Instanz, für wichtigere übernehmen sie die Instruktion, indem die Entscheidung den Bischöfen oder den dieselben vertretenden Generalvikaren und Offizialen obliegt. (Conc. Trident. sess. XXIV. cap. 20. de reform.) Von den Bischöfen geht die Appellation an das Metropolitangericht und von diesem an den Papst. Da aber dem letzteren wärend des Mittelalters allgemein konkurrirende Jurisdiktion zustand (c. 1. X. de officio legati [I. 30]. Alexander III. c. 7. X. de appellat. [II. 28]. Idem c. 56. 66 eod. Innoc. III. a. 1198), auch nach der Analogie des römischen Rechts, nach welchem Rom (und später auch Konstantinopel) ein allgemeines forum domicilii aller römischen Untertanen bildet (l. 33. D. ad municipalem [I. 1]. Cod. de privilegiis urbis Constantinop. [XI. 20]), bei der römischen Kirche „quia omnium est ecclesiarum mater et magistra", alle geistlichen Prozesse angebracht werden durften, insofern nicht „ex necessaria et justa causa" ein spezielles Forum vorzuziehen war (c. ult. X. de foro compet. [II. 2] Gregor. IX.), so wurde jene Ordnung oft übertreten. Bereits seit dem 14. Jarhundert ergingen deshalb Beschwerden, denen teils durch päpstliche Privilegien de non evocando, teils durch allgemeinere Bestimmungen abgeholfen ward. Nachdem das Konstanzer Konkordat von 1418 und das Konzil zu Basel in der sess. XXXI. decret. de causis et appellat. verordnet hatte, dass nach

Digitized by Google

Rom nur in beschränkter Weise appellirt und in Sachen, welche vier Tagereisen von Rom entfernt schwebten, an Ort und Stelle durch delegirte päpstliche Richter (judices in partibus) beurteilt werden sollten, fügte das tridentinische Konzil hinzu (sess. XXIV, cap. 20. sess. XXV, cap. 10 de reform.), es seien in jeder Diözese geeignete Personen auf der Synode auszuwälen, welche der Papst zu Delegaten ernennen könne. Seit dem Aufhören der Synoden erhielten die Bischöfe die Fakultät, solche Personen auszusuchen (Prosynodalrichter) und approbiren zu lassen. Dies wurde von Benedikt XIV. durch die Konstitution: Quamvis paternae vom 26. August 1741 bestätigt (vergl. überhaupt Benedict. XIV. de synodo dioec. lib. IV, cap. V de judicibus synodalibus) und ist bis jetzt üblich geblieben (vgl. den Artikel „Appellationen an den Papst", Bd. I, S. 584. Über die Appellationen ergingen noch besondere Bestimmungen: sie sind in den Sachen unzulässig, in welchen die Bischöfe als Delegaten des Papstes die Exekution in erster Instanz zu vollziehen haben: appellatione et inhibitione quavis postposita, remota: gemäß der Konstitution Benedikts XIV.: Ad militantis ecclesiae regimen vom 30. März 1792 (Bullarium Rom. ed. Luxemburg., Tom. XVI, fol. 76 folg.); dagegen sind sie notwendig in Ehescheidungssachen, bei welchen zwei gleichförmige Erkenntnisse erforderlich sind. In allen übrigen Streitigkeiten ist es in das Belieben der Parteien gestellt, ob sie sich des Rechtsmittels bedienen wollen oder nicht. Gewönlich besteht aber die dreifache Instanz, wie sie namentlich für Deutschland durch die kaiserliche Walkapitulation Art. XIV, § 5 zugesichert ist. Demgemäß ist die Einrichtung der kirchlichen Behörden in den Diözesen getroffen. In den nicht exemten Bistümern sind diese Gerichte das bischöfliche, das Metropolitikum und Prosynodalgericht; in den exemten Diözesen und in den Erzbistümern bestehen für die beiden ersten Instanzen zwei vom Ordinarius bestellte Gerichte oder die zweite Instanz wird durch das Gericht einer andern Diözese gebildet, die dritte Instanz ist das Prosynodalgericht. Die Gerichte selbst bestehen aus einem Präses, einigen Räten und einem Justitiar und verfaren nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts.

Außer der schon gelegentlich angefürten Litteratur vergleiche man über die jurisdictio contentiosa überhaupt Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. II, lib. III. cap. CI—CXIV; Van Espen, Jus eccles. universarum, P. III, tit. I. II. V. sq.; Bruno Schilling, Diss. de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus, Lipsiae 1825, 4°; Turk, De jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu, Monasterii 1832; Dove, De jurisdictionis ecclesiasticae apud Germanos Gallosque progressu, Berol. 1855; Molitor, Über kanon. Gerichtsverfahren gegen Cleriker, Mainz 1856; Friedberg, De finium cat. eccles. et civit. reg. judicio, S. 113 fg. 140 fg.; Richter-Dove, Kirchenrecht, §. 206—210; Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechts, §. 31, 32.

2) Die streitige Gerichtsbarkeit der evangelischen Kirche. Gerichtsbarkeit über Streitsachen hatte im Kreise derjenigen Befugnisse und Pflichten, welche die Reformatoren der Kirche zuwiesen, keinen Platz. „In des Bürgermeisters Amt", erklärt Luther, „schlage ich mich nicht, sondern scheide mich von ihm, wie Winter und Sommer; denn mein Amt ist predigen, täufen, die Seelen gen Himmel bringen u. s. w. Der Obrigkeit aber gebürt Frieden zu erhalten u. s. w." (Werke von Walch IX, 423). Er ging soweit, selbst die Ehesachen dem State zu überweisen, s. d. Art. Eherecht, Bd. 4, S. 68. Als jedoch die landeskirchliche Konsistorialverfassung sich ausbildete (s. d. Art.), traten die Konsistorien auch in betreff der Gerichtsbarkeit in die Kompetenz der vorreformatorisch-bischöflichen Behörden ein, und so gestaltete sich auch in der evangelischen Kirche ein forum ecclesiasticum personarum et rerum. Die braunschweigisch-wolfenbüttler Kirchenordnung von 1543 weist an das zu errichtende Konsistorium „alle Haderſaken, de Kleriken vnd Keriken Dener, vnd de Ehe belangende" (Richter, Ev. Kirchenordnungen II, 58). Ihre Revision von 1569 deklarirt näher, „wann Politische ſachen, den Kirchen anhengig, fürfallen würden, ſollen dieſelbige auch vor unſern Politiſchen Cantzley Rethen berathſchlagt und verrichtet werden" . . . „So ſpannige

ſachen furfielen, die unſere Geiſtliche Verwaltung, Mans und Jungfrauenklöſter auch derſelben Oberkeit, Herligkeit, Ehehafftinen, Recht, Gerechtſame, Güter, Zinß vnd Gult, vnd was denſelben anhangen möcht, belangen . . . . das dieſelbige für vnſer Cantzley vertagt, vnd daſelbſten im byſein etlicher von dem Conſiſtorio verhört vnd außgefüret werden" (Richter a. a. O. II, 322. 324). An das Konſiſtorium verweiſt ſie aber „die Beſtellung der Miniſterien und Schulen u. ſ. w." und unterſcheidet dabei „Handlungen, welche . . Eccleſiaſticä oder Scholaſticä . ., welche denſelben anhangten und Mixtä waren" (a. a. O. 323). Die mecklenburgiſche Kirchenordnung von 1552 beſtimmt für das Konſiſtorium außer den Eheſachen „die jrrungen, ſo ſich zwiſchen Paſtorn, Diakon und Cuſtos, vnter jnen ſelb zutragen. Item, So jemand wider ſie zu klagen hat. Item, So der Kirchen etwas von einkomen, oder von Gütern, entzogen wird. Item, ſo den Paſtorn, Diacon oder Cuſtos, nicht bezahlung geſchihet. Als dann ſol das Conſiſtorium an das Ampt, oder an den Rat, oder endlich an die Herrſchaft ſchreiben, das den Kirchen vnd Kirchenperſonen geholfen werde. Andere ſachen, die nicht Kirchen, oder Kirchenperſonen belangen, als ſchuldſachen zwiſchen Laien, ſollen in keinem wege in dieſe Conſiſtoria gezogen werden. Wie vor dieſer Zeit ein großer Mißbrauch der Biſchofflichen gericht, vnd des Banns geweſen iſt (Richter a. a. O. II, 120). Vgl. Mejer, Kirchenzucht und Conſtiſtorialkompetenz nach mecklenburgiſchem Rechte, Roſtock 1854. Die württembergiſche Kirchenordnung von 1559 ſpricht aus, daſs wenn die „actiones personales der Kirchendiener, ſachen ſo Perſon belangendt" vor den Gerichten, wo ſie der Kirche dienen, behandelt würden, ihrem Amte und ihnen ſelbſt Verkleinerung entſtände. Es ſollen dieſelben daher, nach vergeblichem Verſuch zur Güte, vom Konſiſtorium entſchieden werden. Actiones reales ſind aber von den ordentlichen bürgerlichen Gerichten zu beurteilen (a. a. O. II, 203). Neben dieſem forum personarum wird auch das Konſiſtorium als forum causarum ecclesiasticarum anerkannt, welches außer den eigentlichen Spiritualien auch „politica, alß beſoldung, baw u. ſ. w." zu beurteilen hat (a. a. O. 209). In änlicher Weiſe beſtimmt die Kirchenordnung von Lüneburg 1564, von Hoya 1573, Art. XXI; 1581, Art. XXV (a. a. O. 285, 357, 458). In der letzteren wird feſtgeſetzt, den Paſtor ſoll niemand vor das weltliche Gericht ziehen, „wie dann ſolcher gebrauch von alters her in der Chriſtlichen Kirchen, als die Canones und Synodi bezeugen, geweſen iſt". Dieſe Rückſicht auf die ältere Geſetzgebung der Kirche, ſowie die gemiſchte Natur der Konſiſtorien fürte hin und wider zu einer weiteren Ausdehnung ihrer Kompetenz auf bürgerliche Angelegenheiten, wie vor allem in Sachſen (vgl. d. A. Konſiſtorialverfaſſung). Ebenſo wurden auch manche Grundſätze des kanon. Rechts über Jurisdiktionalien adoptirt, wie insbeſondere das Verbot des Verzichts auf das kirchliche Forum one Zuſtimmung des Konſiſtoriums (ſ. Thomasius, De foro clericorum non prorogabili, Lipsiae 1731, 4°; J. H. Böhmer, Jus eccl. Prot. lib. II, tit. II, § XLI). Seit indes durch Annahme des Toleranzprinzipes das evangel. Landeskirchenrecht alterirt wurde, und Kirche und Stat ſich auseinanderzuſetzen begannen, nahm der Stat die ſtreitige Gerichtsbarkeit den Konſiſtorien ab, und übertrug ſie ſeinen gewönlichen Gerichten. In Preußen traf Friedrich II. eine ſolche Reduktion, „weil die Vielheit der Juſtiz-Collegiorum nichts als lauter Confuſions- und Jurisdiktions-Streitigkeiten mit ſich füret" (Umſtändliche Nachricht, wie künftig die Juſtiz-Collegia in Preußen beſtellt werden ſollen, vom 16. September 1751). Die Eheſachen wurden an die Hofgerichte und andere weltliche Behörden gewieſen (Edikt vom 10. Mai 1748; Verordnung vom 8. Auguſt 1750; vgl. Allgemeines Landrecht, Th. II, Tit. I u. II; Allgem. Gerichtsordnung Th. I, Tit. II, § 128 u. a.). In änlicher Weiſe verfur man auch in anderen deutſchen Ländern. In Sachſen dauerte jedoch der frühere Zuſtand bis 1835, in Hannover bis 1848. Hier blieben nach dem Geſetze vom 12. Juli 1848 Ehe- und Verlöbnisſachen bei den Konſiſtorien bis 1869. In neueſter Zeit hat, bis auf nicht nennenswerte Reſte, die ſtreitige Gerichtsbarkeit der Konſiſtorien aufgehört. S. die Nachweiſung der Legislation bei Richter-Dove, Kirchenrecht, § 211, Not. 6. Das Verfaren der Konſiſtorien in ſtreitigen Sachen war in der Regel das ſummariſche, dem gemeinen

kanonisch-deutschen Prozesse sich anschließend (m. s. darüber z. B. die Konsistorialordnung von Goslar 1555, Jena 1574, Preußen 1584, die sächsische Kirchenordnung von 1580 u. a. bei Richter a. a. O. II, 164. 396. 463. 420 u. a. m.). Von den Konsistorien, welche die erste Instanz bildeten, ging die Appellation regelmäßig an die oberen weltlichen Gerichte (m. s. z. B. sächsische Kirchenordnung von 1580, niedersächsische von 1585 u. a. bei Richter a. a. O. II, 421. 471). Mitunter wurden aber auch Delegaten oder Kommissarien für die höhere Instanz angeordnet (m. s. z. B. die pommersche Kirchenordnung von 1563, die mecklenburgische von 1570 a. a. O. II, 239. 329. 330 u. a.). — In Presbyterialkirchen haben die streitige Jurisdiktion die Synoden, unter Benutzung von Juristenfakultäten. So war es z. B. für die Evangelischen in Jülich-Berg in Ehesachen (s. Jacobson, Kirchenrecht von Rheinland-Westfalen, S. 177). Auch in den Niederlanden bestand früher eine gewisse Gerichtsbarkeit der Synoden, welche jedoch in neuerer Zeit ganz auf den Stat übergegangen ist. In Schweden ist die den Bischöfen und Konsistorien anfangs noch teilweise überlassene geistliche Jurisdiktion den weltlichen Gerichten zugefallen (Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1852, S. 86), wogegen sich in England die bischöflichen Gerichte noch jetzt im Besitze weitgehender Kompetenz befinden. Es sind dahin geistliche Sachen, Ehesachen und Testamente über bewegliches Vermögen gewiesen.

II. Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit.

Indem die Kirche sich in den ersten drei Jarhunderten ihres Bestehens one statliche Anteilnahme social einrichtete, hielt sie innerhalb ihres Kreises streng auf sittliche Zucht, sowol um des Schriftwortes (Ephes. 5, 27) willen, dass die Gemeinde des Herrn „herrlich" sein soll, „die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des Etwas, sondern heilig sei und unsträflich", wie im Interesse der seelsorgerischen Erziehung und Leitung ihrer Glieder. Wer sich schwerer Sünden schuldig machte, den schloss sie aus, und gewärte ihm nur schwer und stufenweise die Wideraufnahme; für Geringeres legte sie Bußen auf, die Sinnesänderung des Sünders zu betätigen und zu befestigen bestimmt. S. d. Art. Bann, Bd. 2, S. 84 fg. und das. über diese Bußgrade. Die Kirche war im Stande, eine solche Bußdisziplin zu fester Ordnung auszugestalten, weil dieselbe von ihren Angehörigen übernommen ward, um nicht eventuell dauernd von der kirchlichen Gemeinschaft und damit von der Hoffnung zur Seligkeit ausgeschlossen zu werden; und je mehr sich dann der Kirchenverband äußerlich und im Laufe der Zeit statsartig entwickelte, desto mehr nahm die Kirchenzucht den Charakter eines aus edukatorischem Gesichtspunkte verfarenden Strafrechtes an, welches die statliche strafrechtliche Tätigkeit begleitete und ergänzte. Indes ist sie nicht die einzige Wurzel der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit. Denn sobald das geistliche Amt als solches und damit ein von der Laienschaft getrennter Stand des Klerus in den Diözesen vorhanden war, der vom Bischofe angestellt, beaufsichtigt und geleitet beamtlich funktionirte, trat für diesen zu der auch über ihn in obiger Art vom Bischofe geübten Kirchenzucht der zweite Gesichtspunkt hinzu, dass es für ihn nicht bloß die allgemeinen christlich-sittlichen, sondern auch die besonderen Pflichten des Amtes zu erfüllen galt, und dass der Bischof auf die Erfüllung solcher Pflichten zu halten nicht bloß seelsorgerisch, sondern zugleich als für seine Stellvertreter verantwortlich war. Als dann später sich das ausschließliche geistliche Personalforum ausbildete, vermöge dessen der Klerus den weltlichen Gerichten entzogen und nur noch dem Bischofe und Papste unterstellt ward, dehnte jene anfangs allein die geistlichen Amtsverhältnisse betreffende strafrechtliche Kompetenz des Bischofs sich zu einer umfassenden Kriminalkompetenz über den Klerus aus.

Die vorreformatorische Strafjurisdiktion der Kirche hat sich auf Grund beider Motive — der allgemeinen der Kirchenzucht, wie des speziellen der Klerikaldisziplin, ausgebildet.

1) Die vorreformatorische und die römisch-katholische Kirche.

a) Ursprung und Umfang der Strafgerichtsbarkeit.

Schon bevor sie

vom State anerkannt war, hatte die Kirche, änlich wie bei der ſtreitigen Jurisdiktion, die Disziplin vorzugsweiſe dem Epiſkopate und den Synoden überwieſen, auch eine verſchiedene Behandlung der Laien und Kleriker eingefürt. Während für jene Bußen, wurde für dieſe Entſetzung (Depoſition) und Reduktion in den Laienſtand beſtimmt (c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 9. dist. XXVIII; c. 10. Conc. Nicaen. a. 325 und c. 5. dist. LXXXI). Seit der Anerkennung durch den Stat wurden die verſchiedenen Vergehen genauer geſondert. Gemeine bürgerliche Verbrechen beurteilte der Stat, die Kirche aber trat wegen der darin enthaltenen Sünde mit ihrer Zucht hinzu (c. 39. 40. Can. XXIII. qu. V. c. 24. Apostol.). Verletzungen der kirchlichen Lehre und Ordnung rügte die Kirche ſelbſt, insbeſondere wenn Kleriker darin fehlten, deren leichtere Disziplinarvergehen der Stat überhaupt der kirchlichen Kognition überließ (c. 17. 23. 41. 47. Cod. Theod. de episc. et clericis XVI. 2. c. 1. Cod. Th. de religione XVI. 11). Später kam es hinſichtlich der Behandlung der Geiſtlichen, welche ein bürgerliches Verbrechen begangen hatten, dahin, daſs, wenn eine ſolche Sache zuerſt an den Biſchof gelangte, dieſer die Amtsentſetzung bewirkte und den Verbrecher dem weltlichen Richter zur weiteren Beſtrafung auslieferte; wenn dagegen zuerſt der weltliche Richter angegangen war, er vom Biſchofe den Kleriker deponiren ließ, dann weiter verfur (ſ. Nov. XLII. pr. a. 536. Nov. LXXXIII. pr. in fin. a. 539. CXXIII. cap. XXI. § 1. a. 546; vergl. Juliani epit. Nov. LXXVII. c. 1 und c. 45. Can. XI. qu. I). In den germaniſchen Staten, insbeſondere im fränkiſchen Reiche, wurde der Klerus wegen gemeiner Delikte (causa criminalis id est homicidium, furtum aut maleficium) vom judicium saeculare beurteilt (ſ. c. 7. Conc. Matiscon. I. a. 581, bei Bruns P. II, p. 243). Nur Biſchöfe hatten ihren Gerichtsſtand, wiewol erſt, nachdem der Stat an der Vorunterſuchung teilgenommen hatte, vor der Synode. Sohm a. a. O. in Doves Zeitſchr. 9, 250 fg. Indem die Kirche die Statskompetenz anerkannte, wünſchte ſie doch die Zuziehung des Biſchofs (c. 10. Conc. Matiscon. II. a. 585 a. a. O. S. 252) und dies erreichte ſie auch teilweiſe durch ein Edikt Chlothars II. von 614 (c. 4 bei Pertz, Monum. Germ. III, 14), wodurch ein Antrag der fünften Pariſer Synode im ganzen beſtätigt wurde (c. 2. Can. XI. qu. I). Man vergl. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd. I, S. 294. — Hiernach beurteilte der weltliche Richter den niedern Klerus (mit Einſchluſs des Subdiakonus) wegen geringerer offenkundiger Verbrechen ſelbſtändig, in allen übrigen Fällen trat ein gemiſchtes Gericht ein. Dabei blieb es bis gegen den Schluſs des 8. Jarh. (Capit. Caroli M. a. 769, c. 17, bei Pertz a. a. O. III, 34). Dann wurde beſtimmt, daſs Kleriker wegen Verbrechen nur vor geiſtl. Richtern erſcheinen ſollten (Capit. a. 789. c. 38. a. 794. c. 39. Capit. Langobard. a. 803. c. 12 bei Pertz a. a. O. III, 60. 74. 110). An dieſem Grundſatze hat die Kirche ſeitdem beharrlich feſtgehalten. Da er aber nicht ſtets und überall befolgt wurde, muſste er unter Androhung des Bannes widerholentlich eingeſchärft werden. So von Urban II. 1087 (epist. 14. ad Rodulfum comitem bei Mansi coll. Concil. XX, 659), Concil. Nemausense a. 1096. c. 14. (cod. XX, 936). Gratian ſagt daher auch hinter c. 30. Can. XI. qu. I. In criminali causa non nisi ante episcopum est clericus examinandus. Ebenſo Alexander III. (c. 4. X. de judiciis II. 1. verb. Conc. Lateran. a. 1179, c. 14), Lucius III. (c. 8. X. cit. II. 1), Clemens III. (c. 4. X. de institutionibus III. 7 in parte decisa), Coelestin III. Innocent. III. (c. 10. 17. X. de judiciis, vgl. überhaupt X. de sent. excomm. V. 39). Auch wurde das Prinzip von Kaiſer Friedrich II. in dem Edikt von 1220 (Pertz a. a. O. IV, 244), woraus die Auth. Statuimus C. de episc. et clericis I. 3) hervorgegangen iſt, beſtätigt; indeſſen wenigſtens die Verhaftung verbrecheriſcher Kleriker dem weltlichen Richter erlaubt (Concil. Ilerdense a. 1129; ſ. Gieſeler, Kirchengeſch. II. 2. § 63. Not. q.). Die Praxis wich jedoch von dieſen Grundſätzen nicht ſelten ab, ſodaſs ſelbſt in Italien die dem römiſchen Stule nicht unmittelbar zugehörigen Städte im 12. und 13. Jarh. die Kriminalgerichtsbarkeit über den Klerus behaupteten (ſ. Beiſpiele bei Sugenheim, Geſchichte der Entſtehung und Ausbildung des Kirchenſtaats, Leipzig 1854, S. 154. 155). Wie in Civilſachen der Geiſtlichen wurde nun auch in Straſſachen derſelben in Frankreich

und nach deſſen Beiſpiel in Deutſchland und anderwärts die bürgerliche Juſtiz geltend zu machen geſucht. Die Synoden erließen fort und fort ihre Verbote dagegen, nicht minder die Päpſte (m. ſ. z. B. Leo X. in Conc. Lateran. 1513, in c. 3. 4. de foro compet. in VI°. [II. 1]). Aber nicht einmal in den geiſtlichen Staten wurden ſie ſchlechthin beachtet (m. ſ. z. B. von Bamberg den Nachweis im Archiv des Kriminalgerichts 1844, Heft II, S. 237 f.).

Die Disziplin der Kirche über Laien wurde im fränkiſchen Reiche bei Gelegenheit der biſchöflichen Viſitationen geübt und der Kirche dazu vom State der weltliche Arm geliehen (Decretio Childeberti a. 576, c. 2 bei Pertz, Mon. Germ. III, 9 u. a.). Es geſchah dies auf den Senden (ſ. d. Art.), und betraf teils Vergehen, die der Stat unberückſichtigt ließ, teils Verletzungen, die nach dem weltl. Recht durch Kompoſitionen, Geldbußen, abgekauft werden konnten, und für welche die Kirche mit ihren Zuchtmitteln eingriff. Seit eine ſtrengere Handhabung der Juſtiz durch den Stat eingetreten war, unterblieb die kirchliche Disziplin oder beſchränkte ſich auf ein Verfaren in foro interno. Deshalb erklärte Bonifac. VIII., die geiſtlichen Richter ſollten auf die exceptio de re per judicem secularem achten, damit nicht wegen desſelben Vergehens mehrmals geſtraft würde (c. 2 de exceptionibus in VI°. II, 12) und mit Rückſicht hierauf ſagt die Gloſſe zum Sachſenſpiegel (Landrecht Buch I, Art. 2), die Sendſchöffen ſollen rügen, was unter ihnen offenbar iſt und ſo was wider die zehn Gebote unſeres Herrn geſchehen; es ſei denn, daſs allbereits weltlich Gericht darüber ergangen. Eine Ausnahme machte nur die Verletzung des Friedens an den gebundenen Tagen, welche in beiden Gerichten beſtraft wurde. (Sächſiſches Landrecht Buch I, Art. 53, §. 4.) Außerdem unterzog ſich die Kirche der Sache, wenn der weltliche Richter ſäumig blieb (ſ. c. 8. X. de foro comp. [II. 2.] Lucius III. 1181); ebenſo im Falle der denunciatio evangelica (ſ. oben), wenn eine Angelegenheit außer der bürgerlichen auch eine kirchliche Beziehung darbot. Man faſste ſolche Vergehen als delicta mixta oder mixti fori auf und ließ dabei dem prävenirenden Richter das Urteil. In ſpäterer Zeit indeſſen ſind hierbei mannigfache Beſchränkungen der Kirche erfolgt.

Über den bisher betrachteten hiſtoriſchen Verlauf der kirchlichen Strafjurisdiktion vergleiche man im allgemeinen Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. II, lib. III, cap. 76, 95 sqq.; Bingham, Origines ecclesiasticae lib. XVI, cap. IV—XIV; Morinus, De disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, Paris 1651, fol.; Van Espen, Jus eccl. universum, P. III, tit. III sqq.; Dove l. c.; Friedberg l. c. p. 88 fg. 132 fg.; Molitor und Sohm a. a. O.; Schulte, Kirchenrecht, Th. 2, § 74; Richter-Dove, Kirchenr. §. 212 fg.; Mejer a. a. O. § 31, 32.

Die kirchlichen Strafmittel ſind entweder censurae oder poenae. Der Zweck der Cenſur iſt Beſſerung (disciplina est excommunicatio, non eradicatio, c. 37, Can. XXIV, qu. III), daher heißt ſie poena medicinalis (c. 18, Can. II, qu. 1 [Augustin]: prohibitio mortalis-medicinalis; c. 1 de sent. excomm. in VI° [V. 11] Innocent. IV.). Nach der Erklärung Innocent. III. (c. 20, X, de verb. signif. [V. 40]) ſind Cenſuren die Exkommunikation (ſ. d. Art. „Bann"), das Interdikt (ſ. d. Art.), die Suſpenſion; manche Kanoniſten rechnen auch andere Beſſerung bezweckende Zuchtmittel dazu. Poenae ſind ſolche Strafen, die zur Vergeltung und Süne Leid auferlegen; daher vindicativae. Beiderlei Strafen ſind teils communes, welche jedem Mitgliede der Kirche zugefügt werden können, teils propriae, welche nur kirchliche Beamte, insbeſondere Kleriker erleiden können. Zu jenen gehören, außer dem Bann und Interdikt, Geldſtrafen. Die ältere Kirche kannte ſie nicht, bis auch in ihr Redemtionen der Bußen nach dem Muſter der germaniſchen Kompoſitionen üblich wurden (c. 2, X, de poenis [V. 37] aus dem Kapitular. lib. IV, c. 15). Die Geldſtrafen ſollen den Ortsſtiftungen überwieſen werden (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 3 de reform.). Züchtigungen (39 Hiebe ſ. 5 Moſ. 25, 3; 2 Kor. 11, 24) waren früher üblich gegen Geiſtliche der niederen Weihen und Regularen, wie gegen ſolche, welche nach erlittener Buße wider in die Gemeinſchaft rezipirt wurden (c. 6, Can. XI, qu. I [Conc.

Digitized by Google

Matiscon. I, a. 581], c. 8, dist. XLV [Conc. Bracar. III, a. 675]). Gefängnisstrafe (murus, immurare s. Du Cange s. h. v.) wurde früher auch gegen Laien, später nur gegen Kleriker angewandt. Die Kirche hat besondere Anstalten dazu (s. d. Art. „Demeritenhäuser"). Früher war auch Brandmarken gebräuchlich c. 3, X, de crimine falsi (V. 20). Urban III. verbietet sonstige Verstümmelung oder gar eine solche Züchtigung, aus der Gefar des Todes zu besorgen sei, wie denn ecclesia non sitit sanguinem (s. Can. XXIII, qu. V, c. 4, X, de raptoribus [V. 17] Alexander III. a. 1179), und daher die Vollziehung der Exekution bei todeswürdigen Verbrechen dem State zuweist (c. 9, X, de haereticis [V. 7] Lucius III. in Conc. Veronensi a. 1185, c. 10, X, de judiciis [II. 1] Coelestin III. a. 1192). Zu den besonderen Strafen für Kirchenbeamte und Kleriker gehören: die Suspension und zwar susp. specialis vom Amte (ab officio), vom Genusse der Einkünfte (a beneficio) oder von beiden zusammen (suspensio generalis) (c. 16, de electione in VI° (I. 6] Nicolaus III. a. 1278). Die Amtssuspension kann das ganze Amt betreffen oder nur die Rechte der Weihe (suspensio ab ordine) vgl. c. 32, dist. I (Concil. Ancyran. a. 314) c. 28, Can. VII, qu. I (Concil. Aurelian. a. 538): transgressor canonum uno anno a celebratione missarum cessabit. Als eine partikulare Suspension erscheint auch die von einem Teile der Einnahme (z. B. quarta pars fructuum unius anni), desgleichen das Verbot die Kirche zu betreten und dort zu fungiren (interdictio ingressus ecclesiae). Die Suspension als Censur nimmt mit der erfolgten Besserung ein Ende; sie unterscheidet sich daher von der Suspension als Strafe für eine bestimmte Zeit (s. z. B. c. 7, § 3, X, de electione [I. 6] Alexander III. a. 1179: triennio suspensos, c. 8, X, de aetate [I. 14] Coelestin III. a. 1195). Die Suspension wird regelmäßig nach vorausgegangener Untersuchung durch Urteil ausgesprochen (c. 26. X. de appellat. [II. 28] Alexander III. a. 1179), kann aber auch ipso jure eintreten, so dass es nur einer Deklaration bedarf. Der Suspension als Censur gehen Ermanungen vorher, nicht so der Suspension als Strafe, s. Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. suspensio Art. I. n. 13 sq. und das daselbst cit. Conc. Trid. sess. XIV. c. 1. de reform. über die suspensio ex informata conscientia, indem der Bischof einen Geistlichen ab ordine suspendiren kann, wenn er auch nur extra judicium Nachricht erhält, dass der Geistliche ein geheim gebliebenes Verbrechen begangen habe. Für den Kleriker besteht als Strafe die Irregularität (s. d. Art.). Die Suspension kann auch als bloß provisorische Maßregel wärend der über einem Geistlichen schwebenden Untersuchung verfügt werden. Ergibt sich später die Schuldlosigkeit, so werden alle Nachteile wider aufgehoben. Härter als die zeitweise eintretende Suspension ist die dauernde Entziehung des Amts. Ein Kleriker, dem sein Amt genommen wurde, trat ursprünglich in den Laienstand zurück, und wurde degradirt (c. 5. dist. XLVII. [Concil. Eliberitan. a. 310], c. 3. 5. dist. XLVI. [statuta eccl. antiqua c. 398]) oder deponirt (c. 7. dist. L. c. 35. Can. XII. qu. II. Concil. Agath. a. 506). Eine Deposition konnte aber auch vorkommen, wenn jemand aus einem höheren Ordo in einen niederen versetzt wurde (c. 9. dist. XXVIII. Concil. Neocaesar. a. 314). Seitdem die Kirche allein über Kleriker urteilen durfte, der unauslöschliche Charakter des Priesters feststand, ein solcher also, wenn er sein Amt verlor, nicht mehr Laie werden konnte, bildeten sich in Praxis und Terminologie neue Unterschiede. Deposition ist nunmehr die bleibende Entziehung des Amts und der Einkünfte, zugleich mit der Unfähigkeit ein neues Amt zu erwerben, was bei der bloßen Privation nicht der Fall ist. So heißt es von jener in c. 13. X. de vita et honest. cler. (III. 1). Innoc. III. in Concil. Lateran. 1215. Non solum ecclesiasticis beneficiis spolietur, verum etiam pro duplici culpa perpetuo deponatur. Der Deponirte soll eigentlich für immer dem öffentlichen Leben entzogen werden (s. d. Art. „Demeritenhäuser"). Wenn ein Kleriker ein solches Verbrechen begangen, dass er dem weltlichen Richter ausgehändigt werden muss, dann tritt die Degradation ein, die Entziehung der geistlichen Würde und des kirchlichen Gerichtsstandes (c. 10. X. de judiciis [II. 1] Coelestin III. a. 1192. c. 2. de poenis in VI°. [V. 9) Bonifac. VIII. 1298). Wärend diese früher auf

einer Synode oder unter Beisein mehrerer Bischöfe geschehen sollte (Can. XV, qu. VII. c. 3. X. de sent. et re jud. [II. 27] Gregor I. a. 596), ist sie später vereinfacht (Conc. Trid. sess. XIII. cap. 4 de reform.) und entweder solenn, indem dem Kleriker vom Bischofe unter Zuziehung anderer Prälaten öffentlich die einzelnen Gewande abgenommen und das Haupt geschoren wird (degradatio realis, actualis, solennis), oder nicht solenn, indem ihm nur das Urteil verkündet wird (degradatio verbalis), allenfalls durch den Generalvikar oder sede vacante den Kapitularvikar. Das letztere geschieht in der Regel bei niederen Geistlichen (vgl. Pontif. Rom. Tit. de degrat. forma). Durch die degradatio verbalis wird bewirkt, was die Deposition nach sich zieht, sodass das forum ecclesiae nicht verloren geht. (Ferraris s. h. v. nro. 1 sq. Über die Fälle, in welchen die Degradation eintritt, enthalten das gemeine und partikulare Recht besondere Festsetzungen (vgl. Ferraris s. v. degradatio. Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. VI. § VII. sq. und wegen der Kirchenstrafen überhaupt Can. XI. qu. II. III. — Tit. de poenis X. V, 37. in VI°. V, 9. Clem. V, 8. Extravag. comm. V, 8. Tit. de poenitentiis et remissionibus X, V. 38. in VI°. V. 10. Clem. V, 9. Extrav. comm. V, 9. und die Kommentatoren hiezu; sodann Paul Jos. a Riegger, Diss. de poenitentiis et poenis eccl. Viennae 1772. cap. II. (in Schmidt, Thesaurus juris eccl. Tom. VII. pag. 170 sq.) München, Das canon. Gerichtsverfahren b. Strafr. Bd. 2 (1866), Buch 2; Richter-Dove, Kirchenr. § 213—219 u. daselbst die Litteratur.

Die kirchlichen Verbrechen sind nach der obigen historischen Übersicht entweder rein kirchliche (delicta ecclesiastica), sei es dass sie von jedem Christen oder nur von Kirchendienern begangen werden können (communia und propria), oder gemischte (delicta mixta). Zu den delicta ecclesiastica communia gehören Apostasie, Ketzerei (haeresis), Schisma, Simonie (s. die Art.). Die kirchlichen Vergehen der Geistlichen, welche im allgemeinen excessus heißen, bestehen entweder in der Nichterfüllung der Amtspflichten oder in der Überschreitung der Amtsgewalt und sind höchst mannigfaltig nach Eigentümlichkeit der verschiedenen Ämter. Bei ihrer Beurteilung entschieden daher teils die Grundsätze über Amt und Ordination, Sakramente, Hierarchie überhaupt, teils die speziellen Instruktionen und Rechtsverhältnisse. Darnach richten sich auch die Strafen. Wegen der Details ist auf die betreffenden Artikel hinzuweisen, wie Beichtsiegel, Cölibat, Konkubinat u. v. a. Auch durch Begehung gemeiner Verbrechen verletzt der Geistliche zugleich sein Amt und deshalb trat, so lange die Kirche ausschließliche Jurisdiktion über den Klerus behielt, auch ihrentwegen ein kirchliches Strafverfaren ein; seit sie nicht vermeiden kann, gemeine Verbrechen der Geistlichen vom State bestraft zu sehen (s. unten unter c.), disziplinirt sie den kriminell bestraften Geistlichen selbständig.

Die gemischten Verbrechen, delicta mixti fori, sind solche, welche das beiderseitige Interesse berürten und daher nach mittelalterlicher Praxis entweder von der einen oder andern Autorität nach der Prävention bestraft wurden. Hatte der Stat prävenirt, so beschränkte sich die Kirche seelsorgerisch (in foro interno) zu verfaren. Es gehören dahin namentlich die Blasphemie (Gotteslästerung), die Zauberei (Magie), das Sacrilegium, der Meineid, der Zinswucher, die sogenannten Fleischesverbrechen (delicta carnis) und viele andere Vergehen, welche in dem fünften Buche der Sammlungen der Dekretalen speziell behandelt sind: Tit. de his, qui filios occiderunt; de homicidio voluntario et casuali; de infantibus et languidis expositis; de torneamentis; de clericis pugnantibus in duello; de sagittariis; de calumniatoribus; de crimine falsi; de furtis; de injuriis et damno dato; de raptoribus, incendiariis etc.

b) Das strafgerichtliche Verfaren. Die Behörde für Verwaltung der kirchl. Strafgerichtsbarkeit ist in der Diözese die bischöfliche: ehedem die Archidiakonate, jetzt das Generalvikariat. Die Sendgerichte bestehen nirgends mehr. Der Pfarrer bedarf, wo seine Wirksamkeit die ratio judicii annimmt, wie bei der Verhängung des Bannes, der Erteilung der Absolution, der bischöflichen Approbation (s. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. doctr. de sacram. poenit. can. 11.

Digitized by Google

de poenit. sacr. sess. XXIII. cap. 15. de reform.). So oft es zweckmäßig erſcheint, entſcheiden judices delegati mit der potestas inquirendi, corrigendi, puniendi excessus, a beneficiis, officiis, administrationibus amovendi (c. 2. de officio vicarii in VI°. [I. 13] Bonifacius VIII.). — Wenn Biſchöfe delinquirten, wurde nach älterem Recht darüber von den benachbarten Biſchöfen oder ſpäter der Provinzialſynode erkannt (c. 1. 5. Can. VI. qu. IV. Conc. Antioch. a. 332. c. 46. § 1. Can. XI. qu. I. Concil. Chalcedon. a. 451). Über Metropoliten ſollte der Primas (Exarch) (c. 46. § 2. Can. XI. qu. I.), im Occidente der Biſchof von Rom urteilen (Epistola Romani concilii ad Gratian. et Valentinianum cap. 9. a. 378, und Rescriptum Gratiani cap. 6. a. 379, bei Schönemann, Epist. Roman. Pontificum. P. I. [Götting. 1796] p. 359. 364. c. 45. Can. II. qu. VII. Gregor I. a. 599). Im fränkiſchen Reiche entſchied die Nationalſynode. In höherer Inſtanz ſollte nach der Vorſchrift des Konzils von Sardica 343 der Biſchof von Rom angegangen werden. Dies wurde mit der Zeit anerkannt (ſ. d. Art. „Appellationen an den Papſt“), außerdem aber römiſcherſeits durchgeſetzt, daſs vom Papſte alle causae episcopales als causae majores zu entſcheiden ſeien. Bereits Gregor VII. ſuchte dieſen Grundſatz auf pſeudoiſidoriſcher Baſis allgemein geltend zu machen (ſ. den ſog. dictatus nro. 3. 25. hinter ſeinen Briefen lib. II. epist. 55). Innocenz III. hielt darauf (c. 2. X. de translat. episc. [I. 7] a. 1199) und zuletzt hat das Concil. Trid. sess. XIII. cap. 8. de ref. sess. XXIV. cap. 5. de reform. verordnet, daſs in gröberen Fällen, nachdem vermöge eines eigenhändig vom Papſte vollzogenen Spezialmandats (manu ipsius Sanctissimi Pontificis signata) Erzbiſchöfe oder Biſchöfe die Sache inſtruirt, der Papſt ſelbſt das Urteil zu ſprechen habe, wogegen in geringeren Sachen die Provinzialſynoden erkennen dürfen. Außerdem ſind die Erzbiſchöfe befugt, über ihre Suffraganen auch ſelbſtändig Cenſuren zu verhängen (ſ. d. A. „Erzbiſchof“).

Das ſtrafrechtliche Prozeſsverfaren hat ſich allmählich in folgender Weiſe entwickelt. Auf Grund der Offenkundigkeit (Notorietät) oder der Anklage verfur die Gemeinde unter Leitung der Apoſtel (ſ. 1 Kor. 5, 4. 5. 13. verb. die im Eingange dieſer Materie cit. Stellen der heiligen Schrift), dann der Vorſteher, ſpäter das Presbyterium und die Synode (ſ. Constitut. Apostol. lib. II, cap. 37. 46 sq. nebſt v. Drey, Die Conſtitutionen und Canones der Apoſtel, S. 335 f.). Man nahm ſeit dem vierten Jarh. die geordnete Prozedur des römiſchen Rechts an, und forderte deshalb einen legitimus ac idoneus accusator (c. 19. § 1—2. Can. II. qu. I. [Augustin c. a. 400] c. 9. Can. III. qu. IX [Concil. Toletan. VI. a. 658]). Dieſer muſste das Verbrechen und deſſen Umſtände ſofort im allgemeinen bezeichnen (inscriptio, ſ. die cit. Stelle von Auguſtin) und ſich der Strafe der Verleumdung, der Widervergeltung, Talion, für den Fall unterwerfen, daſs er den Beklagten nicht überfürte (subscriptio in crimen. c. 6. Can. II. qu. III. Gregor I. a. 595). Darauf folgte Vorladung des Angeſchuldigten, Unterſuchung, Beweisfürung und Urteil. Die Wirkung der subscriptio in crimen hielt manche Kläger von der Einleitung eines förmlichen Verfarens ab (c. 27. Can. II. qu. VII, Augustin), das jedoch nicht ganz unterblieb, wenn der Biſchof von der ſonſt geheimen Sache Kunde erhielt (c. 2. Can. VI. qu. III. [Conc. Vasense I. a. 442]) oder wenn auf Grund der denunciatio evangelica (Matth. 18, 15—17. c. 17. dist. XLV. Origenes c. 217. ſ. oben) eingeſchritten werden konnte. Wenn einem Ankläger von ſeiten des Beklagten der Einwand (exceptio) entgegengeſtellt werden konnte, daſs er ſelbſt eines Vergehens ſchuldig ſei, ſo wurde der Kläger abgewieſen (c. 22. Can. II. qu. VII. c. 1. dist. LXXXI. [Augustin a. 387. 412] c. 24. Can. II. qu. VII. [Concil. Tolet. IV. a. 633]). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) konnte ein Verfaren von Amtswegen eingeleitet werden, geſtützt auf Gal. 5, 19—21 (c. 15. Can. II. qu. I. [Ambrosius c. a. 384]). Wenn ſich ein böſes Gerücht (mala fama, infamatio, diffamatio, infamia, suspicio) verbreitet hatte, konnte auch darauf hin unterſucht und geſtraft werden (Conc. Aurelian. III. a. 538. c. 4. [ed. Bruns II, 192]). Wenn die Strafe wegen Mangels vollen Beweiſes nicht verhängt werden konnte, muſste ſich der Verdächtige durch einen Eid reinigen (satisfactio, purgatio). Von dieſem

kirchlichen Reinigungseide (c. 6. 8. 9. Can. II. qu. V. [Gregor I. a. 592. 599]) unterscheidet sich der Reinigungseid des germanischen Prozesses, wo der Beklagte mit Eideshelfern (consacramentales, conjuratores) die Klage durch seinen Eid zurückweisen konnte. Im fränkischen Reiche, wo die bisher bezeichneten Verfarungsarten auch üblich waren, verband man beide Formen des Eides. Die Zal der Mitschwörenden wurde im Jar 851 auf einer Synode zu Mainz für Presbyter auf sechs, für Diakonen auf drei festgestellt (Pertz, Monum. Germ. III, 410). Seitdem bestanden beide Formen, der alleinige Eid (juramentum secretum c. 1. Can. XV. qu. V. Stephan V. a. 887) und der mit Gehilfen (z. B. tertia manu c. 7. Can. II. qu. V. (Alexander II.) c. 17. eod. (Innocent. II. a. 1131) neben einander, und heißen als kirchliches Beweismittel purgatio canonica (s. Tit. X. de purgatione canonica V. 34), im Unterschiede von der nur für Laien üblichen purgatio vulgaris durch Gottesurteile (Tit. X. V. 35), auf deren Beseitigung die Kirche bedacht war.

So hatte sich bis zum zwölften Jarhundert das Strafverfaren ausgebildet, als Innocenz III. mehrfache für die Zukunft entscheidende Anordnungen traf. Über diese, im Zusammenhange mit den früheren Einrichtungen sind besonders zu vergleichen Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses, Leipzig 1827, S. 38 fg.; Hildenbrand, Die purgatio canonica und vulgaris, München 1841, S. 123 fg.; Groß, Die Beweistheorie im canonischen Proceß, Wien 1867, Th. 1, S. 12 fg. Innocenz hatte schon im ersten Jare seiner Amtsverwaltung die Notwendigkeit einer Verbesserung des bisherigen Verfarens erkannt und bestimmt, dass das Verfaren auf notoria und ex officio bestehen bleibe (c. 31. X. de simonia [V. 31] a. 1199. c. 8. X. de cohabitatione clericorum [III. 2] a. 1200. c. 15. X. de purg. can. [V. 34] a. 1207. c. 24. X. de accusat. [V. 1] a. 1215), ebenso auf exceptio (c. 16. 23. X. de accusat. [V. 1] a. 1202. 1203). An die Stelle des Verfarens auf mala fama setzte er eine inquisitio (ex officio) (c. un. X. ut eccles. beneficia sine diminutione conferantur. [III. 12] a. 1198. c. 31. X. de simonia [V. 31] a. 1199. c. 17. 24. X. de accusat. a. 1206. 1224). Die denunciatio milderte er dahin, dass wenn nicht zugleich mala fama vorhanden war, der Denunciant bei der Beweisfürung mitwirken, für den Fall aber, dass dieselbe nicht gelang, von der Kalumnienstrafe frei bleiben sollte (c. 14. 19. X. de accusat. a. 1198. 1205). Die purgatio canonica sollte als Reinigungseid erst dann, wenn kein anderes Mittel vorhanden sei, auferlegt werden (c. 10. 12. X. de purg. can. a. 1199. 1206. c. 19. 21. X. de accusat. a. 1206. 1212). Wer nicht schwören wolle, solle Buße tun, oder deponirt werden (c. 30. X. de simonia a. 1199. c. 15. c. 24. X. de accusat.). Später kam dieser Eid überhaupt außer Anwendung; das Inquisitionsverfaren aber blieb Regel und bestand seitdem aus einer vorbereitenden Untersuchung (scrutinium) über Zulässigkeit des Prozesses und der sich daran anschließenden Spezialinquisition und Beurteilung. München, Das canonische Gerichtsverfahren, Bd. 1, Köln 1865.

c) Der Stat, indem er zum Bewusstsein seiner selbständigen Aufgaben auch auf den Gebieten, wo er sich mit der Kirche berürt, und daher seiner Autonomie gegenüber der Kirche gelangte, konnte der Genossenschaft diese weitgreifende Strafgerichtsbarkeit nicht lassen. Er begann damit, teils auf Punkten, wo er dieselbe für unzulässig erkannte, z. B. in betreff der Ketzerei, des Schismas und der Apostasie, ihr die exekutive Hilfe zu entziehen (s. d. Art. „Toleranz"), und dadurch die Kirche und Aufrechterhaltung ihrer desfallsigen Ordnungen auf ihre socialen Mittel zu beschränken, teils auch gegen Misbrauch dieser Mittel zu Beeinträchtigung der bürgerlichen Freiheit eine Rekursinstanz zu eröffnen, infolge deren er geeigneten Falles die Kirche auf indirektem Wege zu bescheidnerem Gebrauche ihrer Machtmittel zwang (Recursus oder appellatio tanquam ab abusu: s. d. Art. über Kirche und Stat), teils endlich nahm er die Gerichtsbarkeit über gemischte Delikte und über gemeine Verbrechen des Klerus ihr überhaupt ab, und legte sie ausschließlich seinen eigenen Gerichten bei, sodass in solchen Beziehungen der Kirche, wenn sie seine Verfügung auch rechtlich nicht, oder nicht anders als temporum ratione habita (österreichisches Konkordat) anerkannte, tat-

sächlich doch bloß die seelsorgerische, und über Geistliche die Amtsdisziplin übrig blieb. Das deutsche Reich beschränkte sich im wesentlichen auf die erste dieser drei Maßregeln, von der es seit 1555 zu Gunsten des Protestantismus Gebrauch machte; wie weit man aber in allen drei Rücksichten schon im 16. und 17. Jarhundert in den deutschen Territorien ging — nicht bloß in den protestantischen, wo die Sache selbstverständlich war, sondern auch in den weltlich-katholischen, wo man sich an das Beispiel spanischer und französischer Theorie und Praxis anschloss —, das ist namentlich in bezug auf Bayern und Österreich von Friedberg in seiner Schrift über „die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantieen gegen deren Verletzung", (Tübingen 1872), S. 110 fg. 185 fg. überzeugend erwiesen. Der absolute Stat erkannte dann nicht mehr an, dass er etwas anderes sei, als die Gesellschaft, betrachtete daher deren Aufgaben als seine eigenen, bildete, indem er dies auch hinsichtlich der kirchlich-socialen Aufgaben tat, das territorialistische Kirchenstatsrecht aus, und war infolge dessen geneigt, auch die amtliche Strafdisziplin über den Klerus als Statssache zu behandeln. Dergleichen Gesichtspunkte treten z. B. hervor im Preußischen Allgem. Landrechte und in den K. Hannoverschen Einrichtungen königlicher katholischer Konsistorien, an welche von Disziplinarerkenntnissen des Generalvikariates die Appellation ging. Anders der die Gesellschaft prinzipiell von sich unterscheidende konstitutionelle Stat, zu dessen Wesen es gehört, ihr und also auch der Kirche in Betreibung ihrer Angelegenheiten selbständige und freie Bewegung zu verstatten, und der sich nur vorbehält, derselben die Grenzen zu ziehen, wo sie mit den statlichen Gesamtinteressen in Konflikt kommt. Als in Deutschland diese konstitutionelle Freiheit der kirchlichen Gesellschaft seit 1848 zu vollem Durchbruch gelangte, ließen ihr die Regierungen, da sie den Territorialismus als nicht durchfürbar erkannt hatten, längere Zeit hindurch auch hinsichtlich der Strafgerichtsbarkeit vollen Raum, behandelten insbesondere den Rekurs ab abusu als nicht mehr praktisch, sodass die Kirche Klerus und Laien gegenüber die Vollgewalt ihrer socialen Strafdisziplin entfalten und dadurch den Klerus um so unbedingter in bischöfliche Hand bringen konnte, als der Stat ihr in dieser Beziehung seine Exekutivgewalt zu Gebote ließ. Erst seit das Vatikanum das Statsgefärliche einer so befestigten socialen Machtentwickelung unter die Augen stellte und demgemäß eine Reihe neuerer kirchenpolitischer Gesetze derselben Schranken zog, hat der Stat auch die kirchliche Strafgerichtsbarkeit innerhalb solcher Grenzen einzuschließen unternommen. So verbietet das preußische Gesetz vom 13. Mai 1873, betr. die Grenzen des Rechtes zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel überhaupt bei Geld- und eventuell Gefängnisstrafe der Gebrauch teils gewisser Strafmittel (Strafen an Leib, Gesundheit, Freiheit, Ehre), teils gewisser Strafgründe (das Strafen weil eine Handlung vorgenommen sei, oder damit nicht eine Handlung vorgenommen werde, die nach statlicher Ordnung vorgenommen werden muss, ferner das Strafen oder Strafdrohen zur Walbeeinflussung), teils gewisser Formen der Zufügung und Bekanntmachung der kirchlichen Strafen (Öffentlichkeit ꝛc.). Ebenso verbietet das preuß. Gesetz, betr. die kirchliche Disziplinargewalt speziell über den Klerus, vom 12. Mai 1873 Leibesstrafen ganz, limitirt die zulässigen Freiheits- und Geldstrafen, fordert einen ordentlichen und schriftlichen Prozeß bei den geistlichen Disziplinarbehörden, von denen es nur inländische zulässt, und organisirt sowol die Statsaufsicht über Prozessverfaren und Strafapplikation derselben, wie den Recursus ab abusu an die Statsbehörden. Änliche Vorschriften sind auch in anderen deutschen Staten getroffen, oder ältere bei Seite gesetzt gewesene Einrichtungen solcher Art sind wider zur Hand genommen worden. Die kirchliche Genossenschaft hat das Recht des States zu diesen Begrenzungen ihrer socialen Freiheit zunächst noch nicht anerkannt, sondern versucht, die betreffenden Gesetze als nichtig zu behandeln. Insofern machen sie ein Moment in dem Streite zwischen modernem State und katholischer Kirche, welcher gegenwärtig im Gange ist, überhaupt aus, und sein Verlauf wird daher auch über die kirchliche Gerichtsbarkeit entscheiden. S. daher den Artikel über Kirche und Stat.

2) Die Strafgerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche.

a) Geschichte derselben. Die evangelische Kirche hatte zwar nicht minder als die vorreformatorische sowol die Pflicht, Ärgernis auszuschließen, wie das Bedürfnis genossenschaftlicher Disziplin der Gemeinden und der in Lehre und Leben zu beaufsichtigenden Geistlichen; allein in Deutschland gingen hieraus zunächst keine ausgestalteten Verfassungseinrichtungen hervor. Denn vermöge der Art der Reformationseinfürung durch die Landesobrigkeiten und auf Grund der Lehre von ihrer Custodia prioris tabulae wurden die evangelischen Kirchen rechtlich als von diesen Obrigkeiten geleitete Landesanstalten organisirt (s. den Art. „Konsistorialverfassung"), und in betreff der aufrechtzuerhaltenden kirchlichen Ordnung trat die genossenschaftliche Tätigkeit hinter der landespolizeilichen zurück (s. den Art. „Gemeinde"), wie denn Luther schon in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation alles Regieren den Obrigkeiten zuwies und die Kirche allein auf Wort- und Sakramentsverwaltung beschränkte. Die vorreformatorischen Bischöfe wurden daher nur in dieser „Seelsorge" durch die evangelischen Pfarrer, im übrigen aber durch landesherrliche Konsistorien und Superintendenten ersetzt, und waren unter Aufsicht und Moderation derselben Kirchenzucht und Bann (s. beide Artikel) allerdings fortgefürt worden, so geschah es doch bloß seelsorgerisch: sie zu Erhaltung genossenschaftlicher Ordnung zu verwenden, erschien den Reformatoren als weltlicher Gebrauch; der große Bann daher schlechthin als weltliche Strafe. In den durch die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jarhunderts begründeten Einrichtungen geht indes Seelsorge und landesherrliche Polizei vielfach ineinander über: so wenn auf unterlassenen Kirchenbesuch polizeiliche Geldstrafe gesetzt, oder wenn dem Pfarrer die Befugnis beigelegt wird, sein Gemeindeglied zu seelsorgerischem Gespräche polizeilich vorzubescheiden, anderseits wenn er verwendet wird, von der Kanzel Verordnungen zu publiziren, und was dergleichen mehr ist. So war auch die konsistoriale Strafgerichtsbarkeit, welche in den früheren Stadien ihrer Ausbildung mehr oder weniger der vorreformatorisch-bischöflichen entsprach, eine ebensoviel statliche wie kirchliche; woraus in der territorialistisch gerichteten Periode sich die Erscheinung entwickelte, dass gelegentlich nicht bloß die disziplinare Bestrafung von Amtsvergehen der Geistlichen, sondern sogar das Erkennen auf die damals nur noch wegen Unzucht vorkommende Kirchenzucht den statlichen Strafgerichten überlassen wurde. Das strafrechtliche Personalforum der Geistlichkeit aber hatte in der evangelischen Kirche niemals die Bedeutung, wie in der vorreformatorischen, weil ihr die Lehre von der persönlich über die Laienschaft erhebenden Wirkung der Ordination (Character spiritualis) und damit die vorreformatorische prinzipielle Basis fehlte. Da der evangelische Geistliche nur durch sein Amt und daher nur für dessen Dauer vom Nichtgeistlichen unterschieden ist, so konnte als seiner Natur nach kirchlich bloß noch der dies Amt betreffende Teil der Strafjurisdiktion von der Kirche in Anspruch genommen werden, und die Auseinandersetzung zwischen Stat und Kirche fand daher, sobald der Stat das ihm Gebürende in die Hand zu nehmen bereit war, kirchlicherseits keinerlei Schwierigkeiten. Die im obigen erwänten Schritte in dieser Richtung, sowol die er hinsichtlich der jurisdictio contentiosa, wie die er gegenüber der katholischen Kirche tat, haben im allgemeinen die Strafgerichtsbarkeit und die evangelische Kirche mit betroffen, sodass im einzelnen darauf zurückzukommen nicht notwendig ist.

Die heutige Lage dieser Verhältnisse ist bedingt durch die Übergangsform der sog. gemischten Kirchenverfassung, in welcher, mit wenigen Ausnahmen, die deutschen evangelischen Kirchen sich gegenwärtig befinden, und in der die Konsistorien und Superintendenten als landesherrliche Kirchenregimentsbehörden fortbestehen, wärend zugleich Lokalgemeinden, Gemeinden der Superintendenturkreise und Konsistorialgemeinden vereinskirchlich organisirt sind, um in einem Maße, welches allenthalben positiv festgestellt, und nicht in allen deutschen Territorien dasselbe ist, an der Kirchenregierung Anteil zu nehmen. Die Gemeindedisziplin ist dabei überwiegend in der Hand der vereinskirchlichen, die Disziplinargerichtsbarkeit über die Geistlichen überwiegend in der Hand der landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden.

Digitized by Google

Was die Gemeindedisziplin betrifft, so ist oben berürt worden, warum sie, soweit sie als im eigentlichen Sinne kirchliche bezeichnet werden kann, in den deutschen Landeskirchen einseitig als pfarramtliche Seelsorge auftrat. Anders war es gewesen, wo ein landesherrliches Kirchenregiment sich nicht hatte entwickeln können und deswegen die Aufrechthaltung der gemeindlichen Ordnung vereinskirchlich von den Gemeinden selbst besorgt worden war (s. d. Art. „Gemeinde"). Sie hatten sich dabei an jenes Schriftwort Ephes. 5 und die änlichen gehalten, und da die einflusreich gewordenen unter den Gemeinden, welche sich in solcher Lage befanden, calvinistische waren, so war es nicht nötig gewesen, die durch den Gemeindevorstand geübte Disziplin von der durch den Pfarrer geübten abzugrenzen, da nach ihrer dogmatischen Voraussetzung auch die nichtlehrenden Presbyter Seelsorge üben, und sonach alles vereinskirchliche Ordnunghalten seelsorgerisch gehandhabt ward. Als in den rheinisch-westfälischen Gebieten die Einrichtung auch in lutherischen Gemeinden angenommen wurde, blieb die Prinzipienfrage zunächst unerörtert, und in der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung vom 5. März 1835 wurde (§ 120) die Ordnung der in der Gemeinde zu übenden Kirchenzucht bis auf Bestimmung der Provinzialsynode ausgesetzt. Es konnte aber nicht fehlen, dass, sobald der Stat mit der Ausbildung einer vereinskirchlichen Gemeinde- und Synodalverfassung Ernst machte, um dem kirchlichen Selbstregimente mindestens diejenigen Momente der inneren Kirchenleitung zu überlassen, zu deren Verwaltung er sich nicht mehr geschickt fand, er ihr insbesondere die Aufrechthaltung ihrer Gemeindedisziplin ausantworten musste; denn gerade um den Punkt, dass darin die bisherige Vermischung von Polizeilichem und Kirchlichem aufhören musste, handelte es sich. Indem dies allseitig empfunden wurde, begann um 1840 und zum teil schon vorher eine lebhafte sowol litterarische, wie legislativ erwägende Beschäftigung mit der Kirchenzuchtsfrage: die preußischen Provinzialsynoden von 1844 berieten sie, und die Beschlüsse der rheinisch-westfälischen wurden von der Regierung genehmigt; die Generalsynode von 1846 berürte sie in ihren Verhandlungen über die presbyterial-synodalen Verfassungsformen vielfach; die zur Eisenacher kirchlichen Konferenz vereinigten Regierungen nahmen sie auf Grund offizieller Denkschriften 1852 in Erwägung, und infolge deren weisen die neueren presbyterial-synodalen Gemeinde- und Kirchenordnungen sämtlich mehr oder minder geförderte Keime und Anknüpfungspunkte für die Selbstdisziplin der Gemeinde auf. S. die Nachweisungen der betr. Gesetze in Richter-Doves Kirchenrecht § 228, Note 4. Aber die Schwierigkeiten der Fortentwickelung dieser Keime werden von denen unterschätzt, welche entweder von der reformirt-dogmatischen Basis der Annahme göttlicher Anordnung von zweierlei Presbytern ausgehen, oder von einer die lutherische Amtstheorie überspannenden Anschauung aus geneigt sind, auch die Aufrechthaltung der Ordnung unter die göttliche Vollmacht des Lehramtes zu begreifen, und dazu in vorreformatorischer und heutig-katholischer Weise den Bann als sociales Exekutivmittel zu misbrauchen. Jene Schwierigkeiten können auch nicht dadurch beseitigt werden, dass man, wie gleichfalls von einigen geschehen ist, versucht, zu derselben das amtlich-seelsorgerische Element der Kirchenzucht überhaupt nicht zu rechnen; denn da auch die von der Gemeinde geübte Ordnungsdisziplin in kirchlichem Sinne dem Fehlenden gegenüber nicht anders als mit der Intention der Besserung geübt werden kann, so unterscheidet sie sich in dieser Beziehung nicht von der Seelsorge. Erst die fernere Ausgestaltung des Gemeindelebens wird hier Hilfe bringen. Die der Gemeindedisziplin nach den angefürten neueren Ordnungen unterliegenden Handlungen sind, außer der Verletzung dieser Ordnungen selbst, hauptsächlich die in Wort oder Tat dokumentirte Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel und ein zum Ärgernis der Gemeinde gereichender unsittlicher Wandel; die disziplinaren Strafmittel sind Entziehung des aktiven und passiven Walrechts in den Gemeinden, Ausschluss vom Patenamte, Ausschluss von den Sakramenten (s. d. Art. „Bann"), Versagung eines feierlichen Begräbnisses, auch die Versagung des Ehrentitels Junggesell und Jungfrau beim Aufgebote, Entziehung des Brautkranzes ꝛc. gehören hierher. Als im Jare 1844 die rheinisch-westfälische Provinzialsynode zur

Widerbelebung der Gemeindedisziplin Beschlüsse faſste, wurden dieſelben durch die Statsregierung dahin beſtätigt, „daſs ſolche Perſonen, die einen laſterhaften und offenbar gottloſen Wandel füren, ſowie ſolche, welche den chriſtlichen Glauben in beſtimmten ſchriftlichen oder mündlichen Erklärungen oder in öffentlichen Handlungen ausdrücklich verwerfen oder verſpotten, nachdem alle ſeelſorgeriſchen Bemühungen vergeblich geweſen ſind, vom Presbyterium durch den Pfarrer vom Abendmal und von Patenſtellen ausgeſchloſſen werden ſollen, wobei ihnen jedoch der Rekurs an die Kreisſynode oder deren Moderamen offen bleibt“ (ſ. Verhandlungen der vierten rheiniſchen Synode S. 77 ff., Kabinetsordre vom 21. Juni 1844, Verhandlungen der vierten weſtfäliſchen Synode, Beſchluſs 205—207, Kabinetsordre vom 20. Auguſt 1847). Die einzelnen hierunter zu ſubſumirenden Handlungen können höchſt mannigfaltig ſein. So iſt z. B. auf Grund des Beſchluſſes der rheiniſchen Synode vom 18. und 19. Oktober 1853 vom Konſiſtorium zu Koblenz unterm 15. Dezember 1854 die Disziplin gegen Mitglieder der Gemeinde angeordnet, welche in einer gemiſchten Ehe leben und den Verpflichtungen gegen die Kirche untreu werden, indem ſie förmliche Verſprechen abgeben, daſs alle ihre Kinder der römiſchen Kirche angehören ſollen u. ſ. w. Vgl. auch die Mitteilungen über Aufnahme und Wirkſamkeit der evangel. Gemeinde-Kirchenräte in der Provinz Preußen, Königsberg 1853, S. 27, und v. Moſers Kirchenblatt 1853, S. 644 f.; Mitteilungen u. ſ. w. wärend des zweiten Jares ꝛc. 1855, S. 45 f. Die für Verletzung der kirchlichen Ordnung geeignetſte Strafe iſt die Entziehung des aktiven und paſſiven kirchlichen Walrechtes. Auch Geldſtrafen zu woltätigen Zwecken können hier vorkommen. Vgl. im übrigen den Art. „Kirchenzucht“. Die Berufungsinſtanz für diejenigen, welche ſich durch dergleichen Maßregeln des Gemeindekirchenrates beſchwert achten, iſt regelmäßig zunächſt die Kreisſynode, erſt in zweiter Inſtanz treten unter Umſtänden auch die landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden ein. Über pfarramtliche Zurückweiſung vom Abendmal beſtimmt die Kirchengemeinde und Synodalordnung für die Provinzen Preußen, Brandenburg, Pommern, Poſen, Schleſien und Sachſen vom 10. Sept. 1873 § 14: „Der Pfarrer bleibt in ſeinen geiſtlichen Amtstätigkeiten der Lehre, Seelſorge, Verwaltung der Sakramente und in ſeinen übrigen Miniſterialhandlungen von dem Gemeindekirchenrate unabhängig. Er iſt jedoch verpflichtet, die Fälle, wo er ein Gemeindeglied von der Teilnahme an einer von ihm zu vollziehenden Amtshandlung, insbeſondere vom heil. Abendmale, zurückzuweiſen für notwendig hält, unter ſchonender einſtweiliger Zurückhaltung des Betreffenden, dem Gemeindekirchenrate vorzulegen. Stimmt dieſer zu, ſo iſt die Zurückweiſung auszuſprechen, gegen welche dem Betroffenen der Rekurs an die Kreisſynode offen bleibt. Erklärt ſich der Gemeindekirchenrat gegen die Zurückweiſung, ſo wird dieſer Beſchluſs zwar ſofort wirkſam, aber der Geiſtliche iſt befugt, wenn er ſich bei demſelben nicht beruhigen will, die Sache zur Entſcheidung an die Kreisſynode“ — nach der ſchleswig-holſteiniſchen Gemeindeordnung von 1869 § 41 an die Kirchenviſitatoren oder das Konſiſtorium — „zu bringen“.

An der disziplinaren Aufſicht und Gerichtsbarkeit über Lehre und Leben der Geiſtlichen, welche ehedem allein den Superintendenten und Konſiſtorien zuſtand, haben ſeit Einfürung der gemiſchten Kirchenverfaſſung vielfach auch die Gemeindevertretungen Anteil erlangt. Zwar die lokalen haben dem Pfarrer gegenüber nur das Recht der Vermanung und der Anzeige beim Superintendenten (§ 14 a. a. O.), welches ihnen grundſätzlich gebürt; aber neben dem Superintendenten werden Vorſtände oder Ausſchüſſe der Kreisſynode, neben den Konſiſtorien Vorſtände oder Ausſchüſſe der Provinzialſynode, neben dem preuß. Oberkirchenrate wird der Vorſtand der Generalſynode tätig (ſ. die Nachweiſungen bei Mejer, Lehrb. des Kirchenrechtes S. 243, Not. 4 und die preußiſche K.-Gemeinde- und Synodalordnung v. 1873 § 68, Generalſynodalordnung v. 20. Jan. 1876 § 36), in den beiden oberen Inſtanzen, insbeſondere da, wo es das Disziplinarurteil über einen Geiſtlichen wegen Irrlehre gilt. Konſiſtorium und Synodalausſchuſs treten in ſolchem Falle zu einer kollegialen Spruch-Behörde zuſammen. — Die Amtsvergehen, derentwegen auf Disziplinarſtrafe gegen Geiſtliche erkannt wird, ſind ent-

weder Irrlehren (Ketzerei, Apostasie), oder Verletzungen des kirchlichen Decorums, d. h. derjenigen besonderen einen tadelfreien Wandel betreffenden Pflichten, welche der Geistliche übernimmt, weil durch ihre Erfüllung die Wirksamkeit seines Amtes bedingt ist. Begeht er gemeine Verbrechen, so gehen die statliche Andung und die kirchliche Disziplinirung nebeneinander her; es ist ein Rest von Territorialismus, wenn in solchen Fällen die kirchlich-disziplinaren Konsequenzen, von den statlichen Behörden mit wargenommen werden. Simonie fällt unter die Klasse der das Decorum verletzenden Handlungen. Ein Amtsvergehen des Schisma gibt es in der evangelischen Kirche nicht. Wenn ein Geistlicher sich weigert, die kirchlichen Behörden anzuerkennen, oder die kirchlichen Ordnungen einzuhalten, so ist auch das, soweit es nicht die Bedingungen seiner Anstellung alterirt und demgemäß seine Entlassung zur Folge haben muss, eine gegen seine geistlichen Amtspflichten gehende sittliche Verfehlung und muss als solche disziplinarisch behandelt werden. — Die Strafmittel der geistlichen Amtsdisziplin sind: Translokation, Strafversetzung, insbesondere auf eine schlechtere Stelle (Pönitenzpfarrei) (s. preuß. Landrecht Th. II, Tit. XI, § 531; in Sachsen auf Antrag der Landstände durch Resolution vom 30. September 1763 abgeschafft). Über die Suspension vom Amte oder den Einkünften gelten änliche Bestimmungen, wie in der römisch-katholischen Kirche (s. oben). Unfreiwillige Emeritirung oder Pensionirung tritt bisweilen an die Stelle der Strafversetzung (preußische Kabinetsordre v. 27. April 1831. Erlass des evangel. Oberkirchenrats vom 27. November 1854 in v. Mosers allg. Kirchenblatt 1855, S. 1 ff.), (m. s. auch d. Art. „Emeritenanstalten" B. IV, S. 197). Dienstentlassung (Dimission) mit Pensionirung ist eine mildere Form der Amtsentsetzung (Remotion), welche änlich wie die Degradation durch bloßes Erkenntnis, oder zugleich als degradatio realis unter gewissen Solennitäten vollzogen wird (m. s. ein Beispiel in Hitzig, Zeitschrift für die preußische Criminalrechtspflege 1830, Heft XXIX, Nr. 15, S. 12 ff.). Auch mannigfache Ordnungsstrafen sind hergebracht. Die Wirkung jeder Entfernung vom Amte ist die Unfähigkeit zu irgend einer Funktion kirchlicher Art, da, wie schon erwänt wurde, die evangelische Kirche den character indelebilis nicht kennt und der bisherige Geistliche wider in den Laienstand zurücktritt, sobald ihm das Amt entzogen ist. — Das Verfaren hat partikularrechtliche Regeln: im allgemeinen ist es dem summarischen Strafprozess änlich.

Mejer (Jacobson †).

Gerichtshof, geistl., s. Audientia episcopalis.

Gerichtsverfaren, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Gerlach, Otto, von. Anfangs Lic. der Theologie an der Universität zu Berlin, an der er später zum Doktor der Theol. und zum Prof. honorarius ernannt wurde, Pastor an St. Elisabeth, dann Hofprediger am Dom zu Berlin und Konsistorialrat, durch sein auf tüchtigen Studien beruhendes, von D. Schmieder vollendetes praktisches Bibelwerk weithin bekannt geworden, ist am 12. April 1801 zu Berlin geboren, wo sein Vater Präsident der kurmärkischen Kriegs- und Domänenkammer war. Seine gleichfalls bedeutenden Brüder waren Ludwig, als Appellationsger.-Präs. verstorben, und Leopold, General-Adjudant Friedr. Wilh. des IV. Den letzteren liebe er, pflegte der König zu sagen, den Hofprediger achte, den Präsidenten fürchte er. Durch die rel. Bewegung in den Freiheitskriegen tief berürt, durch einen Pädagogen wie Spilleke „für das Vernehmen göttlicher Stimmen geweckt", durch das Reformationsjubiläum 1817 auf die Schriften der Reformatoren gefürt, kam G. gleichwol nur auf einem Umweg zu der Entscheidung für die Theologie. Vornehmer Umgang, lockende Aussichten im Statsdienst, mehr noch der Wunsch im Sinne der Hallerschen Restaurationsideeen dem grassirenden revolutionären Geiste entgegenzuwirken, brachte ihn anfangs zum jur. Studium nach Heidelberg, Göttingen, Herbst 1820 wider nach Berlin. Schon in Göttingen kam er in ernste Seelenkämpfe, „seines Berufes zur Seligkeit gewiss geworden, wie er selbst schreibt, fülte er sich auch aufs neue zur Theologie berufen", eine Wal, für die ihn der Herd frommer Freundschaften in Berlin nur

noch tiefer erwärmen konnte. 1825 siedelte er sich im Wittenberger Prediger-Seminar für ein Jar an. Die anfangs in Berlin ergriffene akademische Laufban, die ihm Gelegenheit zu Vorlesungen über Kirchenrecht, Geschichte der Theokratie und Auslegung biblischer Schriften bot, genügte auf die Länge seinem überwiegend praktischen Sinne nicht. Den Spuren eines Zinzendorfs, dieses großen Menschenfischers mit seiner zündenden Heilandsglut, seiner organisirenden Genialität zog es ihn nach. Als 1834 das Pastorat an einer von dem Könige Friedrich Wilhelm III. errichteten kleinen Vorstadtskirche, an St. Elisabeth, sich öffnete, bewarb sich G. um diese wenig glänzende, desto mühevollere Stellung und ward mit einer Antrittspredigt über 2 Kor. 5, 19—21 eingefürt. Wie sein Feuereifer und sein praktisches Geschick sich schon bei der Stiftung der Berliner Gesellschaft „zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden" 1824 und vier Jare später bei der Einrichtung eines Missions-Seminars bewärt hatte, so wuchs ihm nun bei der eigenen Gemeinde mit der wargenommenen Not die Kraft der erfinderischen Liebe und Seelsorge. Die innere Mission in Familie und Kirche, Hausbesuch und Hausandachten bei den Gemeindegliedern, Bücherverteilung, ein Frauenverein, eine Beschäftigungsanstalt für brotlose Weber und Frauen, ein Handwerkerverein, eine Spargesellschaft, ein Schulbesuchsverein zur gütlichen Einwirkung auf säumige Schulpflichtige, Kindergottesdienste, Nachhilfe für zurückgebliebene Konfirmanden, liturgische Festandachten, Privatbeichten, (stundenlang saß er mitunter in der Sakristei, dankbar, wenn wenigstens einige trostbedürftige Seelen sich vor ihm ausschütteten), ein Konvikt für Kandidaten — dies alles von dem „Berliner Wesley", wie Tholuck ihn nennt, ein ebenso anregungs- wie beschämungsreicher pfarramtlicher Spiegel! Am Dom hat er leider nur zwei Jare, darunter das Sturmjar 1848, wirken können.

Mit der Übersetzung einer Predigt Wesleys „wache auf, der du schläfst, dass dich Christus erleuchte", trat er zuerst litterarisch auf. Baxters Evangelischer Geistlicher, dieses „Blitzbuch für schläfrige Prediger", und die „Ruhe der Heiligen", ferner Zinzendorfs Jeremias, redeten, von ihm eingefürt, wie neu erstandene Lehrer zur Zeit, lag doch die Bildung und Förderung des christlichen Standes unausgesetzt in dem Vordergrund seiner Wünsche und Bestrebungen. Dahin ging das errichtete Kandidatenkonvikt, die Teilnahme an Pastoralkonferenzen, die Stiftung einer Pastoral-Hilfsgesellschaft. War andererseits von seinen juristischen Studien her Kirchenverfassung für ihn ein Gegenstand hohen Interesses, sorgfältigen Studiums, wie ein Aufsatz über „die Bearbeitungen des Kirchenrechtes in der evangel. Kirche" (Tholuck, Litterar. Anzeiger 1832) und nach dem 1829 durch Julius Müller gegebenen Vorgang eine einschneidende Schrift über „Ehescheidungen", Erl. 1839 beweist, der er die tatsächliche Weigerung schriftwidrig Geschiedene zu trauen zum Anstoß der Behörden folgen ließ, so sprach er es doch widerholt aus: „wie man den Bau einer Stadt nicht mit Zuchthäusern anfängt, so sind noch ganz andere Dinge zu Herzen zu nehmen, ehe man an Kirchenverfassung und Disziplin denkt". Vermehrung der Heilsmittel und Kanäle, wodurch man erst die Kirche in die Leute bringt, das war die große Frage seines Lebens. Von einer Reise nach England, die er mit anderen Geistlichen und einem Oberbaurat auf Befehl Friedrich Wilh. des IV. zur Erkundigung der kirchlichen Unternehmungen, namentlich der aggressiven Seelsorge und vermehrter Kirchenbauten unternahm, kehrte er auch befruchtet zurück. Es erschien sein „amtlicher Bericht über die Einrichtung vieler neuer Kirchen und Pfarrsysteme in England mit Rücksicht auf unsere kirchlichen Zustände", sodann der „amtliche Bericht über den Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen" 1842 — eine Schrift, welche bei aller Bewunderung für die kirchliche Macht und Wirksamkeit Englands doch auch die Doppelgefar des dortigen kirchlichen Parteiwesens und insonderheit des puseyitischen Sauerteiges klar erkennt —, endlich „die kirchliche Armenpflege, nach Chalmers 1847".

Auf dem homiletischen Gebiete lag seine Stärke nicht, seine Predigten waren bisweilen allzu lehrhaft, auch nicht ganz frei von gesetzlicher Schärfe. Das liebevolle und liebenswürdige seines Wesens kam seiner seelsorgerischen Gabe unver-

Digitized by Google

gleichlich zu statten. Dem engen Gewissen einte sich ein weites Herz. Auch kirchlich wol geschichtlich bestimmt, war er doch keineswegs einseitig befangen. Von den Zierden des Jansenismus wie von denen des Puritanismus konnte man ihn mit gleicher Liebe sprechen hören. Sein „Bibelwerk" mit Einleitungen und Anmerkungen, das ursprünglich nur auf eine erneuerte Ausgabe der Hirschberger Bibel angelegt war, darf trotz des bisweilen erhobenen Vorwurfes der Trockenheit noch für viele Jarzehnte eines dankbaren Leserkreises aus Geistlichen und Laien gewiss sein.

Am 24. Okt. 1849, 49 Jar alt, nachdem er am 20. Trin. noch voll Inbrunst über das hochzeitliche Kleid gepredigt hatte, wurde er abgerufen. Voluit, quiescit.

Quellen: Chronik der St. Elisabeth-Gemeinde zu Berlin. Daraus die Evang. K.-Ztg. 1849, 101, 102; Schmieder, Forts. des Bibelwerkes, 4. Bd., 1. Abth.; Seegemund, Vorrede zu den Predigten von O. v. G. 1850.

Rud. Kögel.

Germanus, St., v. Auxerre, ein in Frankreich weit verehrter Heiliger. Geboren um 380 zu Auxerre in guter Familie, empfing er eine tüchtige Ausbildung, strebte aufwärts nach Ansehen und Würden, heiratete und schien an dem weltlichen Leben Gefallen zu finden. Dennoch ward er nach dem Tode des Bischofs Amator, der selbst ihn als seinen Nachfolger bezeichnet haben soll, 418 (?) vom Volke stürmisch zum Bischof begehrt. Er folgte dem Rufe und stürzte sich nun in die strengste Askese, uxor in sororem mutatur ex conjuge. Der Ruf des neuen Bischofs, von dem man bald auch Wunder rühmen zu dürfen glaubte, verbreitete sich schnell in ganz Gallien. Als um 429 die Orthodoxen in England bei einer gallischen Synode (vielleicht zu Troyes) um Hilfe gegen die Pelagianer baten, ward Germanus mit Lupus von Troyes abgesandt, der nicht nur die Ketzer besiegte, sondern auch durch einen von ihm angegebenen Hinterhalt ein Sachsenheer zurückschlug. Sein Erfolg war so überraschend, dass man ihn nach einiger Zeit noch einmal rief. In Gallien war er ein begehrter, weil durchdringender Fürsprecher der Bedrückten. Als solcher vertrat er auch die aufständischen Armoriker, gegen welche Aetius Barbarenvölker geschickt hatte. Um ihnen volle Verzeihung zu erwirken, reiste er an den Hof von Ravenna, wo ihn die Kaiserin Placidia und ihr Son Valentinian ehrenvoll empfingen. Hier starb er nach siebentägiger Krankheit am 31. Juli 448. Die Leiche ward nach Auxerre gebracht.

Quellen: Eine vita von einem etwas jüngeren Zeitgenossen, Acta SS. zum 31. Juli, in ziemlich schwülstigem Legendenstil geschrieben, aber nicht one geschichtliche Züge. **G. Plitt.**

Germanus, St., v. Paris, geb. um 496 bei Autun in Hochburgund, der Son angesehener Eltern, ward um 540 Abt des Stiftes St. Symphorian zu Autun, wo er streng asketisch nach der Regel des Basilius lebte. Unter Childebert I. um 550 ward er Bischof von Paris. Es gelang ihm, in dieser schlimmsten Zeit der Merovingerherrschaft durch seine tüchtige Persönlichkeit Einfluss zu gewinnen und sich zu erhalten. Das Volk bewunderte sein strenges Leben, seine Mildtätigkeit gegen die Armen, es rühmte seine Prophetengabe. Die Großen achteten seine Entschiedenheit und Furchtlosigkeit, mit der er z. B. den König Charibert I. wegen Bulschaft mit zwei Schwestern bannte. Doch vereitelten sie seine ernstlichsten Bemühungen, Frieden unter ihnen zu stiften. Er starb am 28. Mai 576 und ward begraben in der von Childebert I. erbauten, 559 von ihm selbst geweihten Kirche des h. Vincentius, die später nach ihm St. Germain des Pres genannt ist.

Quellen: Vita Germani von seinem Zeitgenossen Fortunatus Venantius, schon von Gregor v. Tours V, § 8 erwänt, in den Acta SS. z. 28. Mai. Über Fortunatus s. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 1 § 7; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Literatur I, 494—516. Ein geschichtliches Bild gewinnt man aus diesem zu erbaulichem Zwecke geschriebenen Wunderkatalog nicht. Etwas mehr bietet Gregor von Tours, BB. 4 u. 5. **G. Plitt.**

Gernler, Lukas, hauptſächlich bekannt durch ſeine Teilnahme an der Abfaſſung und Geltendmachung der Helvetiſchen Konſensformel (ſ. d. Art.), geboren zu Baſel 1625; ſein Vater war Hauptpfarrer zu St. Peter. Nachdem er bereits im 20. Jare ſeine theologiſchen Studien vollendet und Kandidat geworden, machte er, nach der guten Gewonheit jener Zeit, Reiſen, um andere Kirchen und die hervorragenden Männer derſelben aus eigener Anſchauung und durch perſönliche Bekanntſchaft kennen zu lernen. Er beſuchte Genf und verweilte daſelbſt einige Zeit, darauf begab er ſich nach Paris, Holland, Deutſchland; er knüpfte allenthalben Verbindungen mit den bedeutenden Theologen an, und blieb mit ihnen in Verkehr, wovon ſeine im Basler Kirchenarchiv aufbewarte Korreſpondenz deutliche Zeugniſſe gibt. Nach Baſel zurückgekehrt, wurde er 1649 Gemeinhelfer (diaconus communis, Helfer für alle Kirchen der Stadt), darauf Oberſthelfer archidiaconus, d. h. zweiter Pfarrer am Münſter 1653, ſchon 1656 Antistes und erſter Pfarrer am Münſter; in demſelben Jare erhielt er die theologiſche Doktorwürde ſowie die Profeſſur der loci communes und der controversiae theologicae, welche er 1665 mit der Profeſſur des A. T. vertauſchte. Wie ſehr ihn ſchon damals das Dogma beſchäftigte, an deſſen Verteidigung ſein Andenken ſich knüpft, geht hervor aus dem Thema ſeiner Rede bei der Ernennung zum Dr. theol.: an et quatenus electi de sua electione et salute hoc in seculo possint ac debeant esse persuasi. Schon deswegen konnte er auch keinen Sinn haben für die Unionsverſuche des Duräus (ſ. d. Art.), der hauptſächlich auf Antrieb Gernlers, bei ſeinem erneuten Beſuche in der Schweiz 1662, und insbeſondere in Baſel 1666 abgewieſen wurde. Wie ſchroff Gernler ſeinen dogmatiſchen Standpunkt behauptete, das bekundet der Syllabus controversiarum, von Gernler, Buxtorf, dem Gegner des Capellus (ſ. d. Art. „Buxtorf" Bd. II, S. 000) und Rud. Wettſtein gemeinſchaftlich verfaſst, welcher syllabus in 588 Theſen den ſtreng reformirten Lehrbegriff mit Beiziehung ſubtiler Definitionen und Diſtinktionen formulirte, und zunächſt bei den wöchentlichen Diſputationen der Studirenden gebraucht werden ſollte; dieſer syllabus erlangte freilich bald ein gewiſſes Anſehen, ſo daſs manche nur diejenigen als rechte Orthodoxen gelten ließen, die ſich dazu bekannten; aber ſelbſtverſtändlich erhielt er nie ſymboliſches Anſehen. Er war übrigens nur das Vorſpiel zu der berüchtigten helv. Konſensformel. Als Theologe ſchrieb Gernler noch disputationes in confessionem helveticam und verſchiedene andere Diſſertationen. Dieſer mit dem Harniſch ſcholaſtiſcher Orthodoxie angetane Mann hatte ein Herz für die Bedürfniſſe der Kirche und praktiſchen Sinn. Er war es, der die Gründung des Waiſenhauſes durch ſeine Verwendung bei der Obrigkeit herbeifürte, der für paſſende Erweiterung des Gottesdienſtes ſorgte, der das Gymnaſium mit einer neuen Klaſſe verſah u. a. dgl. Er ſtarb 1675. Vgl. über ihn die Athenae Rauricae (von Prof. Herzog) Baſel 1778, S. 48—50; Hagenbach, Geſchichte der Baslerkonfeſſion, Baſel 1827, S. 167 ff.

Herzog.

Gerach, ſ. Gerhoch.

Gerrener, (*Γερρηνοί*) werden 2 Makk. 13, 24, als in einer Ptolemais entgegengeſetzten Lage aufgefürt, und doch ſo in Beziehung dazu geſetzt, daſs man ſich wol darunter auch keine zu entfernte Bevölkerung denken darf. Hiezu paſst die Lage von *Γέρρα* in Arabia felix am perſiſchen Meerbuſen, obwol ihre Einwoner, die *Γερραῖοι* (Ptol. 6, 7. 16. Strabo 16, 766. Agatharch. bei Phot. cod. 250. Plin. 6, 32; 31, 39), ſtarken Zwiſchenhandel trieben (Diod. Sic. 3, 42. Strabo 16. 766 ſagt, die Stadt ſei von babyloniſchen Flüchtlingen — גֵּרִים = Fremdling, Flüchtling — erbaut worden), ebenſo die von einem *Γέρρα*, das Ptol. (5, 15. 26) in Batanäa nachweiſt, doch lange nicht ſo gut, wie die Lage des von Grotius und Winer dafür erkannten *τὰ Γέρρα* (Strabo 16. 760) zwiſchen Peluſium und Rhinocolura, wie denn auch ein *Γέρρον ὄρος* daſelbſt von Ptol. (4, 5, 11) angefürt wird.

Pſ. **Preſſel.**

Gerſon, Joh. Charlier, genannt Gerſon nach ſeinem Geburtsorte, einem Weiler in der Diözeſe von Rheims (Departement der Ardennen), wurde geboren

den 14. Dezember 1363, das älteſte von 12 Kindern. Er wurde zum Prieſterſtande beſtimmt und kam 1377 nach Paris in das Kollegium von Navarra. Nachdem er 1381 Licentiat der Künſte geworden, begann er das Jar darauf das Studium der Theologie, das er unter Peter d'Ailli und Gilles Deschamps (Aegidius Campensis) wärend zehn Jaren betrieb. Bereits 1378 war das Schisma ausgebrochen; die allgemeine Aufregung ergriff auch den jungen Kleriker. Schon in ſeinem 19. Jar, kaum in die Theologie eingetreten, ſoll er eine Rede gehalten haben über die geiſtliche Gerichtsbarkeit, um zu beweiſen, daſs derjenige, der dieſe auszuüben hat, zur Niederlegung ſeines Amtes genötigt werden ſoll, ſobald er es zum Schaden ſeiner Untergebenen verwaltet. (De jurisdictione spirituali; 1382? B. II, Th. II, S. 261; Ausg. von Dupin). 1383 und 1384 war Gerſon Prokurator der galliſchen Nation auf der Univerſität. Kenntniſſe und Talent hatten ihm ſchon ſo viel Anſehen erworben, daſs er 1387, obgleich erſt Baccalaureus der Theologie, der Geſandtſchaft beigegeben wurde, welche die Univerſität nach Avignon ſchickte, um von Clemens VII. ein Urteil gegen Johann von Montſon zu erwirken, der, weil er die unbefleckte Empfängnis verworfen, von den Pariſer Doktoren verdammt worden war und an den Papſt appellirt hatte. Was Gerſon am päpſtlichen Hofe ſah, verſtärkte den tiefen Eindruck, den ſchon längſt die Verwirrung der Kirche und überhaupt das in Frankreich herrſchende Elend auf ihn gemacht; er ſprach ſich klagend darüber aus in ſeinen nach ſeiner Rückkehr nach Paris vor der Univerſität gehaltenen Reden. 1392 wurde er Doktor der Theologie und, da d'Ailli ſeine Entlaſſung genommen, Kanzler der Univerſität und Kirche. Bald darauf erhielt er, durch die Gunſt des Herzogs von Burgund, das Dekanat von Brügge in Flandern.

Seine hohe Stellung in Paris benutzte Gerſon gleich anfangs, um die Sitten und die Studien zu reformiren, ſo viel es damals tunlich war. Unter d'Aillis Einfluſs war er der Scholaſtik abgeneigt und zur Myſtik, wie die Viktoriner ſie gelehrt hatten, hingefürt worden. Schon in einer als Baccalaureus gehaltenen Rede (1388, Bd. III, S. 1029), hatte er von der Notwendigkeit geſprochen, das ſubtile und unhaltbare Spinnengewebe der ſcholaſtiſchen Weisheit wegzuſchaffen, da die Wiſſenſchaft ſtarker Gründe und klarer Warheit bedürfe. Zwölf Jare ſpäter, nachdem er den Notſtand der Kirche genauer kennen gelernt, richtete er an d'Ailli ein Sendſchreiben de reformatione theologiae (1. April 1400, Bd. I, Th. I, S. 120), mit Vorſchlägen über die Verbeſſerung des theologiſchen Studiums: es werde nicht anders in der Kirche, ſo lange in den Schulen nur unnütze Fragen ſtatt der Bibel und der Kirchenväter behandelt werden, und ſo lange keine ſtrengere Aufſicht geübt werde über die Studirenden, die großenteils durch das Leſen der damaligen ebenſo unmoraliſchen als unpoetiſchen Romane ihre Sitten verdarben (ſ. auch ſeinen Tractatus contra romantium de rosa, Mai 1402, Bd. III, S. 297). An die Schüler des Kollegiums von Navarra ſandte er um dieſelbe Zeit zwei Epiſteln über die beſte Art Theologie zu ſtudiren, über die Wal der Schriftſteller, denen man folgen ſolle, über die Nutzloſigkeit des ſcholaſtiſchen Disputirens (Bd. I, Th. I, S. 106). Im Jar 1402 hielt er mehrere Vorleſungen gegen die vana curiositas in negotio fidei (ebendaſ., S. 86), die, eine Frucht des Hochmuts, die ware Buße und die ware Liebe hindere, ſich mit eitlen, ſpitzfindigen Problemen beſchäftige, neue Ausdrücke erfinde, um die Geheimniſſe Gottes aufzuklären, und Dialektik und Ontologie mit der reinen Theologie vermiſche. Gerſon gehörte zwar auch noch dem Mittelalter an, er iſt reich an Diſtinktionen und ſonderbaren, zumal kaſuiſtiſchen Fragen, er vermochte es nicht, ſich von dem Hergebrachten völlig loszureißen, er ſuchte aber mit Ernſt, und nicht immer one Erfolg, es zu verbeſſern. Obgleich dem Nominalismus den Vorzug gebend, und Johann Hus nicht bloß weil er Ketzer, ſondern auch weil er Realiſt war, verdammend, ſcheint er doch nicht immer verkannt zu haben, daſs auch im Realismus ein Grund von Warheit ſich finde. Statt der unfruchtbaren Streitigkeiten zwiſchen den abſoluten Anhängern des einen und des andern Syſtems, wollte er, man ſolle eine Philoſophie lehren, die ſich nicht mit bloßen Worten begnüge, ſondern ſich dieſer nur bediene, inſofern ſie die notwendigen

Formen der allgemeinen Begriffe ſind; er gehörte eher zu denen, welche die Universalia in re behaupteten, als zu denen, welche ſie post rem ſetzten. In mehreren über dieſe Gegenſtände geſchriebenen kleinen Traktaten ſucht er zu vermitteln zwiſchen den Terminiſten oder den Logikern, wie er die Nominaliſten nennt, und den Formaliſten oder Metaphyſikern, den Realiſten. Aber mehr noch als durch dieſe Vermittelung in der Logik und der Ontologie, ſuchte Gerſon die Theologie zu reformiren, indem er an die Stelle der trockenen Schulgelehrſamkeit den Myſticismus zu ſetzen ſtrebte. Dem frühen Zuge ſeines Herzens folgend, hatte er ſich ganz dieſer Theologie ergeben; nur war ſie bei ihm weſentlich verſchieden von der der deutſchen Meiſter des vierzehnten Jarhunderts. Er ſuchte ſich weder durch künes Aufſteigen der Intelligenz mit dem abſoluten Geiſte zu identifiziren, noch ſchwelgte er in ſchwärmeriſchen Gefülen oder phantaſtiſchen Bildern. Auch in ſeiner Myſtik behielt er den vermittelnden Standpunkt bei, den ich ſoeben bezeichnet. An Hugo und Richard von St. Viktor, teilweiſe auch an Bonaventura ſich anſchließend, lehrte er ein Syſtem, das die Grenze zwiſchen dem ungeſchaffenen und geſchaffenen Geiſte feſthielt und die dem letzteren verliehenen Kräfte nicht zu überſteigen wagte. Er richtete den Verſtand auf die inneren Zuſtände und Erfarungen, um mittelſt ſeiner Regeln dieſelben zu einer wiſſenſchaftlichen Theorie zu geſtalten, durch ein Verfaren, das, wie er ſich ausdrückte, dem bei der Naturbeobachtung befolgten änlich ſein muſs. Eine Unterſuchung der Seelenkräfte geht daher dem eigentlichen myſtiſchen Syſteme voran, ſo daſs dieſes nicht mit Unrecht ein pſychologiſches genannt worden iſt, im Gegenſatze zu der deutſchen Myſtik, welche die Notwendigkeit dieſer Unterſuchung nie ſcheint anerkannt zu haben. Freilich muſste Gerſons Vorhaben, aus dem Myſticismus eine Art Wiſſenſchaft der inneren Erfarung zu machen, an der Unmöglichkeit ſcheitern, die regelloſen Erſcheinungen des kontemplativen Lebens in logiſche Kategorieen zu faſſen; trotz ſeiner oft widerholten Erklärungen gegen die ſcholaſt. Terminologie macht er einen häufigen Gebrauch derſelben und gibt überhaupt ſeiner Myſtik eine Geſtalt, die der Unmittelbarkeit der myſtiſchen Zuſtände wenig angemeſſen iſt. Ihm zufolge ſollte aber eben die Scholaſtik die Form der Myſtik ſein; ſein ganzes Beſtreben ging darauf aus, wie er ſagte, „concordare theologiam mysticam cum nostra scolastica“. Sein Syſtem nun, das er in einem längeren Werke durchgefürt hat, beſteht aus zwei Teilen; der erſte de mystica theologia speculativa betitelt, handelt nicht, wie man es vielleicht erwartete, von Spekulation im höhern Sinn, ſondern großenteils von Pſychologie, von den Fähigkeiten des Geiſtes in ihrem Verhältniſſe mit den myſtiſchen Zuſtänden; in dem zweiten Teil, de mystica theologia practica, werden die Mittel angegeben, um zur Kontemplation ſich zu erheben. An die Spitze ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen ſtellt Gerſon den richtigen, damals nominaliſtiſchen Satz, die Fähigkeiten der Seele ſeien nur verſchiedene Benennungen einer und derſelben Subſtanz; ſie ſeien verſchieden, non re sed nomine, d. h. es ſind Tätigkeiten, Äußerungen des nämlichen Subjekts. Sie laſſen ſich auf zwei urſprüngliche zurückfüren, die vis cognitiva und die vis affectiva; letztere iſt der mit der Empfindung verbundene Wille. Jede dieſer zwei Kräfte zerſpaltet ſich in drei untergeordnete: die vis cognitiva iſt 1) intelligentia simplex, welche von Gott unmittelbar ein gewiſſes, natürliches Licht empfängt, und durch Intuition die urſprünglichen Prinzipien als war erkennt; 2) ratio, der Verſtand in unſerm heutigen Sinn; 3) vis cognitiva sensualis, die Sinnenerkenntnis, welche äußerer und innerer Organe bedarf; zu letzteren gehören die Phantaſie und das Gedächtnis. Die vis affectiva, die ſtets die andere Hauptkraft begleitet, iſt 1) syneresis, ein natürlicher, unmittelbar von Gott kommender Trieb zum Guten; 2) appetitus rationalis, durch die Vorſtellungen des Verſtandes erregt, und ſich äußernd als Wille, als Freiheit, als Begierde, als Leidenſchaft; 3) appetitus sensualis, durch die ſinnlichen Vorſtellungen erregt. Urſprünglich waren alle dieſe Kräfte in ungetrübter Harmonie nur auf das Gute, auf Gott gerichtet; durch die Sünde wurde aber dieſer Einklang zerſtört; es iſt nun Zweck der myſtiſchen Theologie, denſelben widerherzuſtellen; um dies zu könkönnen, muſs ſie zuerſt die Kräfte des Geiſtes kennen und wiſſen wie ſie wirken.

Digitized by Google

Nach dem Vorgange Richards von St. Viktor (de contemplatione), unterſcheidet Gerſon in der Wirkſamkeit beider Hauptkräfte drei Stufen: in der vis cognitiva, 1) die cogitatio, unwillkürliche Richtung der Seele auf ſinnliche Gegenſtände, 2) die meditatio, abſichtliches Bemühen, die Warheit zu erforſchen, 3) die contemplatio, der freie Hinblick auf geiſtige, beſonders auf die göttlichen Dinge; in der vis affectiva, 1) die Begierde, libido, 2) die Frömmigkeit, devotio, 3) die nach oben ſtrebende Liebe, dilectio ecstatica und anagogica, unzertrennlich mit der contemplatio verbunden; beide werden nur durch die Reflexion, im Intereſſe der Theorie, getrennt. In dieſer von der Liebe nicht zu ſcheidenden Beſchaulichkeit beſteht die ware, myſtiſche Theologie, welche weſentlich eine Theologie der Liebe iſt; Gerſon bezeichnet ſie als theologia affectiva, im Gegenſatz zur theologia speculativa, wie er zuweilen die Scholaſtik nennt. Die Liebe beſteht nur in einer „experimentalis Dei perceptio“, von der aber Gerſon alles Sinnliche und Bildliche ſorgfältig entfernt wiſſen will. In der Beſchreibung dieſer Liebe folgt er dem Areopagiten: durch die Liebe wird das ewige Wort in der Seele geboren und die Vereinigung mit Gott bewirkt. Obgleich er über dieſe Vereinigung manches Überſchwengliche zu ſagen weiß, ſo geht er doch nicht bis zur Verſchmelzung, zur Identifizirung über; nur der Wille vereint ſich durch die Liebe mit dem Willen Gottes und geht in ihm auf, die Subſtanzen, die Perſönlichkeiten bleiben verſchieden. Das Feſthalten dieſes Weſens-Unterſchiedes war für Gerſon ein wichtiger Punkt. Nicht nur ſpricht er ſich mehrmals gegen den offenen Pantheismus des Amalrich von Bena und ſeiner Nachfolger aus, ſondern er tadelt auch ſtreng genug die zu pantheiſtiſcher Vermiſchung fürenden, myſtiſchen Lehren, die Ruysbrök in ſeinem Buche von der geiſtlichen Hochzeit ausgeſprochen hatte (Epistola ad Fr. Bartholomaeum Carthusianum, super tertia parte libri J. Rusbr. de ornatu spirit. nupt.; dagegen eine Apologie durch Johann von Schönhofen, der ein zweiter Brief Gerſons an den Karthäuſer Bartholomäus folgte; Bd. I, Th. I, S. 59 ff.). Was die praktiſche, myſtiſche Theologie betrifft, d. h. die Mittel, ſich zur dilectio zu erheben, ſo geht Gerſon in viel einzelnes darüber ein; es ſind großenteils aſketiſche oder überhaupt ſittliche Regeln, die hier nicht brauchen der Länge nach angefürt zu werden. Es genügt zu bemerken, daſs vorerſt Abwarten des Rufes Gottes und ſtete Beobachtung des eignen Inneren angeraten werden; daſs vor allzuſtrenger Aſkeſe, vor Verſäumung der Pflicht, unter dem Vorwande, nur der Kontemplation zu leben, hauptſächlich aber vor ſinnlichen Bildern und Phantaſieen gewarnt wird. Gerſon hielt überhaupt wenig auf Viſionen, da die waren ſo ſchwer von den falſchen, von den Selbſttäuſchungen zu trennen ſeien. Er ſchrieb eigene Traktate über die Kriterien, welche die myſtiſche Ekſtaſe von den Blendwerken der Einbildungskraft unterſcheiden: de distinctione verarum visionum a falsis (an einen ſeiner Brüder um 1398, B. I, Th. I, S. 43), in welcher Schrift er ſich gegen die ſchwärmeriſchen Begharden, namentlich gegen eine gewiſſe Maria von Valenciennes ausſpricht; de probatione spirituum (1415 B. I, Th. I, S. 37), wo er die Geſichte, welche die h. Brigitta ſich zugeſchrieben hatte, ziemlich ſcharf kritiſirt. In verſchiedenen Zeiten ſeines Lebens verfaſste er noch eine Reihe von Schriften über myſtiſches Leben und Kontemplation; als eine der wichtigeren nennen wir noch das urſprünglich franzöſiſche Buch de monte contemplationis (B. III, Th. II, S. 541); dieſer Traktat, der, ſowie mehrere andere, für Gerſons Schweſtern beſtimmt war, beweiſt, daſs der Kanzler auch dadurch die Theologie zu reformiren ſuchte, daſs er ein Syſtem aufſtellte, welches nicht nur dem Gelehrten, ſondern jedem Frommen zugänglich ſein, und nicht bloß den Verſtand üben, ſondern das Herz erfüllen und ſich im Leben offenbaren ſollte; Inhalt und Zweck ſollten für alle dieſelben, dem Gelehrten ſollte nur die wiſſenſchaftliche Form eigen ſein.

So wie Gerſon die Theologie zu verbeſſern ſtrebte, ſo auch die äußere Ordnung und Regierung der Kirche. Man weiß, mit welch regem Eifer und hellem Geiſte er wärend des Schisma die Verhandlungen der Pariſer Univerſität geleitet und an den großen Kirchenverſammlungen von Piſa und Konſtanz teilgenommen hat. Obgleich er anfangs die 1398 durch eine franzöſiſche National-Synode und

den König gegen Benedikt XIII. ergriffenen Maßregeln für verfrüht und zu ſtreng anſah, trat er denſelben dennoch bei, denn bereits in ſeiner um 1395 geſchriebenen protestatio super statum Ecclesiae, ſowie in dem Traktat de modo habendi se tempore schismatis (B. II, Th. I, S. 1 ff.), hatte er erklärt, es ſei der Einheit der Kirche zuträglicher, beiden Päpſten zu widerſtehen, als die Chriſten durch Bannflüche zum Gehorſam unter den einen oder den andern zu zwingen; er ſelbſt werde ſtets bereit ſein, im Intereſſe der Einheit von ſeiner perſönlichen Neigung abzuſehen und die Beſchlüſſe der Univerſität und der franzöſiſchen Kirche aufrecht zu erhalten. (S. auch ſeine Schriften de schismate, 1396, und de subtractione schismatis, B. II, Th. I, S. 7 ff.) Als jedoch nichts zu helfen ſchien, um dem Zwieſpalt ein Ende zu machen, fülte ſich der Kanzler, der ſich damals eine zeitlang krank zu Brügge aufhielt, dermaßen entmutigt, daſs er ſein Amt niederlegen wollte; in einer Schrift, die einen tiefen Blick in ſein frommes, ſtilles, faſt ängſtliches Gemüt tun läſst, ſtellte er die Gründe zuſammen, die ihn zu dieſem Wunſche veranlaſsten (causae propter quas cancellariam dimittere volebat, B. IV, Th. II, S. 725). Er gab jedoch ſeinen Freunden nach, die ihn zum bleiben bewogen. Nach Paris kehrte er erſt zurück, als er die Nachricht von Benedikts Flucht erhielt (März 1403). Er fand die Univerſität in großer Aufregung; die Frage wurde aufgeworfen, ob es nicht an der Zeit ſei, Benedikt der Ketzerei und des Schismas anzuklagen, wärend mächtige Intriguen ins Werk geſetzt wurden, um Frankreich wider unter ſeine Obedienz zurückzufüren. Gerſon ſchrieb einen Traktat de schismate, der aber zu keiner Konkluſion kommt, ſondern nur über das ſich immer mehr verwickelnde Labyrinth klagt, in dem ſich die Kirche befindet (B. II, Th. I, S. 17); in einem andern, de concilio generali unius obedientiae, ſuchte er zu beweiſen, daſs ein ſolches Konzil keine Auktorität hätte, um Benedikt zu richten (B. II, Th. I, S. 24; ſ. auch ſeine considerationes de restitutione obedientiae Benedicto, ib. S. 32). Benedikt wurde, Mai 1403, von Frankreich wider anerkannt; Gerſon hielt eine Predigt über dieſe „Regeneration" der franzöſiſchen Kirche (ib. S. 35). Die Univerſität ſandte ihn zu dem Papſte, vor dem er zu Marſeille und zu Tarascon mehrere Reden hielt über die Pflicht des heiligen Vaters, ſich den Geſetzen der Kirche zu unterwerfen (ib. S. 43 ff.); dieſe Äußerung wurde ihm aber von dem Papſte und deſſen Beſchützern ſehr übel genommen. Im Jare 1407 war er einer der Geſandten der Univerſität an die zwei Päpſte um ſie zu einer Übereinkunft zu bewegen. In mehreren kleinen Denkſchriften aus dieſem Jare und dem vorhergehenden forderte Gerſon teils die Geiſtlichen auf, ihre Pflichten treu zu erfüllen, damit das Volk wenigſtens nicht zu ſehr unter dem Schisma leide, teils arbeitete er auf die Berufung eines allgemeinen Konzils hin, deren Notwendigkeit ſich immer ſtärker ihm aufdrang.

Im März 1408 wurde er Pfarrer an der Kirche S. Jean en Grève zu Paris. Als ſolcher gab er das Beiſpiel einer erneuerten, obſchon noch nicht völlig vom mittelalterlichen Unweſen befreiten Predigtweiſe. In ſeinen an die Pariſer Bürger gerichteten Predigten, erklärte er vorzugsweiſe, und in einer den alten Homilien ſich nähernden Form, den praktiſchen Sinn der Perikopen; doch fehlt es ihm auch nicht an ſpielenden Allegorieen und kaſuiſtiſchen Fragen. Von vielen ſeiner Predigten iſt der franzöſiſche Text handſchriftlich vorhanden; nur wenige ſind in dieſer Sprache gedruckt. Auch vor dem Hof predigte Gerſon öfters; er ſtellte dem Könige das Elend des Volks und die dem Fürſten geziemende Gerechtigkeit vor, wozu er im Jar 1408 mehrfache Veranlaſſung hatte. Den 23. November 1407 hatte der Herzog von Burgund den von Orleans zu Paris ermorden, und bald nachher dieſen Mord durch den Doktor Johann Petit in öffentlicher Rede verteidigen und preiſen laſſen. Obgleich der Herzog von Burgund bisher Gerſons Beſchützer geweſen, ſo wandte ſich doch dieſer von nun an von dem Mörder ab. Er hielt zwar eine Rede, um die Söne des Herzogs von Orleans mit ihrem Gegner zu verſönen; zugleich aber predigte er vor dem König über die Notwendigkeit, Gerechtigkeit auszuüben, um dem Lande änliche Kataſtrophen fürder zu erſparen; auch ſchrieb er, durch Petits Lobrede auf den Mord veranlaſst, einen Traktat gegen die Schmeichler der Fürſten (Bd. IV, Th. II, S. 622 ff.).

Zu Oſtern dieſes nämlichen Jares wonte er als Dekan von Brügge der Provinzialſynode von Rheims bei, wo er den Geiſtlichen ihre Pflichten vorhielt, und die anweſenden Biſchöfe an die Notwendigkeit erinnerte, die Kirchen ihrer Sprengel oft zu beſuchen (B. II, Th. IV, S. 542 ff.).

Den 25. März 1409 wurde das Konzil von Piſa eröffnet. Gerſon und d'Ailli waren die bedeutendſten Glieder der von der Univerſität abgeſchickten Geſandtſchaft. Schon zwei Monate vorher hatte der Kanzler in einer ſeiner vorzüglichſten Schriften de unitate ecclesiastica (29. Januar 1409, B. II, Th. I, S. 113) die Grundzüge ſeines Syſtems von dem Supremat der Konzilien aufgeſtellt: das ware Haupt der Kirche iſt Chriſtus; der Papſt iſt deſſen Stellvertreter, aber nur inſofern er die ihm anvertraute Kirche würdig repräſentirt; die eigentliche Vertretung der Kirche iſt das allgemeine Konzil, das, vom Papſte unabhängig, Macht hat, dieſen anzuklagen und abzuſetzen, ſobald die Widerherſtellung der Einheit es verlangt; zugleich ſchlug er vor, beide Päpſte nach Piſa zu berufen, ſie zur Ceſſion zu bewegen und, ſollte dies nicht gelingen, ſie abzuſetzen. Die Verſammlung muſste in der Tat zu letzterem Mittel greifen; ſie beging aber den Fehler, ſich durch den neuerwälten Alexander V. auflöſen zu laſſen, der Vorſtellungen ungeachtet, welche Gerſon in einer dringenden Rede an den Papſt richtete. Die Einheit war nicht hergeſtellt, ſtatt zweier Päpſte regierten nun drei, und die vorgehabte Reformation war verſchoben.

Nach Gerſons Rückkehr nach Paris wurde ſeine Tätigkeit durch die Anmaßungen der Bettelmönche in Anſpruch genommen, die von Alexander V. eine ihnen günſtige Bulle erlangt hatten. Im Auftrage der Univerſität hielt der Kanzler eine Rede dagegen, zur Verteidigung der Privilegien ſowol der Weltgeiſtlichen als der theologiſchen Fakultät. Zu derſelben Zeit ſchrieb er einige Traktate über Gegenſtände aus der Moral und der Pſychologie, in denen er teilweiſe auch ſeine Anſichten über Papſt und Kirche ausſprach; wir nennen ſein Buch de vita spirituali animae (B. III, Th. I, S. 1), ſeinen ziemlich ſcholaſtiſchen Traktat de passionibus animae (ib. S. 128), ſeine definitiones terminorum ad theologiam moralem pertinentium (ib. S. 107). Vorzügliche Beachtung verdient ſeine 1410 verfaſste Schrift de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali (B. II, Th. II, S. 161). Entſchieden ſtellt Gerſon hier die Kirche über den Papſt; die Kirche ſelbſt unterſcheidet er in eine allgemeine, geiſtige, der alle waren Chriſten angehören, deren einziges Haupt Chriſtus iſt, und in der man das Heil finden kann, wenn man auch keinen der ſtreitenden Päpſte für den rechten hält; und in eine ſichtbare, die römiſche, die er die apoſtoliſche nennt, an deren Spitze der Papſt ſteht; letzterer iſt ein Menſch, peccator et peccabilis, dem Geſetze Gottes unterworfen, wie jeder andere Chriſt. Drei Wege öffnen ſich um die Kirche aus der Verwirrung des Schisma zu retten: die via cessionis et renunciationis, die via ejectionis et privationis, die via coërcitionis; weigern ſich die drei Päpſte, freiwillig abzutreten (cessio), ſo ſeien ſie abzuſetzen (privatio), helfe auch dieſes nicht „tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae et conjunctionem quomodolibet procurare“. Wenn keiner der drei Päpſte das Konzil zuſammenberufen will, ſo kann es die weltliche Macht; tut dieſe es nicht, ſo ſteht das Recht dazu bei den Biſchöfen; ſie ſind die Nachfolger der Apoſtel, wärend die Kardinäle großenteils nur Prieſter ſind.

Kurz vorher ehe das erwartete Konzil ſich verſammelte, lief Gerſon in den bürgerlichen Unruhen, die Frankreich zerriſſen, wärend eines Aufrurs zu Paris große Gefar. Da er 1413 in einer Predigt die Gewalttätigkeiten des dem Herzog von Burgund anhängenden Pöbels gerügt hatte, wurde ſeine Wonung angegriffen und geplündert; er ſelbſt entkam nur mit Not der Wut der Verfolger. Als die Ordnung wider hergeſtellt war, predigte er vor Karl VI. im Auftrage der Univerſität, nicht nur um die Gnade der verblendeten Aufrürer anzuflehen, ſondern um dem Hofe zu ſagen, die Unruhen ſeien nur eine Folge der unordentlichen, durch den Streit der Parteien gehemmten Regierung (B. IV, Th. II, S. 657). In dieſer nämlichen Rede verlangte er die Verdammung der Grundſätze des Jo-

hann Petit; nach langem Zögern ließ der König dem Biſchof von Paris dieſes Mannes Sätze vorlegen; ſie wurden verdammt, das Andenken des Herzogs von Orleans wurde feierlich wider zu Ehren gebracht, und Gerſon hielt ihm eine Lobrede zu Notre-Dame. Auf Betrieb des erzürnten Herzogs von Burgund kaſſirte einer der Päpſte des Biſchofs Sentenz; dieſer appellirte an das kommende Konzil. Die zuſammenberufenen Väter verſammelten ſich endlich zu Konſtanz, wo den 5. November 1414 das Konzil eröffnet wurde. Die franzöſiſchen Deputirten, Gerſon an ihrer Spitze, erſchienen daſelbſt erſt Mitte Hornungs 1415. Nach einer Rede des Kanzlers, den man mit Recht die Seele dieſer Verſammlung genannt hat, erklärte ſie feierlich, ſie ſtehe über dem Papſt. Die Geſchichte des Konzils gehört nicht hieher; nur Gerſons Anteil iſt kurz zu ſchildern. Von den zalreichen Reden, die er an die Verſammlung gehalten, iſt indeſſen hier nichts Spezielles zu berichten; ebenſowenig von mehreren kleineren Traktaten über die zur Hebung des Schismas gehörenden Fragen; nur auf folgende Schriften ſoll noch aufmerkſam gemacht werden: zuerſt auf den berühmten Traktat de auferibilitate papae ab Ecclesia (B. II, Th. II, S. 209), in welchem Gerſon beweiſt, daſs wenn auch das Papſttum nicht abzuſchaffen ſei wegen des monarchiſchen Charakters der Kirche, letztere doch das Recht habe, den Papſt abzuſetzen durch das ſie repräſentirende allgemeine Konzil; es ſei Pflicht eines jeden, dem Papſt zu widerſtehen, ſobald er etwas gebietet, das der Kirchenlehre oder der Gerechtigkeit zuwider iſt; — ferner auf die Abhandlung de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum (6. Febr. 1417, B. II, Th. II, S. 225), wo die Kirche allein als Inhaberin der potestas ecclesiastica dargeſtellt wird; — endlich auf den tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare (1418, B. II, Th. II, S. 303), welcher den Satz durchfürt, es könne in Glaubensſachen an das allgemeine Konzil appellirt werden, da der Papſt nicht unfehlbar ſei.

Auch die Sache des Johann Petit brachte Gerſon vor die Verſammlung, die indeſſen nur nach langem Widerſtreben die unſittliche Lehre des erlaubten Tyrannenmordes verdammte, zugleich aber die Sentenz des Biſchofs annullirte; da hingegen der König und die Univerſität die Beſtätigung dieſer Sentenz verlangten, verfaſste Gerſon mehrere Denkſchriften und hielt dringende Reden, um das Konzil dazu zu bewegen; als es ſich weigerte, mehr zu tun, gab der Kanzler einen feierlichen Proteſt ein. Er unterſtützte die Polen, die eine änliche Angelegenheit vor den neugewälten Martin V. brachten; ſie klagten den Dominikaner Johann von Falkenberg an, Aufrur gegen ihren König gepredigt zu haben; bei dieſer Gelegenheit verlangte der Kanzler widerholt, obgleich vergebens, die Verdammung der Sätze des Johann Petit (B. II, Th. II, S. 319 u. f.; B. V). Mit der nämlichen Beharrlichkeit, mit welcher er auf die Verwerfung unſittlicher Lehren drang, bekämpfte er auch Glaubensanſichten, die mit der kirchlichen Orthodoxie nicht zuſammenſtimmten. In mehreren, teils vor dem Konſtanzer Konzil, teils wärend desſelben geſchriebenen Traktaten, ſpricht er ſich gegen das Recht aus, die heilige Schrift auszulegen, wenn man von der Kirche nicht dazu berufen iſt; um 1413 ſchrieb er ſeine propositiones de sensu literali sacrae Scripturae et de causis errantium (B. I, Th. I, S. 1), worin er der Kirche allein das Vorrecht zuerkennt, den Sinn der Schrift zu beſtimmen; 1415 und 1416, den Tractatus de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas, den über die veritates quae credendae sint de necessitate salutis und die zwölf signa pertinaciae haereticae (ib. S. 22 u. f.). In mehreren Stellen dieſer Schriften, ſowie an anderen Orten, ſcheint er zwar bloß die dem „freien Geiſte“ huldigenden Begharden und Turlupinen im Auge zu haben; daſs er aber auch andern, gründlichern Widerſpruch nicht dulden wollte, beweiſen ſeine öfteren Klagen über die Waldenſer und über Wycliffe, und ganz beſonders ſein Anteil an der Verdammung des Johann Hus. Die Echtheit des heftigen Briefes, den er nach Cochläus (Hist. hussit. p. 22) kurz vor dem Konſtanzer Konzil an den Erzbiſchof von Prag gegen die böhmiſchen Ketzer geſchrieben haben ſoll, iſt zwar nicht über alle Zweifel erhoben; er ſchrieb aber einen beſonderen Traktat contra haeresim de communione

laïcorum sub utraque specie (20. Auguſt 1417, B. I, Th. III, S. 457), in welchem er durch zehn ſpekulative und zehn praktiſche Betrachtungen, die zum teil ziemlich lächerlich ſind, die Ausſchließung der Laien vom Kelche zu rechtfertigen ſucht, wärend er zugleich die Hilfe des weltlichen Arms gegen die gefärlichen Neuerer aufruft. Dem Konzil übergab er 19 aus Hus' Schrift de ecclesia gezogene Artikel, die er für haeretici et ut tales judicialiter condemnandi erklärte. Es darf überdies nicht überſehen werden, daſs Gerſon auch einen philoſophiſchen Vorwand zu haben glaubte, um ſich an der Verurteilung Hus' und ſeines Freundes Hieronymus zu beteiligen; dieſe letzteren waren als Realiſten den franzöſiſchen Nominaliſten verhaſst (ſ. de concordia metaph. cum logica, B. IV, S. 827). Dagegen muſs jedoch anerkannt werden, daſs der vernünftige und fromme Kanzler, obſchon im Katholizismus wurzelnd, auf dem Konſtanzer Konzil einerſeits manche Auswüchſe der mittelalterlichen Religioſität ſtreng tadelte, wie z. B. das immer häufigere Kanoniſiren von Heiligen (bei Gelegenheit der heil. Brigitta, de probatione spirituum, B. I, Th. I, S. 37), und die Schwärmerei der Flagellanten und ihres Patrons Vincenz Ferer (contra sectam Flagellantium etc., und Epistola ad Vinc. Fer., contra se flagellantes, B. II, Th. IV, S. 658 u. f.); und daſs er andererſeits reformatoriſche Anſtalten gegen Angriffe fanatiſcher Gegner verteidigte: ſo das Inſtitut der Brüder des gemeinſamen Lebens gegen den Dominikaner Matthäus Grabow, gegen den er die Lehre beſtritt, das Kloſterleben ſei die Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens (B. I, Th. III, S. 467 u. f.).

Nach der Schließung des Konzil kehrte Gerſon nicht nach Frankreich zurück. Sein Eifer in der Sache des Johann Petit hatte ihm den Haſs des Herzogs von Burgund zugezogen, und dieſer beherrſchte damals, mit den Engländern im Bunde, Paris und die nördlichen Provinzen. Zurückkehren wäre für den Kanzler ſich in's Verderben ſtürzen geweſen. In Pilgertracht verließ er Konſtanz, niedergeſchlagen durch den geringen Erfolg ſeiner Bemühungen für die Widerherſtellung der Einheit und die Reform der Kirche. Eine zeitlang fand er Zuflucht in dem Schloſſe Rattenberg am Inn, in Tyrol; ſpäter trifft man ihn zu Neuburg an der Donau, in Bayern. In dieſer Zurückgezogenheit ſuchte er Troſt in theologiſchen Studien, deren Früchte aus dieſer Zeit zu ſeinen vorzüglichſten Werken gehören. In der Weiſe des Boetius ſchrieb er ſeine vier Bücher de consolatione theologiae (B. I, Th. I, S. 125), die, in Geſprächsform und allegoriſchem Sinn, den vierfachen Troſt behandeln, den die Theologie darbietet: „per spem in contemplatione divini judicii, per scripturam in revelatione regiminis mundi, per patientiam in zeli moderatione, per doctrinam in conscientiae serenatione“. Ferner verfaſste er: eine Art Evangelienharmonie, Monotessaron sive unum ex quatuor Evangeliis (B. IV, Th. I, S. 83), einem ſeiner Brüder gewidmet; Betrachtungen über Stellen aus dem Evangelium des Markus (ib. S. 203), teils erbaulicher Natur, teils die Unwiſſenheit und Untauglichkeit vieler damaliger Geiſtlichen rügend; das aus zwölf Diſtinktionen beſtehende Gedicht Joſephina, zu Ehren des heil. Joſeph, des Vaters Jeſu (B. IV, Th. II, S. 743). Ein Kanonikus von Paris, Dr. Heinrich Chicquot, hatte eine Stiftung gemacht, um die Feier des Jarestags dieſes Heiligen zu erhöhen; Gerſon, der ſich ſehr um dieſe Sache intereſſirte, ſchrieb, ſchon in früheren Jaren, mehrere Abhandlungen und Epiſteln, um das Feſt Joſephs zu verbreiten (1413, 1416; ib., S. 729 u. f.).

Wärend ſeines Exils in Bayern berief ihn der Herzog von Öſterreich nach Wien, mit dem Wunſche, ihn für die dortige neuerrichtete Univerſität zu gewinnen. Gerſon bezeugte ihm ſeinen Dank dafür durch ein Gedicht, in welchem er zugleich den traurigen Zuſtand Frankreichs beklagt (B. IV, Th. II, S. 784); er nahm aber die angebotene Stelle nicht an. Er ſehnte ſich nach ſeinem Vaterlande zurück, konnte es jedoch erſt wider ſehen, nachdem ſein erbittertſter Gegner, der Herzog von Burgund (10. September 1419) durch Mörderhand gefallen. Er ging nicht wider nach Paris, das noch in den Händen der Burgunder war, die es bald darauf den Engländern übergaben; die Univerſität war zerſtreut, die Gelehrten im Gefängnis oder im Exil. Der Kanzler begab ſich daher nach Lyon, wo einer ſeiner Brüder Prior der Cöleſtiner war. Der Dauphin, der ſich gleich-

falls nach Lyon zurückgezogen hatte, ließ ihm 200 Livres zuſtellen, um ſeine Dienſte anzuerkennen und ihm den Schaden zu erſetzen, den er in den Pariſer Tumulten erlitten. In Lyon wollte er den Reſt ſeines Lebens in ſtiller Zurückgezogenheit zubringen. Die zehn Jare, die er noch in Lyon verlebte, gehören zu den fruchtbarſten ſeines ſchriftſtelleriſchen Wirkens. Der Erzbiſchof Amadeus von Lyon hatte hohe Achtung für den dem Schiffbruch entronnenen Pilger, wie er ſelbſt ſich zu nennen pflegte. Als 1421 eine Provinzial-Synode zu Lyon gehalten wurde, ließ ihn der Prälat eine Rede halten über die Pflichten der Geiſtlichkeit (de reddendo debito), B. II, Th. IV, S. 570). Er bekämpfte Aberglauben, religiöſe und ſittliche Miſsbräuche der verſchiedenſten Art: er ſchrieb für den Dauphin ſein trilogium astrologiae theologizatae (1419 B. I, Th. II, S. 189), um den Glauben an den Einfluſs der Geſtirne auf Charakter und Schickſal der Menſchen zu widerlegen; als ein Arzt von Montpellier ſich rühmte, ſeine Kranken durch Amulette zu heilen, bekämpfte er dieſes Treiben als heidniſchen Trug (1428, ib. S. 206; ſchon früher, auf der Pariſer Univerſität, hatte er in einer Rede an die licentiandi in medicina, vor Magie und verbotenen Künſten gewarnt, ib. S. 210); nicht minder kräftig rügte er die Skandale des Narrenfeſts (conclusiones super ludo stultorum communiter fieri solito, B. III, Th. I, S. 309; dieſe Schrift mag indeſſen auch ſchon früher abgefaſst ſein). In andern Werken behandelt er bald moraliſche und aſketiſche, bald dogmatiſche und Disziplinar-Fragen; es iſt unnötig, ſie alle hier zu nennen. Außer einer Anzal von Briefen, die hiſtoriſch wichtig ſind (einzelne gehören auch einer früheren Epoche an), und außer mehreren lateiniſchen Gedichten, die beſonders das Unglück des Bürgerkriegs beklagen, gehören zu den bedeutendſten ſeiner letzten Schriften: diejenigen, in welchen er den Ordensgeiſtlichen litterariſche Beſchäftigungen, Leſen und Abſchreiben nützlicher Bücher anpries (B. III, Th. V, S. 693 u. f.); ein gegen ein merkwürdiges, noch ungedrucktes Buch des Ritters Wilhelm Saignet (lamentatio ob caelibatum sacerdotum, seu dialogus Nicaenae constitutionis et naturae ea de re conquerentis, Ms. zu Baſel) gerichteter Dialogus sophiae et naturae super caelibatu sive castitate ecclesiasticorum (B. II, Th. IV, S. 617), in welchem er ſich kaum anders aus der Verlegenheit zu helfen weiß, als durch Sätze wie folgender: „de duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes, quam nullos habere;“ — der für ſeinen philoſophiſchen Standpunkt wichtige Traktat de concordia metaphysicae cum logica (1426, B. IV, Th. II, S. 821), worin er ſeine Anſicht von dem Begriffe Weſen durchfürt und zwiſchen Nominalismus und Realismus ſo viel möglich zu vermitteln ſucht; — das aus zwölf Dialogen beſtehende Collectorium super Magnificat (1427, B. IV, Th. I, S. 231), das, obgleich one Ordnung, verſchiedene Gegenſtände behandelt. Zu den Hauptquellen für die Kenntnis ſeiner Myſtik und ſeines Verhältniſſes zur Scholaſtik gehört eine allegoriſche, von der göttlichen Liebe redende Abhandlung über das Hohelied, die er wenige Tage vor ſeinem Tode beendigte (1429, B. IV, Th. I, S. 27). Auch ſein Buch de parvulis ad Christum trahendis (B. III, Th. I, S. 277), ſcheint mir aus dieſer Periode zu ſein; einige Gründe, die man geltend gemacht hat, um es in die erſten Jare zu verlegen, wo Gerſon das Amt eines Kanzlers ausübte ſind nicht entſcheidend genug; er ſchrieb es, um die Geiſtlichen aufzumuntern, der frommen Erziehung der Jugend ihre Sorge zu widmen, und zwar zu einer Zeit, wo er, durch vielfache Erfarung belehrt, nur noch von beſſer gebildeten jüngeren Geſchlechtern eine Verbeſſerung der Kirche hoffte. Daſs wir unter Gerſons Schriften die Imitatio Christi nicht anfüren, darüber wird ſich niemand wundern, es gibt nur noch wenige, die an dem traditionellen Irrtum feſthalten, er ſei der Verfaſſer dieſes Buches.

In dem St. Paulskloſter, in einer der Vorſtädte Lyons, wo der greiſe Kanzler ſeine letzten Jare verlebte, verſammelte er öfters kleine Kinder um ſich, denen er Unterricht gab über das chriſtliche Leben. In dieſer Demut erſcheint er nicht minder groß als in der Zeit, wo er die berühmteſte Univerſität und die größte Kirchenverſammlung durch die Macht ſeiner Rede lenkte. Als er ſein Ende herannahen fülte, berief er die Kinder noch einmal, damit ſie mit ihm beteten: Herr

des Erbarmens, habe Mitleid mit deinem armen Diener; dann ſtarb er den 12. Juli 1429, 66 Jare alt. Seine Bücher und Schriften hat er dem Cöleſtinerkloſter geſchenkt. Die Achtung für ihn war ſo groß, daſs der Volksglaube von Wundern auf ſeinem Grabe träumte, und daſs die franzöſiſchen Gelehrten ihn den Doctor christianissimus nannten.

Ausgaben von Gerſons Werken (wir übergehen die Ausgaben einzelner Traktate, von denen bereits im 15. Jarh. mehrere erſchienen ſind): Köln 1483, 4 B. fol.; Straßburg 1488, 3 B. fol., durch Geiler von Kaiſersberg beſorgt; ein 4. Band, die Predigten enthaltend, wurde 1502 durch Wimpheling beigefügt; die drei erſten Bände, auch Baſel 1494, fol. Dieſe Ausgaben ſind ſehr unvollſtändig; ebenſo die Pariſer von 1521. Beſſer iſt die von E. Richer, Paris 1606, 3 B. fol., mit Gerſons Leben und ſeiner Apologie. Die vollſtändigſte iſt die von Dupin, Antwerpen 1706, 5 B. fol. Über Gerſon ſ.: Vita Gersonii, im erſten Bande der Ausgabe Dupins; Gersonis Vita, in von der Hardts Hist. Conc. Const., B. I, Th. IV, S. 26; de Joh. Gersone, von Launoi, in ſeiner Hist. Gymn. Navarrae, B. IV ſeiner Werke S. 514; Ant. Pereira, Compendio da vida da J. Gerson, Liſſabon 1769, 2 Bde., 12°; Lécuy, Essai sur la vie de Gerson, Paris 1835, 2 Bde., 8°; Prosper Faugère, Eloge de Gerson, Paris 1838, 8°; C. Schmidt, Essai sur Gerson, Straßburg 1839, 8°; Thomassy, Jean Gerson, Paris 1843, 12°; Schwab, Joh. G., Würzb. 1858; Bourret, Essai sur les sermons français de G., Paris 1858. Über ſeinen Myſticismus: Engelhardt, De Gersonio mystico, 2 Th., Erlangen 1823, 4°; Hundeshagen, in der Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1834, S. 79; Liebner, in den Studien und Kritiken, 1835, S. 277; Jourdain, Doctrina Gersonii de theologica mystica, Paris 1838, 8°. **C. Schmidt.**

Gerſte (שְׂעֹרָה) war und iſt noch heutigen Tages eine der in Paläſtina wie in Ägypten (Exod. 9, 31 ff.) am häufigſten kultivirten Getreidearten. Geſäet wird ſie in jenen heißen Ländern zum teil in der Mitte des Monats Marchesvan, d. h. etwa anfangs November, zum teil erſt im Monat Schebat und Adar, d. h. bis in den Februar hinein (Lightfoot, Horae hebr. ad Johann. 4, 35), wie auch wir ſogenannte Sommer- und Wintergerſte haben, deren erſtere erſt im Frühjare geſäet wird. Die Ernte fiel ſchon in den März oder April, in den „Ärenmonat" Abib (Ruth 1, 22; 2 Sam. 21, 9; Jud. 8, 2), mit Darbringung der erſten reifen Gerſtenären am zweiten Paſſahtage (16. Niſan, wie ſpäter der Abib genannt wird) begann die Ernte (ſ. dieſen Art. und „Erſtlinge"), vgl. Deut. 8, 8; 2 Chr. 2, 9; Ruth 2, 17. 23; 2 Sam. 14, 30; Jeſ. 28, 25; Jer. 41, 8; Joel 1, 11; Hiob 31, 40. Die Gerſte dient in jenen Gegenden heute wie vor Jartauſenden teils zur Narung für die ärmeren Volksklaſſen, welche ſtatt aus Weizen aus Gerſte ihr ebenſo geſundes (Plin. H. N. 22, 65) als ſchmackhaftes Brot bereiten, Richt. 7, 13; Ruth 3, 17; 2 Kön. 4, 42; Joh. 6, 9. 13; vgl. Ezech. 4, 9. 12; 13, 19, teils zum Viehfutter für Pferde und Eſel, 1 Kön. 5, 8; Joseph. Antt. 5, 6, 4. Pesach. f. 3, 2. Da die Gerſte (vile hordeum) als viel geringer galt denn der Weizen, ſo wurde ſie zum Opfern nur für die ſogenannten „Eiferopfer" gebraucht (מִנְחַת קְנָאוֹת), welches der Ehemann, der ſein Weib im Verdacht des Ehebruchs hatte und ihm den Reinigungseid zuſchob, darzubringen hatte; es beſtand aus $^1/_{10}$ Epha Gerſtenmehl one Öl und Weihrauch, wurde vom Prieſter „gewoben" und eine Hand voll davon auf dem Altare verbrannt, Num. 5, 15 ff. 26; Miſchna Sotah 2, 1; 3, 1. 6. cf. Philo, Opp. II, p. 309 M. Auch aus Hoſ. 3, 2 erhellt die Geringſchätzung der Gerſte, da der Prophet für ein ehebrecheriſches Weib als Kaufpreis 15 Sekel Geld und $1^1/_2$ Homer Gerſte (nicht etwa Weizen!) gibt, wobei die Gerſte, ſowie überhaupt die im ganzen geringe Summe den verachteten Stand der Perſon andeutet, denn Exod. 21, 32 beträgt der Wert einer Sklavin 30 Sekel und jene Perſon iſt hiemit etwa einer Sklavin gleichgewertet, wenn 1 Epha Gerſte zu 1 Sekel angeſchlagen wird ($1^1/_2$ Homer = 15 Epha), vgl. Hitzig z. St.; eine Freie wird da-

gegen Deut. 22, 29 zu mindestens 50 Sekel durchschnittlich geschätzt. Levit. 27, 16 wird 1 Homer Gerste Aussat zu 50 Sekel Silber angeschlagen, wenn es gilt, ein daheriges Gelübde mit Geld zu lösen. Endlich bereitete man wol auch aus Gerste eine Art berauschenden Getränkes, wie in Ägypten (Herod. 2, 77: ζύθος, οἶνος κριθινος), wenigstens scheint nach den rabbinischen Andeutungen (Mischn. Pesach. 3, 1. Gemar. Schabbath fol. 156, 1, Othon. lex. rabbin. p. 668; Buxtorf, Lex. talmud. rabbin. p. 2401) unter dem Gattungsbegriffe שֵׁכָר (σίκερα) im A. T. (Lev. 10, 9; Num. 6, 3; Deut. 29, 5; Richt. 13, 4 ff.; 1 Sam. 1, 15; Sprichw. 20, 1; 31, 4. 6 u. a.) außer andern künstlichen Getränken auch ein aus Gerste bereitetes (eine Art Bier) verstanden zu sein. S. noch Othonis. lex. rabb. p. 593 sq.; Celsius, Hierobotan. II, S. 239 ff.; Paulsen, Vom Ackerbau d. Morgenländ., S. 99 ff.; Buhle, Calendar. Palaest. oecon., p. 14. 23; Lengerke, Kenaan I, S. 96 und Winers R.W.B. **Rüetschi.**

Gertrud, Name verschiedener in der Kirchengeschichte des Mittelalters bekannter Frauen. Die bedeutendste von ihnen ist die Nonne Gertrud im Kloster Helfta bei Eisleben, auch „die große Gertrud" genannt, die, wie Preger nachgewiesen hat, von Gertrud von Hackeborn, einer Bewonerin desselben Klosters, unterschieden werden muss. Geboren am 6. Jan. 1256 fand sie in ihrem 5. Jare Aufnahme in jenem Kloster. Mit großem Wissensdurst gab sie sich bald dem Studium der freien Künste hin, bis in ihrem 25. Lebensjar am 27. Jan. 1281 eine Vision sie aus dieser Richtung herausriss und zu gleich eifrigem Forschen in der Schrift und in den Kirchenvätern trieb. Seitdem hatte sie viele Visionen, in welchen sie von Gott unmittelbar belehrt zu werden glaubte. Der Inhalt dieser Mitteilungen ist niedergelegt in dem seit 1662 mehrfach herausgegebenen Buche Insinuationes divinae pietatis. Vgl. hierüber Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter I, 126 ff.; dag. Denifle in d. Histor.-polit. Bll. 1875, I, 695 ff. **G. Plitt.**

Gesang, kirchlicher, s. Kirchenmusik.

Geschuriter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu. Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu ist das Werk des Jesuiten La Combière, der sich zu ihrer Begründung und Einfürung der Visionen einer historischen Nonne in Paray le Monial in Burgund, der Maria Alacoque (gest. 1690, selig gesprochen 1864), bediente, die sich seit Jaren in ein schwärmerisches Liebesverhältnis zu Christo phantasirt und ihr Herz dem seinigen vermält wänte. Auf Betrieb der Jesuiten entstanden bald, von Gallikanern und Jansenisten angefochten, Brüderschaften zur Andacht des heiligen Herzens Jesu, deren Zal sich von 1693—1726 in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Italien und Polen auf 310 vermehrte. Auf dieser Basis bildeten sich seit Ende des vorigen Jarhunderts neue Ordensvereine. Unter den Stürmen der Revolution flüchteten die Exjesuiten de Broglie, Son des berühmten Marschalls, und de Tournely nach Belgien und vereinigten sich 1794 zu Löwen mit Abbé Pey zur Widerherstellung des aufgelösten Jesuitenordens unter dem Namen Gesellschaft des hl. Herzens. Vor den vorrückenden französ. Heeren flüchtete der kleine Verein erst nach Augsburg, dann nach Passau, zuletzt nach Wien. Hohe Gönner ermöglichten ihm die Gründung eines Kollegs in Hagenbrunn, und eine Novizenanstalt in Prag; 1798 wurde unter Tournelys Nachfolger, dem Superior Var, ein Pensionat mit geordnetem Studiengang eröffnet, allein auf den Wunsch des Papstes vereinigten sie sich — ihre Zal war nicht über 25 Väter, Brüder und Novizen gestiegen — im folgenden Jare mit den Baccanaristen, der Gesellschaft des Glaubens Jesu, die eben zu Spoleto gegründet, die gleiche Tendenz verfolgte. Nach der Widerherstellung des Jesuitenordens 1814 löste sich die vereinigte Gesellschaft in diesen auf.

Nach dem Vorbild dieser Kongregationen bildete sich seit dem Anfang des gegenwärtigen Jarh.'s die Gesellschaft der „Damen des heiligen Herzens (dames

du sacré coeur) oder des Glaubens Jesu", deren Doppelnamen bereits an die Doppelwurzel erinnert, aus der sie entstanden war, und an die Zwecke, die ihre Tätigkeit anstrebt. Der Gedanke war ursprünglich von Tournely ausgegangen und beabsichtigte einen Frauenverein, der zur Anbetung des hl. Herzens Jesu verbunden, sich mit der katholischen Erziehung der weiblichen Jugend beschäftigen sollte. Eine vornehme Frau in Augsburg ließ sich mit einigen Genossinnen bereit finden und begleitete Tournely nach Wien, aber dessen Tod (1797) und seiner geistlichen Freundin Rücktritt hinderten das Zustandekommen. Der Plan wurde indessen durch einige nach Frankreich zurückgekehrte Priester der Kongregation wider aufgenommen, die sich dazu der Jungfrau Barat bedienten. Durch diese und zwei andere Frauen wurde 1800 der Grund zu dem Werke gelegt, das der Strömung des sich restaurirenden Katholizismus entsprechend, von Jar zu Jar an Ausdehnung zunahm, zumal seitdem die Kongregation am 22. Dezember 1826 durch ein Breve Leos XII. bestätigt worden war. Von Frankreich verbreitete sie sich nach Belgien, Italien, der Schweiz, Polen, Österreich und Deutschland, selbst in Amerika und Afrika gründeten sie ihre Niederlassungen. Sie sind in der Tat als Wiederaufleben der von Urban VIII. 1631 aufgehobenen Jesuitinnen (s. d. Art.) anzusehen und darum durch Bekanntmachung des Reichskanzlers vom 20. Mai 1873 mit den übrigen dem Jesuitenorden affiliirten und verwandten Kongregationen in Deutschland aufgelöst, ihre Tätigkeit verboten, ihre Häuser geschlossen worden, dagegen wurde in Rom am Jarestage der Alacoque 1875 auf Anordnung der Kongregation der Riten (also offiziös, nicht offiziell durch den Papst selbst, das hat man doch nicht gewagt) die ganze Welt dem Herzen Jesu geweiht. Ihre Regel ist der der Jesuiten mit wenigen durch die Rücksicht auf ihr Geschlecht gemilderten Bestimmungen nachgebildet. Die Leitung geht von dem Ordenshause in Paris aus. Sie gliedern sich in Damen, denen die Erziehung und der Unterricht der weltlichen Zöglinge obliegt, Helferinnen (coadjutrices), die die häuslichen Geschäfte besorgen, und etliche Schwestern (soeurs commissionaires), die den notwendigen Verkehr außer den Clausen vermitteln. Ein zweijähriges Noviziat und eine fünfjärige Lehr- und Vorbereitungszeit geht der Ablegung des Gelübdes voraus. Die auf Lebenszeit gewälte Oberin zu Paris ernennt für jedes Haus eine Oberin auf drei Jare, eine Assistentin und zwei Rätinnen. Die Jurisdiktion liegt in der Hand des Diözesanbischofs. Die von ihnen geleitete Erziehung ist bigot, ihr Unterricht einseitig und oberflächlich, ihre sittliche Tendenz geht auf unbedingten kirchlichen Gehorsam. Die Wirksamkeit der Genossenschaft ist eine tiefeingreifende, Michelet charakterisirt sie mit den Worten: „die Jesuiten fangen die wilden Vögel durch die zamen, sie haben Jesuitinnen, die Damen vom hl. Herzen Jesu; diese fangen zuerst die Mädchen, die Mädchen werden Weiber und fangen die Männer, die Weiber werden Mütter und fangen die Kinder beider Geschlechter; nun hat das Unheil seine Höhe erreicht und die ganze Welt ist eine Beute der Jesuiten". Die Kongregation wurde im J. 1866 auf 10000 Mitglieder berechnet. Vereine von gleicher Tendenz sind die Chorfrauen des hl. Augustin, von Abbé Coudrin 1823 gestiftet, und gleichfalls Kongregation des hl. Herzens genannt und die ihnen verbundenen Chorherren zum hl. Herzen. Beide beschäftigen sich mit Unterricht.

Vgl. Wachler, Die Andacht zum heiligen Herzen Jesu (Zeitschrift für histor. Theologie, 1834, 220); Henrion, Geschichte der Mönchsorden, bearbeitet von Fehr, II, 63 und 408 flg.; Wetzer und Welte, Kathol. Kirchenlexicon IV, 181, 485 flg.

Dr. theol. G. E. Steitz †.

Gesenius, Justus, lutherischer Theologe des 17. Jarhunderts, bekannt wegen seiner Katechismen, wurde geboren am 6. Juli 1601 zu Eßbeck im Fürstentum Kalenberg, woselbst sein Vater, Joachim G., Prediger war. Der Großvater, Heinr. G., war Bürger zu Gronau bei Hildesheim gewesen. Der Familienname hat ursprünglich Gese oder Gesen gelautet. Sein Vater, der in kleinen Verhältnissen lebte, aber wärend 54 Jare im Amte gestanden hat, zuletzt in Oldendorf (vgl. Joh. Matth. Groß, Historisches Lexicon evangelischer Jubelpriester,

Nürnberg 1727, S. 126), unterrichtete ihn zuerſt ſelbſt und gab ihn dann auf das Andreaneum in Hildesheim, wo der Rektor Bernhard Reſen ſich ſeiner beſonders annahm. Wol vorgebildet kam er in ſeinem 18. Jare nach Helmſtedt, wo beſonders Georg Calixt und Conrad Hornejus ſeine Lehrer wurden; mit Calixt ſtand er noch ſpäter in freundſchaftlichem Briefwechſel, vgl. Georg Calixtus' Briefwechſel, herausgeg. von Henke, Halle 1833. Bis zum J. 1626 ſcheint er in Helmſtedt den Studien obgelegen zu haben; er iſt ſein Lebenlang der damals in Helmſtedt vertretenen theologiſchen Richtung zugetan geblieben und um derſelben willen noch nach ſeinem Tode angegriffen worden. In dem letztgenannten Jare ging er als Begleiter der Söne des Kanzlers Stiſſer nach Jena, wo er im J. 1628 mit einer Diſſertation de conceptu universalissimo et primo, qui vocatur ens, Magiſter der Philoſophie wurde. Kaum in die Heimat zurückgekehrt, erhielt er im J. 1629 einen Ruf als Prediger zu St. Magni in Braunſchweig, wo er ſich im folgenden Jare mit einer Tochter des Koadjutor Joh. Kaufmann (ſpäter Superintendent in Schweinfurt) verheiratete; ſeine Frau überlebte ihn; von den 2 Sönen und 4 Töchtern, die ſie ihm gebar, ſtarb ein Son frühzeitig. Nach ſiebenjäriger geſegneter Wirkſamkeit hier erging im Jare 1636 an ihn der Ruf zum Hof- und Domprediger nach Hildesheim, wo damals der Herzog Georg von Braunſchweig-Lüneburg reſidirte; er wurde zugleich als Aſſeſſor Mitglied des Konſiſtoriums. Als infolge des am 2. April 1641 erfolgten Todes des Herzogs Georg und des Regierungsantrittes des Herzogs Chriſtian Ludwig das Stift Hildesheim an Köln abgetreten war, ward das Konſiſtorium im J. 1642 nach Hannover, der neuen Reſidenz, verlegt; dorthin muſste nun auch Geſenius überſiedeln; hier hielt er am 10. Juli 1642 die erſte Predigt in der neuerrichteten Schloſskirche und ward, als die in den Wirren jener Jare eingetretene Interimsverwaltung wider definitiven Zuſtänden wich, als Nachfolger des D. Paul Müller Generaliſſimus des Fürſtentums Kalenberg; außerdem blieb er Hofprediger und Konſiſtorialrat. Am 8. März 1643 ward er zu Helmſtedt unter dem Vorſitz von Calixt durch Verteidigung einer Diſſertation de igne purgatorio Doktor der Theologie. Nachdem ſchon im J. 1648, als Georg Wilhelm Kalenberg und Göttingen erhielt, in ſeinem Wirkungskreiſe eine Veränderung eingetreten war, erweiterte ſich derſelbe noch unter Herzog Johann Friedrich, der im J. 1665 zu den Kalenberg-Göttingiſchen Landen auch das Fürſtentum Grubenhagen erhielt. Dieſer Herzog, der katholiſch geworden war, regelte durch ein Reſkript vom 12. Januar 1666 die Zuſammenſetzung und Tätigkeit des Konſiſtoriums und ernannte Geſenius nun auch zum Generaliſſimus von Grubenhagen. Auf einer Reiſe nach Braunſchweig erkrankte G.; nach Hannover zurückgekehrt, ſtarb er nach wenigen Tagen am 18. Sept. 1673 (nicht am 2. Sept., nicht 1671) im 73. Lebensjare; mit ihm hörte in Hannover der Titel Generaliſſimus auf. Sein Kollege, der Hofprediger Jordan, hielt ihm die Leichenrede, der im Druck eine Überſicht über ſeinen Lebenslauf beigefügt iſt. — Geſenius hat unter ſchwierigen Verhältniſſen in ſeinen hohen Ämtern eine reiche und geſegnete Tätigkeit entwickelt; das unten zu nennende Werk von J. K. F. Schlegel, deſſen Verfaſſer die hannöveriſchen Konſiſtorialakten benutzen konnte, läſst das deutlich erkennen. Auch auf der Kanzel zeichnete er ſich aus, wie zalreiche Predigtſammlungen, die von ihm in Druck erſchienen, beweiſen; vgl. das Verzeichnis derſelben bei Erſch und Gruber, S. 1 f. Ausfürfürlicher iſt hier noch ſeiner Verdienſte um die Herſtellung guter Geſangbücher und Katechismen zu gedenken. Mit ſeinem Freunde David Denicke (geb. 1603, geſt. 1680 als juriſtiſcher Konſiſtorialrat in Hannover) gab er zunächſt ein nur zum Privatgebrauch beſtimmtes Geſangbuch heraus, warſcheinlich zuerſt Braunſchweig 1648 (nach andern ſchon 1646 oder 1647) erſchienen, das zunächſt 222 Lieder enthielt, dann aber in ſpäteren Auflagen (z. B. das hannoveriſche newe ordentliche Geſangbuch zu beſoderung der privat-andacht, gedruckt in Braunſchweig bey Andreas Dunckern. In verlegung Martin Lamprechts in Lüneburg 1652, 12°) etwas erweitert wurde und in der Ausgabe von 1659 (Das hannoveriſche ordentliche vollſtändige Geſangbuch, darinnen 300 außerleſene Psalmen, Lobgeſänge und geiſtliche Lieder zur Beſoderung der Privat- und öffentlichen Andacht, Lüneburg

bei den Sternen, 8°) ſchon geradezu zum Kirchengebrauch beſtimmt iſt. Veranlaſſung zu dieſem Geſangbuche gab nach der Vorrede (im Druck von 1652, vielleicht auch ſchon früher) der Wunſch mancher, auch die Heermanniſchen Lieder, die man wegen der Kriegszeiten in jenen Gegenden nicht immer haben konnte, mit den gewönlichen und andern ſonſt gebräuchlichen Liedern in eine Sammlung gebracht zu erhalten; Geſenius und Denicke aber ſammelten und ordneten nicht nur die Lieder, ſondern veränderten auch ältere Lieder, und nach Koberſtein (Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur, 5. Aufl., 2. Band, Leipz. 1872, S. 219) ſind ſie die erſten, die ſich erlaubt haben, mit fremden Liedern eigenmächtige Veränderungen vorzunehmen. Sie waren beide Mitglieder der „fruchtbringenden Geſellſchaft“ (ebenda S. 27 ff.), und haben als ſolche nach Opitzſchen Grundſätzen der Korrektheit dieſe Umarbeitungen vorgenommen und auch ſelbſt neue Lieder gedichtet und ihrem Geſangbuche einverleibt. Welche von dieſen Liedern Denicke, und welche G. zum Verfaſſer haben, iſt oftmals nicht mehr zu entſcheiden, da ſie völlig in demſelben Geiſt und nach denſelben Regeln arbeiteten; doch iſt G. ſicher Verfaſſer des Liedes: „Wenn meine Sünd'n mich kränken“ (den Beweis ſiehe bei Wetzel, Hymnopoeographia I, S. 324, ferner Rambach S. 411 und Koch, S. 236 in den unten anzuführenden Werken); außerdem werden ihm ſicher zugeſchrieben die Lieder: „Willt du dir, meine Seel', Gedanken davon machen“ und „Was Lobes ſoll man dir, o Vater, ſingen“, ſowie einige andere. Um der eingeriſſenen Unwiſſenheit in chriſtlichen Dingen durch einen einfachen, aber methodiſchen Unterricht abzuhelfen, gab G. ſchon wärend ſeines braunſchweiger Aufenthaltes zuerſt im J. 1631 anonym, ſodann im J. 1635 mit Nennung ſeines Namens und mit einer Vorrede von D. Joh. Schmidt in Straßburg ſeine „Kleine Katechismus-Schule, d. i.: kurzer Unterricht, wie die Katechismuslehre bei der Jugend und den Einfältigen zu treiben“, heraus, zuerſt in Braunſchweig, dann ſeit 1635 in Lüneburg erſchienen, ebenda 1638 (bei den Sternen, 12°), ſodann oft wider gedruckt und nachgedruckt, u. a. Hamburg 1678, 12°, Hannover 1706, 8° (mit dem Bilde des Verfaſſers). Aus dieſem Werke verfertigte er ſpäter im Auftrage des Herzogs Georg und des Konſiſtoriums einen Auszug unter dem Titel: „Kleine (in ſpäteren Drucken hierfür: kurze) Catechismusfragen über den kleinen Catechismum Lutheri“, der zuerſt im J. 1638 erſchienen iſt (? Lüneburg, 12°), und hernach unzäligemale wider abgedruckt iſt, u. a. Lüneburg bei Lamprecht 1652, 12°, Hamb. 1684, 12°; in den Ausg. von Kaspar Calvör, Goslar 1716, 1719 u. ſ. f. mit Sprüchen und bibliſchen Exempeln vermehrt; neuerdings in: F. W. Bodemann, Katechetiſche Denkmale der evang.-luth. Kirche, Harburg 1861. Dieſe „Katechismusfragen“ ſind der berühmte Geſeniusſche Katechismus, der durch Beſchluſs des hannöveriſchen Konſiſtoriums vom 29. Auguſt 1639 in allen Kirchen und Schulen eingefürt und in vielen Gegenden Niederſachſens, wie Schlegel a. a. O. II, 524, ſich ausdrückt, faſt das Anſehen eines ſymboliſchen Buches erlangte. Trotz des großen Beifalles aber, den er fand, und ungeachtet ſeiner unleugbaren Vorzüge, wurde ſein Verfaſſer heftig wegen desſelben angegriffen, namentlich von Statius Buſcher, Paſtor zu St. Ägidien in Hannover, in dem „Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis“, Hamburg 1638, 4°, gegen welche Schrift Geſenius ſich in einem in zwei Teilen zu Lüneburg 1641 erſchienenen Werke: „Gründliche Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo“ verteidigte. Aber wenn auch in der Unterſuchung, die der Herzog durch unverdächtige Theologen veranſtalten ließ, die Unſchuld der Profeſſoren Calixt und Hornejus und ebenſo die des Geſenius feſtgeſtellt ward und Buſcher ſchon vorher vorgezogen hatte, ſich freiwillig aus Hannover fortzubegeben (der Streit dauerte trotzdem fort und fürte zu einer Fehde zwiſchen Helmſtedt und Wittenberg), ſo wird man doch nicht leugnen können, daſs Geſenius im Eifer für einen lebendigen Glauben und im Dringen auf richtige Erkenntnis von der eigentlichen lutheriſchen Lehre abgewichen war, one damit den Angriff auf ihn nach Form oder Inhalt zu billigen. Gegen den Vorwurf, heimlicher Papiſt zu ſein, reinigte er ſich noch durch ſeine letzte größere Schrift, die durch den Übertritt des Herzogs Johann Friedrich zur katholiſchen Kirche veranlaſst war und welche er um dieſes

Verhältnisses willen unter dem Pseudonym Timotheus Friedlieb herausgab: „Warum willst du nicht römisch-katholisch werden, wie deine Vorfaren waren?“ Hannover 1669 bis 1672, 4 Teile 4°. Der Streit wegen seiner Katechismusfragen erneuerte sich noch im vorigen Jarhundert; als am 19. Nov. 1723 der König Georg I. eine Verordnung erließ, dass Justi Gesenii Katechismus solle in den Herzogtümern Bremen und Verden eingefürt und alle andern bisher gebrauchten Katechismi (nämlich von Sötefleisch, von Höfer u. s. f.) in Kirchen und Schulen sollten abgeschafft werden, erhob sich in zalreichen Schriften ein leidenschaftlicher Widerspruch dagegen und die Regierung musste durch eine Verordnung vom 22. Febr. 1724 die frühere wider zurücknehmen und gebot nun, alle schon verbreiteten Exemplare wider einzuziehen und zu vernichten; hierüber vgl. Unschuldige Nachrichten vom Jare 1724 und Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche, III, S. 249 bis 258.

Über Gesenius sind zu vergleichen: Phil. Jul. Rehtmeier, Braunschweigische Kirchengeschichte, 4. Theil, Braunschweig 1715, 4°, S. 458 ff.; Dan. Eberh. Baring, Beschreibung der Saala im Amte Lauenstein, Lemgo 1744, 4°, S. 237 bis 241; Aug. Jak. Rambach, Anthologie christlicher Gesänge, 2. Theil, Altona und Leipzig 1817, S. 410 f.; H. W. Rotermund, Das gelehrte Hannover, 2. Theil, Bremen 1823, S. 113; Johann Karl Fürchtegott Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, 2. Band, Hannover 1829, an den im Register S. 724 genannten Stellen, und 3. Band, Hannov. 1832, an vielen Stellen bis zu S. 257; Friedr. Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, S. 79 bis 82 und im Anhange S. 62 bis 69 der Abdruck des Teiles der Katechismusfragen, der für die „Allereinfältigsten“ bestimmt ist; . . . Daniel in der Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber, erste Sektion, 64. Theil, Leipzig 1857, S. 1 bis 3; Eduard Emil Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Aufl., 3. Band, Stuttg. 1867, S. 230 bis 237. — Das Hannoversche Magazin von 1823, Stück 26 und 27, war dem Unterzeichneten nicht zugänglich. **Carl Berthean.**

Gesenius, Wilhelm, geboren zu Nordhausen den 3. Februar 1785, gest. als Professor der Theologie zu Halle den 23. Oktober 1842, durch seine allbekannten Hand- und Hilfsbücher für hebräische Sprachwissenschaft seit langer Zeit und wol für lange Zeit noch der populärste Name auf diesem Gebiete und dadurch zugleich weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus, wie selten ein deutscher Theolog, gerühmt und gelesen. Sein Leben verlief einfach und one wichtige und außerordentliche Wechselfälle im Dienste einer ziemlich früh gewälten, treu verfolgten und streng abgegrenzten Berufsarbeit. Nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, in welcher sein Vater als Arzt eines weitverbreiteten Rufes sich erfreute, bezog er nacheinander die Universitäten Helmstädt und Göttingen, um Theologie zu studiren; auf ersterer, wo damals Henke in diesem Kreise den entscheidendsten Einfluss übte, den Grund zu seiner eigenen theologischen Richtung legend; auf letzterer, unter Eichhorn und Tychsen, den angebornen Trieb zu philologischer und kritischer Arbeit der Sphäre alttestamentlicher Studien zuwendend. Wenige gelehrte Theologen unserer Zeit haben im Laufe eines längeren Lebens so wenig die Grenzlinien des von ihnen gleich anfangs angebauten Feldes hinausgerückt; wenige haben aber auch so frühe schon, als er, den Ruf der Meisterschaft und die Ehre der Anerkennung errungen. Seine öffentliche Laufban begann er in Göttingen als Privatdozent, als welcher er (wie er gern erzälte) Neandern als ersten Schüler für ein hebraicum gehabt. Nachdem er sodann eine zeitlang als Repetent eine offizielle Stellung inne gehabt hatte, wurde er 1809 auf Joh. v. Müllers Empfehlung von der westfälischen Regierung zum Professor am Gymnasium zu Heiligenstadt ernannt, erhielt aber schon im folgenden Jare eine theologische Professur in Halle, welcher Universität er auch treu blieb, trotz einer Berufung nach Göttingen, wo ihm, als dem ausgezeichnetsten lebenden Hebraisten, Eichhorns Katheder angeboten wurde. In Halle sah er die höchste Blüthe der theol. Fakultät, deren Frequenz in den zwanziger Jaren bis auf

Digitized by Google

900 Studirende anwuchs, von welchen bei weitem die meiſten, in manchen Vorleſungen über 400, bei ihm zur Schule gingen. Nur einmal wurde ſeine öffentliche Tätigkeit auf längere Zeit unterbrochen, als er 1820 das Sommerſemeſter auf eine gelehrte Reiſe nach Paris und Oxford verwandte, wo ihn ſein Kollege Thilo begleitete und von welcher beide für die Wiſſenſchaft manche Ausbeute mitbrachten. 1827 erhielt er den Titel als Konſiſtorialrat, die einzige derartige Auszeichnung, die ihm zu teil geworden iſt; dafür entſchädigte ihn hinlänglich die Anerkennung der Ebenbürtigen, in England, Frankreich, Schweden und Amerika, durch akademiſche Ehren, und die Überſetzung ſeiner Handbücher ins Engliſche, Däniſche, Polniſche, Ungariſche.

Bei der Aufzälung ſeiner Schriften iſt es billig, daſs wir mit dem Wörterbuch anfangen, deſſen erſte Ausgabe bereits 1810, alſo in des Verfaſſers 25. Jare, zu erſcheinen begann und mit dem 2. Bande 1812 vollendet war. Eine kürzere Bearbeitung erſchien 1815 und hat ſeitdem eine Reihe von Auflagen erlebt, iſt 1833 auch lateiniſch redigirt worden, und nahm ſo, wachſend und berichtigend, das Motto: Dies diem docet nicht bloß als Aushängeſchild, die Fortſchritte und Bereicherungen der Wiſſenſchaft fortwärend auf. Dieſe letzteren ermuligten den Verfaſſer, den ganzen altteſtamentlichen Sprachſchatz in umfaſſenderer Weiſe, d. h. mit größerer Berückſichtigung der Einzelnheiten, der fremden Arbeiten, ſowie des weniger naheliegenden hiſtoriſchen Materials, wie es Entdeckungen und Forſchungen im Gebiete morgenländiſcher Geographie und Geſchichte immer mehr aufſpeicherten, in lexikaliſcher Form darzuſtellen. So entſtand der Thesaurus, den er beſcheiden genug nur als 2. Ausgabe des größeren Lexikons ankündigte, wärend letzteres doch längſt durch das kleinere (und kaum noch kleinere) verdrängt war. Der Druck begann 1826, war aber bei Geſenius' Tode noch nicht vollendet, und deſſen Schüler und Freund Emil Rödiger muſste die letzte Hand an das auf 6 Teile, 3 Bände 4°, angewachſene Werk legen. Bei dem Reichtume desſelben bleibt dem Liebhaber dieſer Wiſſenſchaft nur das Eine zu bedauern, daſs Geſenius, bei ſeiner großen ſemitiſchen Gelehrſamkeit, wie die meiſten neueren chriſtlichen Hebraiſten, gerade mit den jüngeren Formen des jüdiſchen Sprachen- und Schrifttums weniger vertraut geweſen und ſo veranlaſst wurde, auch den Thesaurus nur zu einem bibliſchen, nicht zu einem wirklich hebräiſchen Sprachſchatz auszubilden.

Die Grammatik erſchien zum erſten Male 1813; in des Verfaſſers Todesjare in dreizehnter Auflage; daneben 1817 das ausfürliche Lehrgebäude der hebräiſchen Sprache; 1815 die Geſchichte der hebräiſchen Sprache und Schrift, welche ſpäter umzuarbeiten der Verfaſſer wol das Bedürfnis fülte, aber nie mehr die Zeit fand. Trotz dieſer raſchen Folge von Ausgaben darf nicht geleugnet werden, daſs Geſenius' grammatiſche Arbeiten eines weniger ungeteilten Beifalls ſich zu erfreuen hatten, als die lexikaliſchen, wie denn neben denſelben nicht nur andere aufkamen und ſich Geltung verſchafften, ſondern der wiſſenſchaftliche Gegenſatz, der noch dazu hier kein theologiſcher war, theilweiſe in ſchroffer, verletzender und unedler Weiſe ſich ausſprach. Es iſt auch nicht ſchwer zu erkennen, worin dieſes Auseinandergehen der Beſtrebungen auf dem anſcheinend ſo wenig dazu geeigneten Gebiete ſeinen Grund hatte. Geſenius gehört, nach Zeit und Schule, als Philolog einer weſentlich empiriſchen Richtung an, wärend unſer Geſchlecht, bei dem mächtigen Impuls der vergleichenden Sprachſtudien, ſich überall mehr auf einen philoſophiſchen Standpunkt zu ſtellen ſich gewönt hat. Theorie und Syſtematiſirung lagen weniger in Geſenius' Natur. Seine Lehrbücher verloren dadurch nichts an Klarheit und Popularität; im Gegenteil, ſie muſsten gewinnen neben den die mehr philoſophiſchen Methoden verfolgenden, wärend letztere vielleicht den Gelehrten mehr anzogen.

Unter ſeinen übrigen Arbeiten iſt nur noch eine zu nennen, welche den theologiſchen Studien näher liegt. Das iſt ſeine Überſetzung des Jeſaja nebſt Kommentar, 1821, 3 Bände. Dieſes Werk ſteht, nach dem Datum ſeiner Erſcheinung, hart am Schluſſe der Periode, wärend welcher die rationaliſtiſche Schrifterklärung

unbedingt in der theologischen Litteratur herrschte; es kann als eines der letzten und besten Erzeugnisse jener Anschauungsweise betrachtet werden, sofern man einerseits die philologische Gründlichkeit, die Handhabung der historischen Kritik, und die Klarheit der Darstellung, andererseits aber die Abwesenheit jedes dogmatischen und apologetischen Interesses in Anschlag bringen will. Überhaupt gehörte Gesenius, so wenig er sich mit eigentlicher Theologie beschäftigte, der rationalistischen Richtung an; doch war er kein Parteimann, und nahm an den polemischen Verwicklungen der Zeit keinen näheren Anteil, und wie er bei seiner Exegese nichts auszusprechen unternahm, was in ihm selbst nicht vorhanden war, so trug er auch nicht seine persönliche Überzeugung auf gewaltsame Weise in den Text hinein. Das rein philologische Element herrschte in seinen Schriften überhaupt vor. Selbst das historische lag ihm schon ferner, so dass seine Vorlesungen über Archäologie, Genesis, Psalmen, Einleitung in's A. T. des eigentümlichen, die Wissenschaft bereichernden, auf diesem Felde wenig boten. Doch stellte ihn sein persönlicher Einfluss auf die Jugend, die Amönität seines Vortrags, der Ruf seiner Gelehrsamkeit so sehr in den Vordergrund und machte ihn zu einer so wichtigen Person in Halle, dass, als der Rationalismus anfing, daselbst mit seiner Herrschaft auf die Neige zu kommen, er, der kaum viele Gelegenheit hatte, ihm das Wort zu reden, und diese Gelegenheit noch weniger suchte, als die Hauptstütze desselben im akademischen Kreise gelten konnte. Deswegen wurde er auch, bei der ersten nicht mehr bloß litterärischen Fehde, der bekannten Kundgebung von 1830, wobei allerdings nicht bloß die Ideeen und Systeme, sondern auch die Personen und Ämter beteiligt waren, durch Anklage und Verteidigung gewissermaßen obenan gestellt, jene von vornherein in ihrem Erfolge schwächend, diese erleichternd. Zeit und Weile wirkten mehr als Sturm und Leidenschaft. Die Klage fiel; die Personen blieben und erfüllten ihre Bestimmung; die Strömung wechselte one gewaltsame Anstrengung, und von dem Wirken und Wissen der Geschiedenen blieb, was fest genug sich geformt und gesetzt hatte, um auch dem neuen Geiste noch zu gelten und zu dienen.

Um vollständig zu sein, erwänen wir noch Gesenius' zalreiche Beiträge zu Ersch und Grubers Encyklopädie, und zu der Hallischen Literaturzeitung, die sich überall über das gewönliche Niveau solcher Arbeiten erhoben; seine erste Jugendarbeit über die maltesische Sprache (1810), in welcher er ein verderbtes Arabisch erkannte, wärend man früher wol einen altehrwürdigen Rest karthagischer Kultur darin vermutete; seine Doktor-Dissertation über den samaritanischen Pentateuch 1815; die Abhandlung über die Theologie der Samaritaner aus ungedruckten Quellen, 1822; die Carmina Samaritana, 1824; seine Anmerkungen zur deutschen Ausgabe von Burckhardts Reisen, 1823, welche für die biblische Geographie von Wichtigkeit waren; endlich seine größeren Arbeiten über die Sprache der Phönizier und deren Denkmäler (Monumenta phoenicia, 1837, 2. t. 4°, nebst Atlas; paläographische Studien, 1838), welche alle früheren über diesen Gegenstand weit hinter sich ließen und der Ausgangspunkt für eine täglich reichere Ernte von Entdeckungen geworden sind. — Eine geistreich geschriebene Charakteristik von Gesenius, „Zur Erinnerung für seine Freunde", erschien anonym (von Haym?), Berlin 1842, bei R. Gärtner. Vergl. Eckstein in Ersch und Grubers Encyklopädie, ferner Hall. ALZ. 1842, Nov.; Fürsts Orient III, 46.

Ed. Reuss.

Gesetz. Das natürliche Sittengesetz. Das Sittengesetz ist die allgemeine und wesentliche Lebensnorm, als Sittengesetz Norm für den Willen, als Gesetz für die Ganzheit seiner Betätigung. Die Unterscheidung zwischen natürlichem und positivem Sittengesetze stellt das natürliche nicht bloß der geschichtlichen und zufälligen menschlichen Einrichtung, sondern auch dem göttlich-gegebenen Gesetze gegenüber. Jedenfalls ist der Ausdruck ein schiefer, sofern natürlich und sittlich einen unvermeidlichen Gegensatz enthalten. Näher will der Begriff des natürlichen diesem Gesetze die Eigenschaften von wesentlich und allgemein, oder von immanent im Unterschiede des Geschichtlichen oder geschichtlich Geoffenbarten zuschreiben. Die Unterscheidung bleibt aber auch so von zweifelhaftem Werte, da

doch auch das immanente Geſetz als ein geoffenbartes und dagegen das poſitive in ſeiner Entwickelung ebenſoſehr als ein immanentes angeſehen werden kann. Daher hat ſich jene Unterſcheidung der Reflexionstheologie auch in die Anſchauung von einer Stufenreihe der Entwickelung oder der Offenbarung aufgelöſt. Aber es iſt irrig, den Begriff deswegen ganz aufzugeben, das natürliche Sittengeſetz bleibt die weſentlich-eigentümliche erſte Stufe der göttlichen Offenbarung. Fraglich iſt aber dann, ob unter demſelben bloß das im Bewuſstſein der gefallenen Menſchheit one Einwirkung der Erlöſung und ihrer Vorbereitung vorhandene göttliche Geſetz zu verſtehen iſt oder auch die Offenbarung desſelben im Urzuſtande vor dem Falle. Die Frage iſt leicht entſchieden für diejenigen, welche im Urzuſtande überhaupt kein Geſetz anerkennen, ſondern die Form dieſes ſittlichen Bewuſstſeins nur dem gebrochenen Zuſtande desſelben zuſchreiben. Aber auch ſonſt denkt man doch in der Regel beim natürlichen Sittengeſetz an das ſittliche Bewuſstſein der Menſchheit in ihrem jetzigen Zuſtande, an jenen *νόμος ἄγραπτος*, der auch in den Heiden vorhanden iſt (Röm. K. 2) und ſich als der *νόμος τοῦ νοὸς* auch im Chriſtenleben, ſoweit es noch nicht durch die Erlöſung beherrſcht iſt, als Gegenmacht gegen das Geſetz der Sünde betätigt. Eine andere Stellung des Bewuſstſeins im Urzuſtande ſcheint ſelbſt durch Röm. 5, 13 angezeigt zu ſein. Und, abgeſehen von dem poſitiven Gebote, welches dem Falle vorhergeht, muſs auch das allgemeine Sittengeſetz vor dem Falle den Charakter des Gegebenen unmittelbar an ſich tragen, ſofern es in ſeiner reinen Kräftigkeit und ungebrochenen Ganzheit ſich als die Stimme Gottes ſelbſt zu erkennen gab. Was nach dem Falle unter dem Namen des natürlichen Sittengeſetzes vom normirenden göttlichen Willen vorhanden iſt, iſt eigentlich nur das ſittliche Gefül, welches als ſolches nur auf Einzelnes geht, und auch wo es zum beſtimmten Antriebe wird, ſeine Kraft als Gebot nur unvollkommen entwickelt; und nur auf dem Wege der Reflexion entſteht ſtufenweiſe die Erkenntnis dieſer Forderungen an die Freiheit als eines Ganzen oder einer Einheit, d. h. des Geſetzes. Und weil eben dieſes beides zum ſittlichen Geſetze gehört, daſs es als Anmutung an den freien Willen und als Lebenseinheit gewuſst wird, ſo erhellt, daſs die volle Erkenntnis des Geſetzes erſt mit der Erkenntnis des göttlichen Willens als ſolchen vorhanden ſein kann. Faktiſch iſt daher wol das Geſetz im Heidentume vorhanden, wiewol in mannigfaltigſter Abſtufung der Reinheit und Vollſtändigkeit, und vielfach ſelbſt zum Gegenteile verkehrt. Auch jener Reflexionsgang bis zur Erkenntnis ſeiner Wurzel in Gott iſt in der heidniſchen Philoſophie vollzogen, ſ. Cicero, De leg. II, 4. 5; vgl. Harleß, Chriſtl. Ethik, § 7. Aber wie wenig doch eigentlich die Bedeutung eines Sittengeſetzes erkannt iſt, zeigt ſich daran, daſs die Frage nach einem oberſten ſittlichen Prinzip entweder gar nicht vorhanden iſt, oder doch nur in heteronomiſcher Weiſe durch natürliche Begriffe (im Gegenſatz des Freiheitsbegriffes) entſchieden wird. Auch iſt nirgends eine reine Scheidung vom Volksgeſetz und Recht vollzogen. Da wo das Geſetz ſelbſt auf heidniſchem Boden vergöttert wird, in China, iſt es doch nicht in ſeinem Unterſchied vom Naturgeſetze erkannt. Den weſentlichen Charakter des Sittengeſetzes begrifflich in's Licht geſtellt zu haben, iſt das unzweifelhafte Verdienſt Kants, wenn es ihm auch nicht gelungen iſt, die Realität desſelben in der Freiheit genügend darzutun, und ſeinen Inhalt zu erfaſſen. Es iſt gegen ihn neuerdings (J. Müller, Die chriſtl. Lehre von der Sünde I, S. 37) bemerkt worden, daſs nach realer Ordnung dem Begriffe des Geſetzes der Begriff des Guten vorausgehen müſſe, und zwar dürfen wir näher hinzuſetzen, daſs der Begriff des Geſetzes abhängt von dem des guten perſönlichen Gotteswillens. Doch behält der Gang Kants neben dieſer realen Ordnung als aufſteigender Weg immer ſein Recht. Was den Inhalt betrifft, ſo kann das natürliche Sittengeſetz keinen anderen haben, als das geoffenbarte göttliche Geſetz, näher das chriſtliche Lebensgeſetz. So hat es auch unſere Theologie in der Subſumption der lex moralis oder naturalis unter die lex divina revelata ſtets angeſehen, und dabei nur eine Verdunkelung des vollen Inhaltes angenommen. Wenn daher das oberſte Prinzip des Sittengeſetzes als das der Vollkommenheit (im Gegenſatz des Glückſeligkeitsprinzipes) vor Kant, und durch ihn als das der freien Perſönlichkeit aufgefaſst

Digitized by Google

worden iſt — und dieſe Beſtimmungen reichen in unſere Zeit herüber — ſo ſind dies doch nur Abſtraktionen, welche der höchſten Aufgabe nicht entſprechen, weil ſie von der Grundlage des göttlichen Willens abſehen. Es iſt auch die Frage aufgeworfen worden, ob das Geſetz als ſolches genügendes Prinzip des ſittlichen Lebens ſein könne, und nicht vielmehr, ſoferne es nur eine allgemeine Formel aufſtelle, durch die individuelle ſittliche Fähigkeit ergänzt werden müſſe (vergl. J. Müller a. a. O. I, S. 38 ff.). Aber dieſe individuelle ſittliche Anlage muſs als ſittliche ſelbſt durch das Geſetz in die Freiheit erhoben werden, und es folgt hieraus ſomit nur, daſs das Geſetz in ſeinem vollen und realen Begriffe nicht nur ein Pflichtgeſetz, ſondern auch ein Tugendgeſetz iſt. — Das natürliche Sittengeſetz iſt angefochten worden durch die Schleiermacherſche Beſtreitung des Begriffes eines Sittengeſetzes. Wenn aber Schleiermacher in der Abhandlung über Natur- und Sittengeſetz den Unterſchied zwiſchen beiden als einen verſchwindenden Stufenunterſchied dartun wollte, weil das Naturgeſetz doch immer auch noch ein unerfülltes, beziehungsweiſe ein bloßes Sollen, das Sittengeſetz andererſeits nie bloßes Sollen, ſondern immer auch ein reales ſei, ſo hat er damit doch nur auf eine Lücke in der von Kant ausgehenden Auffaſſung hingewieſen. Der Begriff des Sollens aber iſt verkannt, da es als bloßes Nichterfülltſein angeſehen, und der Begriff der Forderung an den Willen dabei ganz überſehen iſt. Andererſeits hat auch die Hegelſche Philoſophie dem Begriffe des Geſetzes nur eine phänomenologiſche Bedeutung gelaſſen, hat aber mit dem Geſetze zugleich den Begriff der ſittlichen Perſönlichkeit geopfert. Eingehendes über den Begriff des natürlichen Sittengeſetzes iſt zu ſuchen bei Reinhard, Moral I, § 87; Harleß, Chriſtl. Ethik, §§ 7—9; Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre, §§ 98 f. beſonders aber Rothe, Theol. Ethik, §§ 809 ff. und Jul. Müller, Chr. Lehre von der Sünde I, 37 ff. **C. Weizſäcker.**

Geſetz, kirchliches, ſ. Kanon.

Geſetz, moſaiſches, ſ. Moſes.

Gethſemane, ſ. Jeruſalem.

Getreide, ſ. Ackerbau.

Gewichte bei den Hebräern, ſ. Maße.

Gewiſſen, das, nach geſchichtlicher Orthographie „Gewißen" (im Unterſchiede von unſerem gewiſs, welches geſchichtl. richtig vielmehr: gewis), iſt durch Miſsverſtand des Sprachgebrauches zum Neutrum geworden; das urſprüngliche „die Gew." begegnet noch bis in die Reformationszeit, z. B. J. Köſtlin, Luthers Rede in Worms 1874, S. 14. 22; es bedeutet „bewuſst und Bewuſstſein", Weigand, Deutſches Wörterb., 3 A.; v. Schmidthenner s. v. Da das Wort zuerſt bei Notker Pſ. 68, 20 (und hier im Althochdeutſchen meines Wiſſens allein) vorkommt, darf man vermuten, es ſei erſt unter der Aneignung des chriſtlich-lateiniſchen Sprachſchatzes gebildet, wol zur Widergabe von conscientia, wie denn zu der Zeit, als es recht in den Gebrauch kam, man noch daneben von „den armen gefangenen conscientzen" ſprach, Hundeshagen, Beiträge. S. 240. 84, vgl. A. Smalc. 3 Th., Eingang, deutſch. Dieſer Umſtand weiſt auf die chriſtl. Überlieferung als den Quell des Begriffes zurück, und dieſe auf den vorchriſtl. Gebrauch bei den Griechen und Römern. — Bei jenen iſt aus *συνειδέναι* (*τινί* Mitwiſſer, dann auch Mitſchuldiger ſein und dann) *ἑαυτῷ*, ſich als eigener Mitwiſſer und Zeuge einer Sache bewuſst ſein, das ſubſtantivirte Partizip *τὸ συνειδός* und das nicht attiſche, ſonſt aber in Gebrauch und Bedeutung gleichwertige *ἡ συνείδησις* gebildet. Die Bedeutung Bewuſstſein, hymn. orph. 63 (62), 3 f.; Chryſipp b. Diog. Laert. 7, 85; Koheleth 10, 20; Dosith. ed. Böcking p. 23, wird bei Philon, Sap. 17, 10, Diodor und Dionys Halik. beſondert zu der des Bewuſstſeins um das frühere Verhalten und zwar als des bezeugenden Urteiles über deſſen Sittlichkeit. Nicht häufig in der Litteratur, aber im Sprichworte zu Hauſe, begegnet der Ausdruck ſchon hier in jenen uneigentlichen Wendungen mit Beiwörtern, in denen die Qualifikation von dem Inhalte auf die Bewuſstſeinsform übertragen wird: gutes (edles), böſes (unheiliges, ungerechtes) Bew. oder Gewiſſen und

bezeugt damit, daſs es zuerſt als urteilendes oder ſog. nachfolgendes Gewiſſen erfaren worden iſt. — Der verhältnismäßig reichliche Gebrauch, den Philon von *συνειδός* macht und die ſtehende eigentümliche Beilegung eines *ἔλεγχος* weiſt auf die Betrachtung der altteſtamentl. Weisheit von der ſtrafenden Erziehung durch Geſetz und Schickung zurück, vergl. Sprüche 10, 17 LXX; Oehler, Theol. des A. T.'s, 2, S. 276 f., deren Inhalt der Helleniſt mit dem Ausdrucke verknüpfte, welchen ihm die Adoptiv-Mutterſprache entgegentrug. — Ganz ſelbſtändig und faſt durchaus entſprechend entwickelt ſich bei den Römern aus conscius und conscientia in der Bed. „bewuſst, Bewuſstſein" in fortdauernd fließendem Übergange die engere des ſittlich urteilenden Bewuſstſeins. Der Gebrauch, mit der juridiſchen Nomenklatur verſchlungen, iſt hier viel reichlicher, zumal bei Cicero und Seneca. Namentlich an den letzten knüpft ſich die Annahme, der Begriff habe ſeine ethiſche Prägung durch die Anthropologie und Geſetzeslehre der Stoa erhalten, zuletzt ſorgfältig begründet von Jahnel, De conscientiae notione, Berolini 1862. Vielmehr dürfte er in beiden antiken Völkern außerhalb der gebildeten und namentlich philoſophiſchen Litteratur erwachſen und daheim geweſen ſein; die ſtoiſche Schriftſtellerei außer Seneca kennt ihn nicht. Jedenfalls aber eignet dem lateiniſchen Worte ſo wenig wie dem griechiſchen der Sinn eines ſittlich-geſetzgebenden Vermögens oder des ſog. vorangehenden Gew. im ſtrengen Sinne des Ausdruckes. Den Beleg für dieſe Behauptungen und die übrigen nicht weiter belegten Angaben gibt M. Kähler, Das Gewiſſen, erſter geſchichtl. Th. 1878, 1. Hauptſt. Die dort angeſtellte umfaſſende Unterſuchung leitet die Begriffsbildung aus der Geſamtentwickelung des ſittlichen Bewuſstſeins in der alten Welt, namentlich aus dem Umſchwunge von der unbedingten Beugung unter die überlieferte Gemeinſitte zu dem entſchiedenen Rückgang auf den inneren Rechtshof ab, mit folgendem Ergebniſſe: „das gewaltig von der Verfehlung überfürende Zeugnis — und dieſes findet in beiden Litteraturen überwiegende Erwänung — wird zu einer lebendigen Schule und ihre Zucht läſst das Geſetz, nachdem ſie ſich vollzieht, mindeſtens anen. Indem der einzelne ſich der Vormundſchaft der wankenden ſittlichen Volksanſchauung entzieht, ſtößt er im eigenen Herzen auf eine ſittl. Bindung; unter deren Eindruck wird der Bruch mit der älteren nur vollſtändiger; denn jene Löſung, an ſich von berechtigten Anſtößen anhebend, erhält an ihm einen ernſten Rückhalt. Unter dieſer Wechſelwirkung gewinnt jenes Erlebnis des Bewuſstſeins ſolche Bedeutung, daſs man zunächſt mit dem Worte „Bewuſstſein" one ſcharf ausgeprägten Sprachgebrauch auf dieſe ausgezeichnete Bewegung desſelben hinweiſen konnte, gewiſs, der andere kenne ſie und denke ihrer; in der Folge aber den an ſich unbeſtimmten Namen ihr allein vorbehielt. Was der Menſch ehedem im grauſen Bilde der Phantaſie aus ſich heraus verſetzte, das erkennt er nun als innerſtes Eigentum, als die dauerhafteſte Mitgabe ſeiner geiſtigen Ausſtattung; was, altbekannt, nur als der Widerhall des Anſpruches erſchienen war, den von den Vätern her ehrwürdige Mächte und Ordnungen in gangbarer Satzung an den Bürger erhoben, ſtieg unter der Entwertung ihres Anſehens als eine Rechtsforderung empor, die keine Stütze der Überlieferung und keine Nachhilfe bürgerlicher Rechtswaltung bedurfte, um die erwirkte Strafe einzutreiben und ſo ihren unbedingten bleibenden Wert zur Anerkennung zu bringen. Friſtet aber das Gewiſſen in der heidniſchen Welt nur ſozuſagen ſein Leben, ſo iſt es, als käme das Wort auf den heimiſchen Boden, wenn Philon, der jüdiſche Philoſoph, es in den Gebrauch nimmt. In den ſittl. Grundanſchauungen, die von Iſrael aus mit dem Chriſtentume ſich als die klarſte Ausprägung des gemeinmenſchlichen Naturrechtes verbreitet und bewärt haben, findet das Gewiſſen die ſichere Unterlage ſeiner richterlichen Wirkſamkeit. Hatte das Gewiſſen bei den Heiden unter einem Todeskampfe des höheren Selbſt die Anung einer unausweichlichen Strafgerechtigkeit erweckt und wach erhalten, ſo war es in Iſrael der Glaube an dieſe, welcher, geſtützt durch die Erfarung, der Tätigkeit des Gewiſſens die lebendige Friſche bewarte". Eine religiöſe Beziehung wird dieſem inneren Zeugen nicht gegeben; das Dämonium des Sokrates drückt eine religiös gefärbte Zuverſicht und den Takt des großen Mannes für ſeine individuelle Miſſion aus, berürt ſich aber durchaus

nicht mit der antiken *συνείδησις* (a. a. O. S. 85 f.), und die oft angefürte Stelle des Seneca ep. 41 von dem spiritus sacer intra nos sedens iſt nur eine Anwendung des ſtoiſchen und mithin nicht religiöſen Pantheismus (a. a. O. 162 f., vgl. S. 172 f.).

Den ſo entwickelten und beſtimmten Begriff hat der Heidenapoſtel dem urchriſtlichen Sprachſchatze zugefürt. Wie das A. Teſt. ihn nicht kennt, braucht auch Jeſus ihn nicht (nicht einmal eine mit Recht auf ihn zu deutende Metapher) und er begegnet im N. Teſt. außer in den pauliniſchen Briefen nur in der Apoſtelgeſch. im Munde des Paul., 1 Petr. und Hebräerbrief. In ſeiner Bekehrungsarbeit war Paulus auf das „Menſchen-Gewiſſen" 2 Kor. 4, 2 geſtoßen, und nun beruft er ſich auf dasſelbe vor ſeinen Gemeinden innerhalb der Heidenwelt, Röm. 2, 15; 13, 5. 6, oder ſtellt Verwirrungen desſelben zurecht, welche aus der Einwirkung von Reſten heidniſcher Anſchauungen auf das chriſtliche Denken ſtammten, 1 Kor. 8, 7; 10, 23 f. Sonſt iſt allein von dem Gewiſſen des Chriſten die Rede, auch Apoſtelg. 23, 1; 2 Tim. 1, 3; nur der Hebräerbrief verwendet die im chriſtl. Sprachgebrauche geläufig gewordene Anſchauung einmal, um für die neuteſtamentl. Kritik des Standes unter dem Alten Bunde einen kurzen Ausdruck zu finden, Kap. 9, 9, — Das vorchriſtliche Gew. tritt nach dem Apoſtel für die göttliche Naturordnung der Geſellſchaft, Röm. 13, 4 f., oder allgemeiner für die im Herzen ſich bekundende ſittliche Forderung ein, die ſachlich mit Geboten der Thora übereinkommt und dergeſtalt in gewiſſem Sinne und Maße dieſelbe den Heiden erſetzt, ſie ſittlich autonom macht Röm. 2, 14 f. Das tut es durch eine Selbſtbeurteilung des Menſchen, welche, ihm auch das verborgenſte Tun bezeugend, Röm. 9, 1; 2 Kor. 1, 12, neben das Gericht des Herzenskündigers geſtellt werden darf, 2 Kor. 5, 11; Röm. 2, 15. 16, und welche auch zu einem Urteile über den ſittlichen Wert anderer Perſonen befähigt, 2 Kor. 5, 11; 4, 2. So unbedenklich P. die Zuſammenſtimmung der Regel, nach welcher dieſes Urteil gefällt wird, mit dem offenbarten Willen Gottes ausſpricht, deutet er doch nirgend auf eine bewuſste Theonomie durch das Gewiſſen hin; und ebenſowenig bemerkt er an dem vorchriſtlichen Gewiſſen eine geringere Wirkungskraft als an dem chriſtlichen. — Als Beweggrund wird es Röm. 13, 4 f. aufgefürt; dies iſt aber auch 1 Kor. 10, 25 f. der Fall, und da hier deutlich V. 29 nur an ſeine urteilende Tätigkeit gedacht iſt, wird ſie auch dort gemeint ſein; das ſog. befehlende Gew. iſt nicht aus dem N. Teſt. zu erweiſen. Bei dem Chriſten wird das Gew. natürlich theonom; es iſt *συνείδησις θεοῦ*, weil der Chriſt *συνειδὼς ἑαυτῷ ὅτι τοῦ θεοῦ* 1 Petr. 2, 19; daher wird es verwirrt durch den Mangel der Glaubenserkenntnis, demgemäſs ein Chriſt anderen Mächten als dem einen Gott unterſtehen könnte, 1 Kor. 8, 7 f.; ſo wird das Gewiſſensurteil irrig; das „ſchwache" Gew. V. 7. 12 iſt das ſog. „enge". Ebenſo macht die religiöſe Beziehung der Perſon das Gew. zu dem Schuldbewuſstſein, welches Reinigung fordert, Hebr. 10, 2. — Die Erörterung des engen Gewiſſens fürt den Ap. aber ferner zu der wichtigen und durchaus neuen ausdrücklichen Anerkennung der Individualität des Gew., in welcher mit dem Rechte auf Eigenart und Selbſtändigkeit ſeines Urteiles auch die Pflicht zu deren Behauptung gegeben iſt, 1 Kor. 10, 29 f., ſelbſt das irrende Gew. darf nicht einer fremden Autorität geopfert werden, denn damit wäre die ſittliche Perſon vernichtet, Kp. 8, 10 f. Dieſe Individualität ſchließt indes nicht die Identität des Geſetzes aus, nach welchem das Gew. urteilt; auch die ſchwachen Korinther urteilen im Grunde nach dem erſten Gebot. — Indem die Beziehung zu Gott die herrſchende im Menſchen wird und damit die Theonomie ihm zu klarem Bewuſstſein kommt, beſtimmt dieſes Verhältnis auch ſeine Selbſtbeurteilung und nimmt ihr durch die Vergebung die verdammende Kraft, Hebr. 10, 22; 9, 14; auf Grund davon gewinnt der Chriſt ein gutes Gewiſſen, welches ihm den innerſten Zug ſeiner ſittlichen Arbeit bezeugt, Röm. 9, 1; 2 Kor. 1, 12. Auch das vorchriſtl. Gewiſſen konnte in einzelnen Punkten eine Anklage abweiſen, Röm. 2, 15, aber das Ganze der Sittlichkeit konnte es ſelbſt bei dem legalen Iſraeliten nur verurteilen, Hebr. 9, 9. Erſt mit der Gnadengabe der Taufe wird die Vorausſetzung für ein durchgehend gutes Gew. (*πᾶσα συνείδ. ἀγαθή* Apg.

Digitized by Google

23, 1) gewonnen, Hebr. 10, 22; 1 Petr. 3, 21, um deſſen Bewarung der Chriſt ringt, Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; Apg. 24, 16 (ἀπροσκ. „welches ihm keinen Vorwurf über ſein Verhalten macht, ſei es gegen Gott oder Menſchen“). Dieſes chriſtl. gute Gewiſſen iſt nicht die Gewiſsheit der Verſönung, ſondern der Spiegel des ſittlichen Verhaltens in ſeinem innerſten Weſen. Darum handelt es ſich vor allem um die εἰλικρίνεια 2 Kor. 1, 12, und dieſe bezeugt die συνειδ. καθαρά 1 Tim. 3, 9; 2 Tim. 1, 3; ihr Gegenteil, das unauslöſchlich befleckte Gewiſſen, 1 Tim. 4, 2; Tit. 1, 15, entſtammt bewuſster Unſittlichkeit, 1 Tim. 1, 19; deshalb ſteht und fällt die πίστις ἀνυπόκριτος mit der συνειδ. ἀγαθή oder καθαρά 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 4, 1. 2. (Die Ausfürung dieſer mageren Skizze ſ. in meinem B. 2. Hauptſt. Außerdem vgl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb., 2. A. s. v.; Vilmar, Theol. Moral, 1. S. 70 f.; Ch. F. Schmid, Chriſtl. Sittenl., hg. v. Heller § 22; Beck, Bibl. Seelenlehre § 22; Güder, Studien und Kritik. 1857; Smeding, Paulin. Gewetensleer, Utrecht 1873.)

Hienach iſt das Gew. durch den pauliniſchen Lehrtropus unzweifelhaft für das chriſtliche Denken legitimirt und ſeine Bedeutung für das chriſtlich-ſittliche Leben in's Licht geſtellt; dagegen findet ſich keine Spur davon, daſs der Ap. aus demſelben eine gewiſſe Gotteserkenntnis abgeleitet oder es irgendwie, änlich den Begriffen von πίστις, ἀγάπη, πνεῦμα, in die Entwicklung der eigentümlichen Chriſtentumslehre verflochten hätte. Kein Wunder daher, daſs man dieſem Worte in der älteſten kirchlichen Litteratur nur ſelten begegnet, wärend der Umgang mit dem N. Teſt. es doch in Erinnerung halten muſste; daher ſucht man bei Schriftauslegern am eheſten mit Erfolg. Die Art, wie Paulus den Begriff aus dem Gebrauche ſeiner Umgebung aufnahm, erklärt auch genugſam, daſs der praktiſche Schriftſteller Chryſoſtomus unbefangen auf den heidniſchen Gebrauch zurückgreift, ſich in den Wendungen z. B. auch mit Philon mehrfach berürend. Der chriſtliche Cicero teilt mit ſeinem Vorbilde die Neigung zur redneriſchen Verwendung des urteilenden Gewiſſens (Suicer, Thes. eccles. s. v.); aber er geht über das bisher gefundene hinaus, wenn er es auch ganz beſtimmt als autonomen und autarkiſchen Quell der ſittlichen Einſicht (γνῶσις τῶν πρακτέων) und neben der κτίσις als das andere urſprüngliche Mittel der θεογνωσία bezeichnet, hom. 52. 54 in genes., sermo de Anna 1, 3. Dies iſt die erſte klare Ausſage über das ſog. „vorangehende oder befehlende“ Gew. προλαβὸν τὸ συνειδός. Dagegen bleibt Auguſtin und ſein Gegner Pelagius bei dem volkstümlichen Begriffe des das ſittliche Tun bezeugenden und beurteilenden Bewuſstſeins ſtehen; ſ. Jahnel a. a. O. S. 65 f. In dieſer Faſſung beſteht der Zuſammenhang der beſonderen Bedeutung „Gewiſſen“ mit der allgemeineren „Bewuſstſein“ fort und dient, indem bald mehr das Pflichtbewuſstſein, wie bei Abälard, nosce te ipsum c. 13, 14, bald mehr das unbeſtechliche Urteil, wie von Bernhard, ſ. b. Jahnel S. 83 f., betont wird, zur Verinnerlichung der ſittlichen Auffaſſung im Gegenſatze zu der kirchlichen Äußerlichkeit. Mit der Blüte der Scholaſtik bemächtigt ſich nun aber auch der Erkenntnistrieb des Gegenſtandes und behandelt den überlieferten Stoff von der angebl. Summa des Alexander Haleſ. ab in feſtſtehender Weiſe; die fortan maßgebende Form hat Thomas Aq. dem Artikel summa theol. 1 qu. 79; 2, 1 qu. 94 gegeben. Das Eigentümlichſte dieſer erſten wiſſenſchaftlichen Faſſung liegt in der Einfürung des Begriffes der συντήρησις, welche mit der conscientia identifizirt und zugleich von ihr unterſchieden wird, je nachdem man dieſem Worte eine engere oder weitere Bedeutung gibt. Auch jener Ausdruck iſt ein patriſtiſches Erbſtück. Hieronymus in Ezech. Vallars. V, pag. 9 f. ſagt, wol im Anſchluſs an Origenes, aus, der nach dem Sündenfalle dem Menſchen verbliebene Geiſt oder das Gewiſſen heiße bei den Griechen ſo. Dieſen Gedanken verbindet die Scholaſtik mit der ariſtoteliſchen Pſychologie und findet dann in der Synteresе den praktiſchen Intellekt, d. h. nach ihrer Faſſung die potentia oder den habitus der ſittlichen Prinzipien. Im Unterſchiede von dieſer ſoll conscientia deren Anwendung auf das Einzelne bezeichnen. Dieſelbe iſt daher nach Thomas nur ein actus. Mit der Anwendung tritt auch die Fehlbarkeit ein, und mit dieſer eröffnet ſich ein Gebiet, fruchtbar für ſpitzfindige Entſcheidungen; davon ein Muſter bei Antonin. Florent.,

summa theol. p. 1. Die Anwendung dieſer bedenklichen Scheidung haben weiterhin die summae de casibus conscientiae, d. h. die Handbücher für die Beichtväter gemacht, wie die des Raimund im 13., die des Aſteſanus im 14., die des Angelus de Clavaſio im 15. Jarh., indem ſie dem Prieſter unbedingt die Vormundſchaft über das ſittliche Urteil und dieſem als Maßſtab das weit und breit in's einzelne ſich auseinanderlegende kirchliche Geſetz zuwieſen. Die letzte Folge dieſer Richtung ziehen endlich die Jeſuiten, deren Moral von der synter. nichts mehr weiß und die consc. eigentlich nur noch als ein Vorurteil behandelt, welches durch den Probabilismus zu beſeitigen iſt; Escobar, lb. theol. moral. post 37. hisp. ed. Lugd. 1644, beſond. cp. V; Gury, comp. th. mor., Brux. 1853, beſond. cp. IV. — Daneben gab die lateiniſche Myſtik der ſcholaſtiſchen Lehre eine fruchtbare Wendung, indem ſie, anknüpfend an die patriſtiſche Andeutung, in der Syntereſe als dem höchſten Vermögen den Zug und die Empfänglichkeit für die unmittelbare Berürung mit Gott erkannte; namentlich ausgebildet bei Gerſon, Kähler, sententiarum, quas de consc. 1860, § 5; hier wird auch ſchon eine Verwarung gegen die Knechtung der ſittlichen Perſon laut. (Über die ſcholaſtiſche Theorie und namentlich die synter. das beſte bei Gaß, Die Lehre vom Gewiſſen, S. 43 f. 216 f.)

Die Aufmerkſamkeit, welche hienach ſowol die Schule als die kirchliche Praxis durch das Mittelalter hin dem Gewiſſen in wachſendem Maße weit über die in der heiligen Schrift verzeichneten Umriſſe hinaus zuwandte, gehört weſentlich mit zu den Vorausſetzungen dafür, daſs demſelben ein ſo weſentlicher Anteil an der Reformation zufiel. Man braucht nur flüchtig in deren offizielle Aktenſtücke geſehen zu haben, um zu wiſſen, daſs Todesangſt und Troſt, Knechtung und Freiheit der Gewiſſen zu den weſentlichſten Beweismitteln und wichtigſten Streittiteln ihrer Lehrbildung gehörten; ihre Lehre aber entſprang dem Leben. Deshalb iſt es auch nicht der ſcholaſtiſche Schulbegriff, dem man in ihren Äußerungen begegnet, ſondern ihre Äußerungen knüpfen eher an Bernhard und Abälard an; bald iſt es das ſelbſtändige Pflichtbewuſstſein, dem Luther zu Worms den klaſſiſchen Ausdruck gegeben hat, nach ſeinem Grundſatze: „wo man beiden nicht helfen kann, da helfe man dem Gew. und enthelfe dem Rechte", E. A. 23, S. 152; bald die ſchmerzliche Erfarung oder nicht zu beſchwichtigende Gewiſſensanklage, welche den Sinn für die Rechtfertigung allein aus dem Glauben erſchloſs, cf. Aug. 20, R. 17. Zweiſprachig redet jene Zeit ihren einen Sinn; und ſo wird das kurz zuvor ſchon geläufiger gewordene deutſche Wort nun durchaus gleichbedeutend mit dem lateiniſchen allgemein gebräuchlich. Man verwendet beide oft in ſo weitſchichtigem Sinne, daſs Flacius mit gutem Grunde ſagen kann: ferme convenit cum anima rationali (clavis sc. sacr. s. v. consc.). Indes, ſo ſehr die urſprüngliche weite Bedeutung „Bewuſstſein" wider vor der künſtlichen des syllogismus practicus in intellectu (Melanthon loci 1559 im app. 2) den Vorzug findet, überall iſt dabei doch die Beziehung des ſittlichen Lebens auf Gott mit gedacht und ſteht die urteilende, ja die verurteilende Wirkſamkeit des Gewiſſens im Vordergrunde, ſodaſs man kaum einen treffenderen Ausdruck dafür finden dürfte als den, in welchen Schöberlein ſeine Anſicht zuſammenfaſst, das Gew. ſei das Organ für das Rechtsverhältnis des Menſchen zu Gott (Grundlehren des Heils, S. 39). Iſt es doch nach Luther ein „Zeugnis, das die Sachen betrifft, da man mit Gott zu tun hat", die Stätte, da er „mit uns durch das Geſetz rechtet", denn es iſt „ein Ding, das nur richtet über die Werke", vgl. Harnack, L.'s Theol., S. 530 f.; R. Hofmann, Die Lehre v. Gew. S. 50 f. Und Calvins Ausfürungen, instit. 3, 19, 15 f.; 4, 10, 1 f. dürfte man dahin zuſammenfaſſen, daſs das Gew. sensus divini judicii et imperii ſei. Kennzeichnend ſind die Stellen, an denen Calvin ſeiner Erwänung tut, nämlich in der Lehre von der Rechtfertigung und in der von der libertas christiana. Das Glaubensauge ſchaut von der ſicheren Warte der unbedingten religiöſen Gewiſſensbindung zum erſten Male kün und ſcharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewiſſensfreiheit. Seitdem trägt die römiſche Kaſuiſtik die Lehre von einem fehlbaren vielgeſtaltigen Gewiſſen weiter (ſ. oben v. Jeſuitism.) und der Proteſtantismus, ſo humaniſtiſcher wie religiöſer Richtung,

ſetzt die Berufung auf das religiös-ſittliche Individualbewuſstſein fort; ſo iſt der lebendige Begriff bei den neueren Völkern zu einem unverlierbaren Gemeingut geworden, aber man hat auch ferner keinen neuen Zug zu dem inhaltlichen Beſtande desſelben gefügt.

Allerdings iſt der Reformation zunächſt eine neue proteſtantiſche Kaſuiſtik gefolgt (Wuttke, Handbuch der chriſtl. Sittenl., 3. A., 1, S. 157, 158 f.), doch ſie zielt nicht mehr auf die Bindung unter ein kirchliches Geſetz ab, ſondern auf den Gewiſſensfrieden, auf die *συνειδ. ἀγαθὴ, καθαρά*, wie ſie nur durch einen lauteren Wandel bewart werden kann. Schleppt ſie ſich noch vielfach mit den Schulunterſcheidungen, von der synteresis bis zu den unerſchöpflichen Einteilungen der verſchiedenerlei Gewiſſen, und verrät ſich in den Fragſtellungen eine Ängſtlichkeit, welche auch ſpäter zu der Ausſtellung von „theol. Bedenken“ namentlich Spenern in der pietiſtiſchen Zeit Anlaſs gab, ſo mag man darin einen Reſt von Geſetzlichkeit finden; aber es iſt in dieſen Arbeiten doch auch ein gutes Stück geſunder Gewiſſenserziehung gegeben, weil ſie es auf Bildung des Urteiles unter chriſtlichen Vorausſetzungen abſehen. Mit der durch Daneau 1577 und Calixt 1634 innerhalb der beiden Konfeſſionen eröffneten Entwickelung einer wiſſenſchaftlichen Moral beginnen eingehendere Unterſuchungen, die teils für das Leben fruchtbar werden, teils ſich der mit der Tatſache des Gewiſſens geſtellten anthropologiſchen Frage zuwenden; in jener Beziehung iſt Buddeus hervorzuheben: instit. th. moral. 1727, in dieſer die nüchterne Erörterung von Witſius, de consc. numquam an aliquando errante in d. miscell. sacr. 1736, 2, S. 470 f.; von Reuß, elem. th. moral. 1767, cp. 6, ſowie die neuen Verſuche von Mosheim, Sittenl. der hl. Schrift, 3. A., S. 230 f., nach welchem das Gewiſſen „der Wille oder ein Vorſatz des Willens iſt, über unſer Verhalten und Leben zu urteilen“, namentlich aber von Ch. A. Cruſius, dem theologiſchen und philoſophiſchen Ethiker, der in d. „kurzen Begrif der Moraltheol.“ 1772, S. 165 f. das Stichwort ausgibt, es ſei „das Gefül vom moraliſch Guten und Böſen“ S. 946, denn „der Gewiſſenstrieb instinctus religionis machet in der Tat das Grundweſen des Gew. aus“, S. 174, weil, was die Urteile und folgenden Gefüle bewirke, den Namen eher verdiene, als jene Wirkungen. In dieſer Betonung dort der Beziehung zum Willen, hier der Naturhaftigkeit des inneren Erlebniſſes, ſpricht ſich ein Gegenſatz zu Ch. Wolff aus, der in ſ. „vernünftigen Gedanken von d. Menſchen Tun und Laſſen“ 1752, S. 46 f. das Gew. nur als ein Verſtandesurteil anerkennen will, welches ſchlechterdings von der Ausbildung der Einſicht abhänge.

Dieſe Streitfragen erheben ſich indes bereits unter dem Widerſchein weitgreifender Wechſel an dem geiſtigen Horizonte. Die Theologen ſprechen immer noch von dem chriſtlichen Gewiſſen, bei dem die religiöſe Beziehung ſowie die Bindung an das offenbarte Geſetz ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung bildet. Nun hatte die alte Dogmatik die notitia dei naturalis, dem Chryſoſtomus folgend, ſowol als insita aus dem liber naturae internus, ad quem etiam pertinet liber *συνειδήσεως*, internum conscientiae testimonium, quod scholastici vocant *συντήρησιν*, wie als acquisita aus dem lib. nat. externus abgeleitet, J. Gerhard, loc. 2, § 60; H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. Kirche, § 15. Dieſe Anknüpfung wurde zu einer Angriffswaffe gegen das Chriſtentum, als der Deismus in England den Begriff des Natürlichen als des (im Sinne ſowol der Abſtraktion als der Gültigkeit) durchaus Allgemeinen allem Poſitiven und Geſchichtlichen als dem unberechtigten Beſonderen entgegen ſtellte. Dem hatte ſchon in der Reformationszeit ſelbſt der merkwürdige Theob. Thamer mit ſeinem pantheiſtiſch unterbauten Moralismus vorgeſpielt; ihm iſt das Gewiſſen ungefär dasſelbe, was für Hegel die Idee, ſ. Neanders Monographie von 1842. Der ausgehenden Orthodoxie zeigte eine bedenkliche Verwendbarkeit des üblichen Gewiſſensbegriffes für die Offenbarungsleugnung Math. Knutſen 1674, der vorgab, mit ſeiner Lehre, welche die morale indépendante vorausnahm, eine Sekte der Gewiſſener begründet zu haben. — Schon in England hatte man ſeit Hutcheſon an Stelle der ideae innatae den moraliſchen Sinn geſetzt, wofür dann in der deutſchen Popularphiloſophie der Ausdruck: moraliſches Gefül gangbar wurde. Das neue an dieſer Faſſung iſt weder der Ausdruck (ſ. oben

Calvin), noch daſs man die Beteiligung der Affekte betont und aus ihnen die Macht der Bindung erkennt; vielmehr einerſeits die mit der Hervorhebung dieſer ſittlichen Bindung verknüpfte Skepſis gegen das allgemeingültige Sittengeſetz und andererſeits die Leugnung der religiöſen Beziehung. Die letzte Folgerung aus dieſem unwaren Gegenſatze zwiſchen Natur und Geſchichte zieht Rouſſeau, deſſen natürliches Gewiſſen als Gefül für das Sittliche, angeblich das Tat-Zeugnis für die unverdorbene Menſchennatur, die Wörter Schuldigkeit und Verpflichtung austreiben ſoll, — ein leitender Inſtinkt, der keine Änlichkeit mehr mit dem anklagenden Zeugen des Altertumes und den beängſtigenden Eindrücken der Reformatoren zeigt; die bleibende Doppelſinnigkeit des franzöſiſchen Wortes erleichtert den Übergang zum allgem. Bewuſstſein. — Dem gegenüber hat in Deutſchland Kants Eintreten für den Ernſt der Pflicht durchgeſchlagen. Zwar geben ſeine zerſtreuten Äußerungen über das Gewiſſen keinen klaren Begriff (ſ. die Zuſammenſtellung bei Quaatz, De conscientiae apud Kantium notione, Halis 1867), doch klang die ernſte Berufung auf den inneren Gerichtshof und die Anerkennung ſeiner unvergleichlichen Würde lange nach. Hatte Kant in dem Gewiſſen die Verpflichtung und Kontrole gefunden, daſs und ob man ſich der Sittlichkeit einer Handlung vergewiſſert habe, ſo fürt Fichte das dahin durch, daſs ihm das Gew. „das unmittelbare Bewuſstſein der beſtimmten Pflicht“ heißt; das bedeutet aber die unbedingte Gewiſsheit des Pflichtbewuſstſeins, mit welcher ein folgerecht aus anerkannten Prämiſſen abgeleitetes praktiſches Urteil bekleidet erſcheint (ſ. Stäudlin, Geſch. d. Lehre v. Gew., S. 146 f., vgl. S. 139 f.). Der Betonung des Gewiſſens entſpricht die Erklärung, daſs „die nach den meiſten Moralſyſtemen noch immer ſtattfindende Ausflucht eines irrenden Gewiſſens auf immer aufgehoben und vernichtet“ ſei. „Gerade dasjenige, womit ſich vor Zeiten die Moraliſten und Kaſuiſten am meiſten beſchäftigt hatten, das irrende Gewiſſen, wurde jetzt von der Philoſophie als etwas nicht vorhandenes geſtrichen. Aus jener alten ſchwachen scintillula (von ſittlicher Warheit in der *συντήρησις*) der Dogmatiker war nunmehr das hellleuchtende und keiner Täuſchung unterworfene Licht geworden“ (Gaß a. a. O. S. 70),— freilich um den Preis, daſs auf eine inhaltliche Förderung durch dieſes Licht verzichtet werden muſste. Dieſe überſpannte Betonung des Formellen, der — one jedes ſprachliche Recht dann vielfach auch aus dem Namen herausgehörten — Gewiſsheit, hat fernerhin dazu verleitet, den Begriff zu dem eines Geſchmacksurteiles in allen praktiſchen Beziehungen auszudehnen (Herbart bei Gaß S. 74; vergl. Krauß, Lehre von der Offenbarung, S. 136, „Die angeborene Nöthigung, ein Ideal zu haben und als Richter über ſich anzuerkennen“); weil nämlich das gangbar gewordene Wort im gewönlichen Leben nachgerade auch analogiſch, aber katachreſtiſch von dem Sittlichen auf alles Techniſche übertragen wird, z. B. Künſtler- oder Gauner-Gewiſſen. Schon hierin liegt eine Herabſtimmung jener hohen Anſprüche; noch mehr, wenn Hegel die unbedingte ſubjektive Gewiſsheit zwar auf dem Standpunkt der Moralität anerkannt, dieſe aber erſt an der Idee, reſp. an der Objektivität der ſocialen Ethik gemeſſen ſehen will, oder wenn Schopenhauer in nüchterner Kritik das fehlloſe gebietende Pflichtbewuſstſein durch ein „Protokoll der Taten“ erſetzt, das ein rein faktiſches und empiriſches ſei; Gaß S. 72, 75. Seitdem wird an Stelle der ſelbſtgewiſſen Autonomie des Subjektes überwiegend die Kulturentwickelung der Geſellſchaft geſetzt und dem entſprechend das Gewiſſen für ein Erzeugnis der ſittlichen Erziehung oder Verziehung erklärt.

Hiermit iſt zugleich der erſte der Punkte herausgehoben, welche in den einſchlagenden theologiſchen Verhandlungen neuerdings die ſpringenden ſind, nämlich die Urſprünglichkeit des Gewiſſens, und im Anſchluſſe daran die Entſcheidung, ob es nur ein ſubjektives Phänomen, das formelle Pflichtbewuſstſein ſei oder an ſich einen Inhalt vertrete. Der andere betrifft das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit. Den dritten bildet die Gewiſſensfreiheit. Die letzte gehört der Praxis an, dagegen die beiden erſten Fragen ſind für die Anthropologie von Gewicht, und in dem Maße, als der anthropologiſche Ausweis der Weſentlichkeit der Religion oder Warheit des Chriſtentums zeitgemäß erſchien, iſt darum auch das Gewiſſen ein Gegenſtand allgemeiner Teilnahme geworden. Wenige Ethiken und

Digitized by Google

Dogmatiken sind in den letzten Dezennien erschienen, die nicht ausdrücklich und zum teil ausfürlich das Gew. erörterten; da tritt es denn zu Tage, dass die Lösung des Problemes von umfassenden Gesamtanschauungen abhängt. (Weil zu solchen in einer Skizze, wie die vorliegende, kein Raum ist, bescheidet sich dieselbe, den Weg durch die Litteratur zu weisen.) Diese Abhängigkeit wird besonders bei den Theologen anschaulich, welche einer philos. Schule anhängen, wie de Wette (Fries), Marheineke und Daub (Hegel). Unter dem angedeuteten Gesichtspunkte bot sich das Gewissen der Apologie als Stützpunkt dar, zumal der populären, welche gern den Beweis durch Erkenntnis mit der argumentatio ad hominem verflicht; und diese liegt seit Kant in den meisten Besprechungen dieses Gegenstandes. Die hier einschlagende Litteratur, zumal die der „Vorträge", ist nachgerade unübersehbar geworden.

Wie man das Wesen der Religion mit Untersuchungen formeller Psychologie klarzustellen sich mühte, so schlägt denselben Weg für das Gewissen die neueste Monographie von J. J. Hoppe 1875 ein; wenn sie aber S. 185 die Definition „Gefülsmanung zum Besseren" bringt, so ist damit eingestanden, dass es sich zuletzt immer um den Inhalt handelt. Und demgemäß wendet sich bei der Frage nach der Ursprünglichkeit des Gew. der untersuchende Blick zumeist der Beziehung auf das allgemeine Sittengesetz zu; sie wird als das feste a priori unserer Sittlichkeit gefasst v. Schlottmann, Deutsche Zeitschr. 1859, Nr. 13 f., vgl. auch Passavant, 2. A. 1857. Dazu bildet einen schroffen Gegensatz, wenn A. Ritschl 1876 von der Tugend der Gewissenhaftigkeit aus den Begriff des Gewissens gewinnt, und dasselbe demgemäß, unter Ausschluss eines „Naturgrundes" änlich wie Mosheim als eine Wirkung der Selbstbestimmung zum Guten ansieht, welche nur unter Vorausbestimmung einer Erziehung zur Sittlichkeit vorhanden sein kann. Diese Deutung hat ihre Stärke in der Rücksichtnahme auf die unleugbare Bildsamkeit und Individualität des Gewissens, auch in seinen Urteilen. Doch dürften die verarbeiteten Beobachtungen zu einseitig auf dem Boden der christlichen Gesittung angestellt sein, und kaum dazu angetan, auch nur die reformatorische Berufung an die Gewissen und ihren Erfolg genügend zu erklären; geschweige die in Dichtung und Volksmund auch der Heiden notorischen, geheimen oder schließlichen, Gewissensqualen der Gewissenlosen. Man sollte allerdings nie vergessen, dass geschichtlich das verurteilende Gewissen allein den Erweis seiner Ursprünglichkeit geliefert hat. Das deutet auf eine Widerstandskraft des sittlichen Bewusstseins, nicht aber auf die Fähigkeit, spontan zu sittlicher Einsicht, auch nur im einzelnsten Falle, zu füren. Aus den „Gewissensfällen" kann ein „unmittelbares" Gewissen den Ausweg nicht zeigen (Gust. Schultze, Ueber d. Widersteit der Pflichten 1878, § 5); denn das „nicht irrende" vorschreibende Gewissen ist doch nur eine müßige Annahme, da seine Unfähigkeit, sich inmitten sittlicher Irrtümer und Verirrungen one Missverstand vernehmlich zu machen, ziemlich allgemein zugestanden wird. Aus den mit jenen Fällen gegebenen Zweifeln fürt in der Tat nur die christliche Gewissenhaftigkeit mit der Ausbildung der sittl. Einsicht und des Willens heraus. One diesen Sachverhalt zu leugnen, halten Gaß und R. Hofmann die Ursprünglichkeit des Gew. fest, wenn auch verschieden in der Bestimmung von Art und Grad derselben. Ihre Bedeutung liegt vornehmlich darin, dass in ihr der aposteriosche Beweis der sittl. Freiheit und die subjektive Bewärung des uns von außen zukommenden Sittengesetzes liegt. Erst diesem Zusammenflusse entstammt die Fähigkeit, die Pflicht der sittl. Selbständigkeit zu erfüllen; erst das Gewissen des Christen kann an der Leitung des sittlichen Lebens gewichtigen Anteil nehmen. Vgl. auch Hirscher, Christl. Moral, 3. A., § 85 f.

Die Bedeutung des Gewissens für das religiöse Leben knüpft sich zunächst an das Schuldbewusstsein. Dem gibt Rothe eine erweiternde Anwendung, wenn er es als den religiösen Trieb bestimmt, ausdrücklich im Unterschiede von dem entsprechenden sittlichen Triebe, Theol. Ethik, 1. A., 1, S. 262 f. Treffender hat er aber wol diesen Namen unter Verzicht auf seinen wissenschaftl. Gebrauch (worüber vgl. mein B. S. 2 f.) definirt: „populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Komplexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentlich

moralische (d. h. persönliche, d. Ref.) und damit ausdrücklich zugleich religiöse (im Unterschiede von der sittlichen, d. Ref.) Natur des Menschen kundgibt", 2. A., 2, S. 18 f. Nicht so willkürlich das Sittliche ausscheidend, hatte Beck, Einl. in d. Syst. d. christl. L. § 17 das Gew. als den Sitz der „degenerirt-natürlichen Wirklichkeit der Religion" in Anspruch genommen. Ähnlich manche andere. Endlich erhob Schenkel, indem er die christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gew. aus darstellte, dasselbe zum religiösen und zugleich ethischen Centralorgan, um ihm die Kritik der Offenbarungslehren zu übertragen; er unterließ dabei jede genauere Untersuchung zur Begründung dieser Annahme, wärend die Art, in welcher er die „Syntheſe des religiösen und ethischen Faktors" vor sich gehen ließ, beide statt zur Vereinigung in ein Alterniren brachte, und der ihm eigentümliche Subjektivismus sich viel bestimmter in der Lehre von der Offenbarung aussprach; vgl. die Beurteilungen bei Gaß a. a. O. S. 123 f., und Auberlen, Die göttliche Offenbarung, 2, S. 35 f. Einfacher und zutreffender sind die Andeutungen bei Nitzsch, Syst. § 10. Wenn man in Erinnerung an die Berufung auf den liber conscientiae bei den orthodoxen Dogmatikern diesen leicht zu erweckenden Zeugen unserer Theonomie nicht im Interesse eines überspannten Supranaturalismus mit Vilmar möglichst abwerten mag, so darf man das Gewissen doch nicht mit dem Gottesbewusstsein verwechseln; dagegen auch Hemann, Jahrb. f. deutsche Theol., 1866. Nicht als Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis und religiöser Trieb, aber als nie völlig zerstörbarer Anknüpfungspunkt für die auf die Sittlichkeit abzielende Offenbarung und als Beleg für die letztlich religiöse Begründung aller Sittlichkeit möchte es anzusehen sein, indem es mit seiner Anklage nach Sailer, Handb. d. christl. Moral, 1, S. 394, zeigt, dass Gott nicht von uns wie wir von ihm abgefallen sind. Denn allerdings wird das vorchristliche Gewissen nur erklärbar sein aus einer Erfarung von unserer wirksamen Bedingtheit durch Gott, deren Urheber uns nicht zum Bewusstsein kommt. Vergl. Harleß, Christliche Ethik, § 7 f.

Mit der Individualität des Gewissens hängt die sog. Gewissensfreiheit zusammen. Sie steht ursprünglich dem Anspruche gegenüber, dass man sich durch ein anderes Ansehen, als das Gottes, sittlich gebunden ansehen solle. Ein solcher Anspruch liegt natürlich da am nächsten, wo eine Anstalt, wie die kathol. Kirche, sich mit der göttlichen Offenbarung identifizirt und dergestalt eine Täuschung über die Berechtigung veranlasst wird. Aus dem reformatorischen Widerspruch hiegegen hat sich dann später zunächst die Forderung freier Religionsübung innerhalb der statlichen Ordnung, weiterhin auch wol die nach Gewärung ungehemmter Äußerung jeder religiösen und sittlichen Überzeugung entwickelt, und die letzte heißt heute vielfach vornehmlich Gewissensfreiheit. Ein solcher Individualismus würde aber jedes geordnete Zusammenleben in Frage stellen, so lange unter dem Namen religiöser und sittlicher Überzeugung Irreligiosität, Unsittlichkeit, Torheit und Roheit den gleichen Anspruch erheben können. Selbst völlige Freiheit für den cultus publicus wird sich immer als unzulässig erweisen, und hat gewiss unmittelbar nichts mit der Gewissenhaftigkeit zu tun. Dagegen liegt überall da ein Angriff auf dieselbe vor, wo eine Rechtsanstalt ihren Anspruch über die Gesetzlichkeit hinaus erstreckt und ihn dadurch wirksam zu machen sucht, dass sie ihre einzelnen technischen Forderungen mit dem Ansehen unbedingter Verpflichtung oder göttlicher Sanktion bekleidet. Das widerfärt dem State, bei der Erfarung von seiner Ohnmacht gegenüber der grundsätzlichen Anarchie, nicht minder als der Kirche, und ist der Kern der bedenklichen Redeweise von einem „öffentlichen" Gewissen. Dabei handelt es sich dann nicht sowol um Individualfreiheit, die ja ihrem Begriffe nach sich mit socialer Bindung vertragen muss, sondern um die allen gleichmäßig als Pflicht obliegende sittliche Selbständigkeit, welche kein Zurückziehen hinter fremde Verantwortlichkeit duldet, wäre es auch die der Gesamtheit. Deshalb ist bei der sog. Gewissensfreiheit nicht minder die Pflicht, welche nie aussetzt, als das Recht zu betonen, das in der sündigen Welt immer Not leiden wird. Die Pflicht sittlicher Selbständigkeit hat aber, unter der Voraussetzung ihrer Erfüllung, auch die Berechtigung zur Folge, jedem anderen gegenüber sich darauf zurückzuziehen, dass

Digitized by Google

die erkannte individuelle Lebensaufgabe oder der Beruf, der für jeden anderen irrational bleiben muſs, durch das Gewiſſen zur höchſten leitenden Macht der Lebensgeſtaltung wird. Das iſt dann die Freiheit von dem Urteile jedes fremden Gewiſſens, 1 Kor. 10, 29, welche die Frucht der Treue gegen das eigene, alſo der Gewiſſensgebundenheit oder Gewiſſenhaftigkeit iſt; aber ſie hat und wird immer bereit ſein müſſen, ſich im Widerſtreit mit dem allgemein Geltenden durchzuſetzen oder doch zu behaupten. **M. Kähler.**

Gewiſſener (Conscientiarii) hießen die Anhänger des Matthias Knutſen, eines farenden Kandidaten der Theologie aus dem Schleswigſchen, der im September 1674 nach Jena kam, um daſelbſt ſeine deiſtiſchen und atheiſtiſchen Grundſätze auszubreiten, nach welchen ſelbſt bei Verwerfung des Glaubens an Gott und Unſterblichkeit das Gewiſſen die einzige Autorität ſein ſollte, aber freilich ein Gewiſſen, vor dem auch die unſittlichſten Verhältniſſe ihre Rechtfertigung fanden, indem z. B. die Ehe mit Hurerei auf eine Linie zu ſtehen kam. Knutſen rühmte ſich, in Jena und Altorf einen Anhang von 700 Bürgern und Studenten erhalten zu haben. Dies veranlaſste eine Unterſuchung, welche das Ungegründete dieſer Behauptung an's Licht ſtellte, worauf Knutſen für gut fand, ſich zu entfernen. Die Univerſität Jena glaubte es aber ihrem Rufe ſchuldig zu ſein, in einer eigenen Druckſchrift, welche Prof. J. Muſäus herausgab, den waren Sachverhalt darzulegen; die Schrift fürt den Titel: Ablehnung der ausgeſprengten abſcheulichen Verleumdung, ob wäre in der Univerſität Jena eine neue Sekte der ſogenannten Gewiſſener entſtanden u. ſ. w., Jena 1674, 4° (2. Aufl. 1675). Die Sekte hörte bald auf. Vgl. Adelung, Geſch. der menſchl. Narrheit, Th. VI, S. 207 ff.; Bayle, Dict. u. d. A. Knutſen, Neue Berlin. Monatsſchr. v. Bieſter, Berlin 1801 (April und Auguſt); H. Roſſel, in den Studien und Kritiken 1844, 4°.

Hagenbach †.

Gewiſſensfälle, ſ. Kaſuiſtik.

Gewiſſensfreiheit, ſ. Toleranz.

Gherardino v. Borgo-San-Donino, ſ. Joachim v. Floris.

Giberti, Giovan Matteo, geboren 1495 in Palermo, geſtorben 1543 als Biſchof von Verona, war einer der ernſtgeſinnten Prälaten, welche vor dem Trienter Konzil eine Reform des Katholizismus anſtrebten. In Rom widmete er ſich der geiſtlichen Laufban, wurde unter Leo X. zum Prieſter geweiht und erhielt ſchon frühe eine einflusſreiche Stellung als Vertreter des Kardinals Giulio de' Medici, des ſpäteren Papſtes Clemens VII. Von dieſem gleich nach der Wal zum Datar ernannt, blieb er in Rom, bis die Plünderung der Stadt „alle Muſen vertrieben hatte". Wie ſein Name unter den frommen Männern genannt ward, welche zu Leos X. Zeit das 'Oratorium der göttlichen Liebe' gründeten, ſo ſoll er auch (vgl. Tiraboſchi VII, S. 145, Flor. Ausg.) eine litterariſche Akademie in Rom geſtiftet haben. Zugleich iſt er in dem Kriege gegen die Kaiſerlichen und überhaupt wärend ſeiner Amtsfürung als Datar auch politiſch unausgeſetzt tätig geweſen (vgl. die Korreſpondenz bei Guicciardini, Opere inedite IV u. V). Allein weit mehr zog ihn die Verwaltung des ihm 1524 übertragenen aber erſt 1528 perſönlich übernommenen Bistums Verona an. Schon die Maßnahmen, welche ſein Vikar Amadei vor ſeiner Ankunft dort auf ſein Geheiß getroffen hatte (vgl. J. M. Giberti, Opera, S. IX, Ausg. von 1746), noch mehr aber ſeine eigenen Bemühungen, die Disziplin in der Diözeſe zu verbeſſern, weiſen die größte Änlichkeit mit den Reformgedanken Giovan Pietro Caraffas (vergl. den Art. Paul IV.) auf, mit welchem G. enge befreundet war. Einzelne wichtige Punkte finden ſich faſt wörtlich übereinſtimmend in der „Inſtruktion" Caraffas (vgl. Rivista Cristiana, Florenz 1878) wider, one daſs es heute möglich wäre, zu entſcheiden, auf welche von beiden als Urheber dieſelben zurückgefürt werden müſſen. So die Forderung beſſerer Vorbildung und ſchärferer Prüfung der Geiſtlichen, ſtrengerer Maßregeln gegen „Apoſtaten", d. h. die aus religiöſen Orden Ausgetretenen, überhaupt einer durchgreifenden Verbeſſerung der Ordensdisziplin. Aber auch in einem beſon-

deren Werke hat der unermüdlich tätige Bischof diese Grundsätze, welche später in den disziplinarischen Reformen des Trienter Konzils durchdringen sollten, aufgestellt und zunächst dem Klerus der eigenen Diözese eingeprägt, nämlich in den durch Breve Pauls III. bestätigten und dem venetianischen Senate empfohlenen 'Constitutiones' (1. Ausg. 1542, 2. Ausg. 1563, 3. Ausg. 1589; sodann in den Opera G.), deren Ergänzung für einen speziellen Zweck die schon 1531 zusammengestellten aber erst 1539 veröffentlichten 'Constituzioni per le Monache' bilden. Auch das Studium der Kirchenväter, dem G., seitdem er die politischen Geschäfte verlassen hatte, sich mit Eifer hingab, scheint hauptsächlich die Entwickelung der Disziplin im Auge gehabt zu haben; leider ist das 'Memoriale', welches die Früchte dieses Studiums enthielt, verloren. Die Durchfürung der Reformpläne begegnete jedoch dem nachhaltigen aktiven und passiven Widerstande der Weltgeistlichkeit und der religiösen Orden, seitens des venetianischen States fand G. wenig Unterstützung; die zweimalige Veröffentlichung der Akten des Kölner Konzils, welche G. veranstaltete, kam später auf den Index; das 'Consilium de Emendanda Ecclesia' von 1537, an dessen Abfassung auch G. beteiligt war, blieb bekanntlich one Frucht. Trotzdem erschien dasjenige, was G. in seiner eigenen Diözese erreichte, so bedeutend, dass er und sein Werk dem h. Carlo Borromeo (s. d. Art.) als Muster vorgeschwebt haben soll. Obwol seit dem Weggange von Rom der Kurie direkt nicht mehr angehörend, hat G. doch auch unter Paul III. mehrfach Sendungen in ihrem Auftrag und Interesse ausgefürt, besonders bei dem venetianischen Senate und als Legat auf dem Wormser Kolloquium; und obwol ihn seine uneheliche Geburt an der Erlangung des Purpurs gehindert haben soll, blieb er doch in Rom in hohem Ansehen und war bereits zum Legaten bei dem Trienter Konzil ernannt, als der Tod ihn plötzlich ereilte.

Litteratur: Fast zweihundert Jare hat G. auf ein biographisches Denkmal warten müssen: Pietro Ballerini, ein Presbyter der Diözese Verona, hat ihm ein solches 1733 als Einleitung zu den gesammelten Werken (J. M. Giberti Opera, Verona 1733, dann 1740 in einem Quartband) errichtet. Die Schriften G.'s sind: Constitutiones Gibertinae; Costituzioni per le Monache; Capitoli di regolazione fatta sopra le stepe; Monitiones generales; Capitoli della Società di Carità; Edicta selecta; Lettere scielte. Briefe von ihm finden sich außerdem, abgesehen von den zalreichen amtlichen Schreiben bei Guicciard l. c., auch in mehreren Briefsammlungen des 16. Jarh.'s, besonders den Lettere di XIII huomini illustri und Lettere di principi. Seine Bemühungen um die Reform hat Kerker (Tüb. Quartalschr. 1859, H. I) hervorgehoben; vgl. über ihn auch Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. III$_b$, passim. **Beurath.**

Gichtel, Johann Georg — als asketischer Theosoph bekannt — wurde am 4./14. Mai 1638 zu Regensburg von angesehenen evangelischen Eltern geboren. Unter der trefflichen Erziehung der Eltern kam frühzeitig auch der religiöse Geist des kleinen Georg zur glücklichsten Entwickelung. Derselbe las viel in der heil. Schrift und in Erbauungsbüchern, und betete oft und gern. In der Schule wurde bald eine eminente geistige Begabung des Knaben warnehmbar. Außer den alten Sprachen erlernte er auch die morgenländischen und machte sich daneben noch mit der Mathematik und Astronomie bekannt. Hebräisch sprach er ganz geläufig. Nach Beendigung seiner Schulstudien wanderte G. nach Straßburg, um Theologie zu studiren. Indessen fand er im Studium der Theologie doch nicht das, was er darin für sein Inneres erwartet hatte, weshalb er nach des Vaters Tode auf den Wunsch der Vormünder sich dem Studium der Rechte zuwandte und nach Absolvirung desselben sich nach Speier begab, wo er bei einem alten erblindeten Advokaten Beschäftigung und wegen der Tüchtigkeit seiner Arbeiten und der moralischen Strenge seiner Lebensfürung die allgemeinste Anerkennung fand. Die Assessoren des Reichskammergerichts bestimmten ihn daher, sich als Advokat examiniren und immatrikuliren zu lassen. Kurz darauf starb der alte Advokat, infolge dessen G. eiligst (1664) — weil er die ihm dargebotene Hand der jungen Witwe nicht annehmen wollte, — von Speier nach Regensburg zurückkehrte.

Digitized by Google

Ein vollständiger Umschwung seines religiösen Denkens begann sich hier vorzubereiten, als er zufällig mit dem ungarischen Baron Justinian Ernst von Weltz bekannt wurde, der damals allerlei Pläne zur Besserung des kirchlichen Lebens entwarf. G. ließ sich für dieselben leicht gewinnen, fand auch den Chiliasmus des Barons ganz plausibel, kam aber darüber mit der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit Regensburgs in Konflikt. Da das Missionsprojekt, mit welchem sich Weltz und G. trugen, von dem Superintendenten Ursinus zu Regensburg als Torheit verlacht wurde, und der erstere sah, dass er in Deutschland auf Unterstützung seiner Pläne nicht zu rechnen habe, so machte sich derselbe mit G. auf, um über Amsterdam nach Südamerika zu reisen und dort die Missionstätigkeit zu beginnen. In Amsterdam überlegte es sich jedoch Weltz, dass ihm Gichtel die nützlichsten Dienste leisten könnte, wenn derselbe in Deutschland bliebe, weshalb er allein zu Schiff stieg.

G. begab sich nun zu dem Prediger Friedrich Breckling in Zwoll, mit dem er schon bekannt geworden war, und dieser Besuch in Zwoll war es, der G. zuerst auf die Wege der Mystik brachte. Eines Tages sah er hier Breckling in lange andauerndem Gebete auf den Knieen liegen. Das schien ihm jetzt das rechte Beten zu sein, weshalb er es nachzuamen suchte; denn bisher hatte er immer gedruckte Gebete gebraucht. Allein lange Zeit hindurch gelang ihm das freie Beten nicht, bis er es endlich dahin brachte, dass er eines Tages — in die innere Anschauung Gottes ganz versunken — volle fünf Stunden in der Andacht verbrachte, aus welcher er als vollendeter Mystiker hervorging. Indem jetzt sein einziger Trost der „Gott in uns" war, so betrachtete er von nun an den Kampf gegen den „äußeren falschen Gottesdienst und der Lehrer Blindheit" als einen der wesentlichsten Dienste, welche er Gott zu leisten habe.

Der nächste Schritt, welchen er in diesem Sinne tat, war (1664) der Erlass eines Sendschreibens an die Prediger zu Nürnberg, auf welches er von Nürnberg aus einen offenen Brief an die Geistlichkeit zu Regensburg folgen ließ. Für die letztere war aber G. durch diese seine ebenso heftigen als phantastischen Auslassungen als ketzerischer Schwarmgeist erwiesen, weshalb dieselbe die Verhaftung G.'s in Nürnberg und dessen Abfürung nach Regensburg erwirkte, wo G. dreizehn Wochen lang in einem stinkenden Gefängnis schmachten musste. Wärend dieser Zeit erfur G. die schwersten Versuchungen. An seiner Seligkeit verzweifelnd, beschloss er eines Tages, seinem Leben ein Ende zu machen; allein der Nagel, an welchem er sich aufhängen wollte, brach, als er vom Stule herabsprang, — und mit heißen Tränen bekannte er Gott im Gebete seine schwere Schuld. An den folgenden Tagen widerholten sich die Anfechtungen und wuchs seine Seelenangst. Bei den Geistlichen, die ihn als Frevler am Glauben ansprachen, fand er keinen Trost, an dem er sich hätte aufrichten können; und der Magistrat beschloss, ihn als Verbrecher vor das Halsgericht zu stellen. G. ward seiner Advokatur entsetzt, seines Bürgerrechts, seiner Habe und Ehre verlustig erklärt und auf ewige Zeit aus Stadt und Land verbannt.

Von seiner Vaterstadt und von seiner Kirche verstoßen, nahm nun G. den Wanderstab und zog im Februar 1665 in's Land hinein, one zu wissen, wohin er gehen sollte. Geld hatte er nicht; aber dafür hatten ihn allerlei Visionen wunderbar gestärkt und er lebte daher des festen Vertrauens, dass Gott ihm helfen werde. Auch wurde ihm wirklich überall auf der Wanderung über Augsburg und Ulm hinaus (oft in wunderbarster Weise) alles zu teil, was er bedurfte, bis er endlich bei einem erweckten Prediger Pistorius aus Darmstadt, der zu Gersbach im Schwarzwald wonte, eine Ruhestätte fand. Doch war seines Bleibens auch hier nicht lange, indem gegen das Ende des Jares 1665 plötzlich ein Brief des Barons v. Weltz mit einem Wechsel eintraf, der ihn nach Wien rief, wo er die Rechtsansprüche des Freundes auf ein in Kroatien gelegenes Rittergut sicherstellen sollte. G. reiste also so rasch als möglich nach Wien, erledigte hier den von Weltz erhaltenen Auftrag ganz nach dessen Wunsch und sah sich plötzlich auf die Schaubüne des glänzendsten öffentlichen Lebens gestellt. Er traf nämlich in Wien mit Freunden zusammen, die in Speier Gelegenheit gehabt hatten, seine eminenten

Talente und seine gewaltige Arbeitskraft zu bewundern, die überall von ihm erzälten und durch die sehr bald von allen Seiten her die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde. Der kaiserliche Hof trug ihm infolge dessen die Stelle eines Sekretärs bei der Gesandtschaft an, welche die Braut Kaiser Leopolds in Mailand abholen sollte. Allein G. lehnte das glänzende und überaus lukrative Anerbieten ab, nahm abermals den Wanderstab in die Hand und traf im Anfang 1667 widerum in Zwoll bei Breckling ein. Dieser begann nun alsbald mit G. die Mystik methodisch zu betreiben, indem er denselben, um ihm die rechte Selbstverleugnung beizubringen, die niedrigsten Mägdedienste verrichten ließ. Wie dicht aber G. damals von der Autorität Brecklings umsponnen war, zeigte sich, als der letztere wegen ungehörigen Verhaltens von dem Konsistorium zu Amsterdam in Untersuchung gezogen ward. G. trat sofort mit zwei Briefen, die er (Ende 1667) an das Konsistorium richtete, für Breckling sehr energisch, aber auch sehr hochfarend ein, indem er sich der Behörde gegenüber als erleuchteten Gottesmann geltend machte. Die Folge davon war, dass G. verhasst und in brutalster Weise gemaßregelt ward. Am 6. März 1668 wurde ihm seine Schrift öffentlich vom Henker ins Gesicht geschlagen und dann verbrannt, worauf er von zwei Stadtknechten aus der Stadt gefürt ward, aus welcher er auf 25 Jare verbannt war.

G. zog nun zunächst zu dem ihm befreundeten Prediger Charias nach Kampen, siedelte aber (nachdem er sich von Breckling losgesagt) nach Amsterdam über, wo er bis an das Ende seines Lebens blieb. Hier kamen nun seine visionären Phantastereien zu ihrer höchsten Steigerung. Er will es fünf Abende hintereinander erlebt haben, dass er, nachdem er sich im Gebete dem Heilande mit Leib und Seele zum Opfer übergeben, um dadurch die Seelen aller Menschen, auch der Juden, Türken und Heiden zu retten, in den dritten Himmel erhoben ward und dort — in Fluten von Licht — zur vollen Vereinigung mit Gott kam. Seitdem unterhielt er mit Gott und den himmlischen Heerscharen zwei Jare lang den wunderbarsten Verkehr. Eine Vision folgte der anderen. Nachts schlief er nur zwei Stunden, indem er die übrige Zeit im Gebet und im Verkehr mit den Engeln verbrachte.

In der ersten Zeit seines Aufenthaltes zu Amsterdam hatte G. mit seinem Hausgenossen, dem zu ihm geflüchteten Prediger Charias († 1673) und einem gewissen Hoffmann († 1677) durch Anfertigung von Übersetzungen erbaulicher Schriften und durch Besorgung von Korrekturen seinen Unterhalt zu gewinnen sich bemüht; sehr bald aber schämte sich G. einer solchen Arbeit, die ihm mit einem Vertrauen, in welchem der Christ sich Gott gänzlich überlässt, nicht vereinbar zu sein schien. — Auch ging G. in Amsterdam anfangs noch zur Kirche, zweimal auch zum Abendmal; seit 1675 betrachtete er jedoch die Teilnahme an dem äußerlichen Kultus als eine Schädigung der Seele und blieb darum zu Hause, wo ihm unabläßig die seligsten Visionen und Offenbarungen zu teil wurden.

Der Glaube an die Autorität ber hl. Schrift war für G. in seiner späteren Zeit ein völlig überwundener Standpunkt. Das, woran er sich hielt, war „die im eigenen Inneren ausgeborene Erkenntnis", indem er Gott nur in sich selbst finden konnte. Daher äußert G. in einem Briefe vom 3. März 1699 bezüglich des Glaubens: „Der Glaube liegt schon in der Seelen Grund eingesäet. Diesem kommt Christus alsbald zu Hilfe; denn die Gaben und Kräfte Gottes liegen alle in der Seele verborgen als ein Samen im Acker, und es liegt nur daran, dass wir mit ernstem Gebet darnach graben und solche aufwecken". — Selbstverständlich sah daher G. in der Rechtfertigungslehre der evangelischen Kirche einen Grundirrtum, weil nur die Heiligung des Menschen (wie G. sie sich dachte) dessen Rechtfertigung begründen könnte. Unter der Heiligung verstand aber G. einen Vorgang im Inneren des Menschen, durch welchen, wie er einerseits sagte, der Vater, der Son und der hl. Geist in der Seele desselben ausgeboren, oder, wie er sich andererseits ausdrückte, der Mensch zur vollkommenen Nachbildung des Lebens, des Leidens und der erlösenden Wirksamkeit Jesu Christi fähig gemacht würde. Hierauf beruhte G.'s Gedanke von seiner Berufung zum melchise-

dekiſchen Prieſtertum. Der Gedanke der Myſtik, daſs die ware Gottſeligkeit in der Nachamung des Lebens und Leidens Chriſti beſtehe, wurde nämlich von G. in dem Sinne geſteigert, daſs der vollkommene Chriſt auch das Hoheprieſtertum Chriſti nachbilden und als Seelen-Erlöſer wirkſam ſein müſſe. Feſt ſtand daher in G.'s Seele die Überzeugung, daſs er berufen und bevollmächtigt ſei, durch Vertiefung ſeiner Seele in das Blut Jeſu Chriſti und durch Darbringung ſeiner ſelbſt im Gebete ein Anathema für andere zur Erlöſung derſelben zu werden. —

Zu den Abſonderlichkeiten des äußeren Lebens G.'s gehört es, daſs ihm mehr als ein Dutzend Heiratsanträge (von Müttern, jungen Witwen und Jungfrauen) geſtellt wurden, — darunter viele in pekuniärer Beziehung warhaft glänzende Offerten, — die er alle zurückwies. Er meinte nämlich, durch die Widergeburt (wie das bei jedem waren Chriſten geſchehe) in ein geiſtliches Ehebündnis mit der himmliſchen Sophia eingetreten zu ſein, welches jede fleiſchliche Ehe ausſchließe, indem durch jenes geiſtliche Bündnis beide Geſchlechter im Chriſten vereinigt würden, ſowie urſprünglich auch Adam Mann und Weib zugleich geweſen ſei. Wenn ſchon er daher den Eintritt in die Ehe nicht geradezu verbieten wollte, ſo meinte er doch, daſs ſie der urſprünglichen Ordnung Gottes widerſtrebe, und daſs ſie in Warheit vor Gott nichts anderes als Hurerei ſei.

G.'s Hauptbeſchäftigung in Amſterdam beſtand darin, daſs er eine ganz außerordentlich ausgedehnte Korreſpondenz mit auswärtigen Freunden unterhielt. Seit 1674 ſammelte ſich auch in und um Amſterdam eine Anzal von Anhängern um ihn, die ganz zurückgezogen lebten und ſich nur dann und wann untereinander beſuchten. Unter denſelben befand ſich auch ein ehemaliger Profeſſor der Theologie zu Harderwyck in Geldern, Alard de Raadt. Derſelbe wurde jedoch ſpäter G.'s erbittertſter Gegner, — weil G. in Gemäßheit einer erhaltenen Schenkung von 6000 Gulden eine Herausgabe der Werke J. Böhmes veranſtaltete, welche de Raadt ebenſogut glaubte beſorgen zu können. Damals trat auch unter den anderen Anhängern G.'s viel Verfeindung ein. — Mit anderen Separatiſten — Antoinette Bourignon, den Labadiſten ꝛc. —, welche ſich ihm näherten, wollte er ſich nicht einlaſſen. An den Labadiſten war ihm deren Broterwerb durch Arbeit und deren Geſtattung der Ehe zuwider. — Seit 1684 wurden ſeine Wege immer einſamer. Zuletzt verkehrte er nur noch mit einem jungen Kaufmann Ueberfeld, der zu ihm gezogen war, und mit „Bruder" Iſaak Paſſavant, bis endlich am 21. Januar 1710 die Stunde ſeines Abſcheidens kam.

G. war eine freundliche und überaus ſäuberliche Erſcheinung, mittelgroß, ſchlank und zart, mit grau-blauem Auge und ſtets ſorgfältig geſcheiteltem, dünnem Har. Nach ſeinem Tode traten — trotz der Zänkereien von 1684 — doch an vielen Orten, namentlich auch im nördlichen Deutſchland, eifrige Anhänger G.'s, Engelbrüder genannt, auf, als deren Haupt Ueberfeld († 1732) galt. —

G.'s Schriften füllen unter dem Geſamttitel „Theosophia practica" ſieben Bände. Im 7. Bande findet ſich ſeine Lebensbeſchreibung, aus welcher Harleß in der Evang. Kirchenz. 1831, Nr. 77—87 einen gut gearbeiteten Auszug geliefert hat. Außerdem vergl Unſchuld. Nachrichten, 1720, S. 677 ff.; Reinbecks Nachricht von Gichtels Lebenslauf und Lehren, Berl. 1732, und Lipſius, „Gichtel und Gichtelianer" in Erſch und Grubers Encykl., B. 66, S. 437—457.

Heppe.

Gideon (גִּדְעוֹן, LXX *Γεδεών*), einer der ausgezeichnetſten iſraelitiſchen Schopheten, deſſen Geſchichte im Buch der Richter, Kap. 6 ff., ausfürlicher als die der andern berichtet wird, in einer vielfach an die patriarchaliſchen Urgeſchichten erinnernden Weiſe. Er war der Son des Joas von Ophra im Stamm Manaſſe, one Zweifel dem weſtjordaniſchen Gebiete desſelben, aus dem Geſchlecht Abi-eſer (Richt. 6, 11. 24 vgl. 34). Sein Auftreten als Schophet wurde veranlaſst durch den midianitiſchen Druck, der ſieben Jare ſo ſchwer auf Iſrael gelaſtet hatte, daſs das Volk ſich in Hölen und Klüften barg. Auch Gideons eigene Fa-

milie hatte die Grausamkeit der Midianiter erfaren 8, 18 f. Die ganze Erzälung der göttlichen Berufung Gideons und seiner Taten will zeigen, wie Gott das Niedrige und Unscheinbare zu seinem Werkzeuge macht. Einen der geringsten in seinem Stamme nennt sich Gideon 6, 15, als unter der Terebinthe zu Ophra der göttliche Ruf an ihn ergeht; der Herr muss seiner natürlichen Blödigkeit durch wunderbare Bezeugung zu Hilfe kommen. Stufenweise wird er zum göttlichen Rüstzeug zubereitet. Nachdem er an der Stätte der Theophanie einen Altar gebaut zum Bekenntnis dessen, dass Jehovah seinem Volke, Frieden schaffend, sich wider zugewendet, soll er zuerst im Kampf wider den Götzendienst als Gotteshelden sich bewären. In der Nacht zerstört er auf göttliches Geheiß Baals Altar; seine Mitbürger, die aufgebracht ihn mit dem Tode bestrafen wollen, werden von seinem Vater durch die Erinnerung zurechtgewiesen, doch dem Baal selbst die Warung seiner Ehre zu überlassen. Daher soll Gideon den Ehrennamen Jerubbaal LXX Ἱεροβάαλ erhalten haben, mit dem er auch 1 Sam. 12, 11 erscheint (wofür 2 Sam. 11, 21 Jerubbescheth von בֹּשֶׁת = בֹּשֶׁת, einer verächtlichen Bezeichnung des Götzen). Der Name ist nach Richt. 6, 32 durch das Volkswort: „Baal streite wider ihn, dass er seinen Altar niedergerissen" veranlasst. Zum Ehrennamen Gideons aber geworden, bedeutet er den „Streiter wider Baal", denn ריב (רוב) mit Accusativobj. kann „jemanden befehden" bedeuten, z. B. Jes. 49, 25. Der Baalsüberwinder soll nun Jehovah als Werkzeug zur Überwindung der Feinde Israels dienen. Als die Midianiter mit andern östlichen Völkern wider in ungeheuren Haufen (nach 8, 10 von 135,000 Mann) über den Jordan gezogen sind und in der Ebene Jesreel, warscheinlich vom Abhang des kleinen Hermon herab, sich gelagert haben, scharen sich um Gideon zunächst sein Geschlecht, dann sein ganzer Stamm Manasse, endlich die weiter nördlich wonenden Stämme Asser, Sebulon und Naphtali. Um der Göttlichkeit seiner Berufung ganz sicher zu werden, fordert und erhält Gideon abermals ein zweifaches Zeichen. Doch nicht durch die beträchtliche Heeresmacht, die zu seiner Verfügung steht, soll der Sieg errungen werden, damit Israel nicht sich rühme: meine Hand hat mir geholfen (7, 2). Eine Schar voll künen Gottvertrauens genügt. Darum muss Gideon 22,000, die blöde und verzagt sind, entlassen (zu 7, 3 vgl. Deut. 20, 8 und statt „vom Gebirge Gilead" v. 3 ist wol „Gilboa" zu lesen). Aber auch die übrigen 10,000 sind noch zu viel. Am Bache erwält sich Jehovah aus ihnen nur 300, die stehend mit der Hand das Wasser zum Munde füren und so ihren rastlosen Eifer zeigen. Noch ein Vorzeichen des glücklichen Erfolges erhält Gideon, als er mit seinem Waffenträger bei Nacht in das Lager der Midianiter schleicht und die mutlosen Reden derselben belauscht. Nun dringt er mit der kleinen Schar in drei Haufen in das feindliche Lager ein; das plötzliche Auftauchen der Fackeln, das Posaunengeschmetter mit dem lärmenden Schlachtruf: „Schwert Jehovahs und Gideons" bringen die aus dem Schlaf aufgeschreckten Feinde auf die Meinung, große Scharen seien mitten unter ihnen und in der Verwirrung kehren sie selbst ihr Schwert gegen einander; vgl. änliches 2 Chron. 20, 23; Hagg. 2, 22. Was nun folgt hat man sich mit Bertheau wol so vorzustellen. Die Midianiter fliehen zuerst östlich dem Jordan zu; ein Teil von ihnen unter Sebach und Zalmuna überschreitet den Fluss, ein anderer unter Oreb und Seeb zieht sich südlich in der Jordan-Niederung hinunter. Gegen die letzteren entbietet Gideon den Stamm Ephraim, um ihnen den Übergang über den Jordan abzuschneiden. Die Ephraimiten müssen den Midianitern (und zwar noch diesseits des Jordans) eine bedeutende Schlacht geliefert haben, bei welcher die zwei midianitischen Fürsten, nach denen dann der Ort der Schlacht den Namen erhielt, getötet wurden. Die Ephraimiten bringen die Köpfe der erschlagenen Fürsten zu Gideon, der inzwischen dem ersten midianitischen Heerhaufen über den Jordan nachgezogen ist, machen aber — was den auf seinen Primat so eifersüchtigen Stamm charakterisirt — dem Gideon heftige Vorwürfe, dass er sie nicht von Anfang zu Hilfe gerufen, worauf Gideon sie durch bescheidene Hinweisung darauf, dass ja ihre Nachlese (der später errungene Sieg) besser ausgefallen sei als die Haupternte (die Niederlage Midians im Tal Jesreel), beschwichtigt. Gideon selbst

verfolgt die Midianiter weiter gegen Süden, wobei die zwei oſtjordaniſchen iſraelitiſchen Städte Succoth und Pnuel ihm die erbetene Erquickung verſagen, und erringt nahe bei Nobach und Jogbeha im Stammgebiete Gad einen neuen entſcheidenden Sieg. Mit den gefangenen midianitiſchen Fürſten umkehrend, nimmt er zuerſt Rache an Succoth und Pnuel und dann an jenen Fürſten. — Über die folgenden 40 Jare des Richtertums Gideons wird nur kurz berichtet. Die ihm von dem Volke angetragene Königswürde lehnt er in echt theokratiſchem Sinne ab; aber — vielleicht um von dem ſtolzen Stamme Ephraim, in deſſen Mitte das Nationalheiligtum war, unabhängiger zu ſein — er errichtet in Ophra bei dem Altar 6, 24 einen beſondern Kultus, der ſeinem Hauſe und dem Volke zum Fallſtricke wird. Unter dem Ephod, das Gideon machen läſst, iſt nicht ein Bild, was das Wort gar nicht bedeuten kann, ſondern ein prieſterl. Leibrock zu verſtehen. Daſs auch zu einem prieſterl. Leibrock viel Gold verwendet werden konnte, erhellt aus Ex. 28, 6 ff.; 39, 2 ff. Ob der heilige Rock von Gideon als Prieſter getragen oder zur Verehrung ausgeſtellt wurde, iſt nicht geſagt; warſcheinlich geſchah das erſtere. Der Abgötterei diente one Zweifel das Bruſtſchild an dem Rocke mit dem Urim und Tummim; doch lag das Vergehen Gideons vorzugsweiſe darin, daſs das Volk zum Abfall von dem legitimen Heiligtum und Kultus verfürt und ſo die theokratiſche Einheit gebrochen wurde, was dann nach Gideons Tod den Rückfall in den Baalsdienſt erleichterte (8, 33). Darin, daſs ſpäter an dem Orte des ungeſetzlichen Kultus, in Ophra, Gideons Söne durch die Hand ihres Halbbruders Abimelech erwürgt werden, wurde Gideons Sünde an ſeinem Hauſe gerichtet. Über dieſes tragiſche Geſchick der Familie Gideons berichtet Richt. K. 9, ein aus einer andern Geſchichtsquelle als Kap. 6—8 ſtammender Abſchnitt. Wie tief die durch Gideon erlangte Errettung in dem Gedächtnis des Volkes haftete, erhellt aus Jeſ. 9, 3; 10, 26; Pſ. 83, 10. 12.

Oehler†.

Gieſeler, Johann Karl Ludwig, einer der Meiſter der proteſtantiſchen Kirchengeſchichtſchreibung unſerer Tage, wurde geboren am 3. März 1793 in Petershagen bei Minden, wo ſein Vater damals Prediger war, ein Mann von großer geiſtiger Eigentümlichkeit, und der nur das für einen wirklichen geiſtigen Beſitz anſah, was jeder der eigenen Tätigkeit verdankte; dadurch wurde der Grund gelegt zur großen Selbſtändigkeit des Sones, der der älteſte war von zehn Geſchwiſtern. Dieſer kam im 10. Lebensjare auf das halliſche Waiſenhaus und erfreute ſich hier der beſonderen Fürſorge und Teilnahme des Kanzlers Niemeyer (ſ. d. Art.), der ihm auch nach Vollendung ſeiner Studien eine Lehrerſtelle am Waiſenhauſe verſchaffte. Kaum war er ſeit einem Jare in dieſen Wirkungskreis eingetreten, als er im Oktober 1813 dem Rufe des Vaterlandes folgend als freiwilliger Jäger in die Reihen der Freiheitskämpfer eintrat. Nach dem Frieden im Jar 1815 kehrte er zu ſeinem Lehramte zurück, erwarb 1817 den philoſophiſchen Doktorgrad, wurde noch in demſelben Jare Konrektor des Gymnaſiums in Minden, im Jar 1818 Direktor des Gymnaſiums in Cleve, im folgenden Jare 1819 ordentlicher Profeſſor an der neu geſtifteten Univerſität Bonn, nachdem er im April desſelben Jares die theologiſche Doktorwürde erhalten hatte. Nachdem er 12 Jare lang an dieſer Univerſität mit gedeihlichem Erfolge gewirkt, erhielt er einen Ruf nach Göttingen und damit eine größere Wirkſamkeit, in der er bis zu ſeinem Tode getreu und unverdroſſen ausharrte. Er war aber durchaus nicht ein Stubengelehrter, ſondern ſehr geſchickt und willfärig zu verſchiedenen Adminiſtrationen und Geſchäften und mannigfaltig tätig in verſchiedenen Beziehungen des praktiſchen Lebens. Mehrere Male war er Prorektor, faſt ununterbrochen Mitglied mehrerer akademiſchen Behörden und ſtändiges Mitglied der Bibliothekskommiſſion; er nahm teil an allen Beratungen zur Reviſion der akademiſchen Geſetzgebung, zur Stiftung neuer Einrichtungen. Er war Mitglied der Göttinger Akademie der Wiſſenſchaften, verſah gemeinſchaftlich mit Lücke das theologiſche Ephorat und verwaltete mehrere andere woltätige Stiftungen. Er war Kurator des göttingiſchen Waiſenhauſes, welches Amt namentlich die Liebe ſeines Herzens in hohem Grade beſaß; er fand ſich täglich im Waiſenhauſe ein, kannte alle Kin-

der, leitete jedes bei der Wal des Berufes, und seine liebende Fürsorge verlor auch die bereits aus der Anstalt Entlassenen nicht aus den Augen. Er war es auch, der in Göttingen einen Verein für entlassene Sträflinge ins Leben rief. Gieseler ist zweimal verheiratet gewesen. Er verlor bald seine erste Gattin, geborne Feist aus Halle; 1831 verehelichte er sich wider mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Amalie Vilaret; auch diese Ehe wurde wie die erste reichlich mit Kindern gesegnet. So glücklich Gieseler in der Ehe war, so fehlten wegen des reichen Kindersegens auch die Sorgen nicht. Nachdem er schon im Winter 1853 bis 1854 leidend gewesen, sodass er nur sehr unregelmäßig seine Vorlesungen halten konnte, nahm die Krankheit im Frühjar 1854 einen ernsten Charakter an; er entschlief sanft am 8. Juli desselben Jares.

Gieseler hat nicht nur kirchenhistorische Vorlesungen gehalten, aber diese blieben ihm die Hauptsache; durch diese Vorlesungen, sowie durch seine kirchenhistorischen Schriften hat er sich ein bleibendes Verdienst erworben, und den größten Einfluss auf die Wissenschaft seiner Zeit ausgeübt. Schon seine erste Arbeit, historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, zeigt den gesunden historischen Sinn, den klaren sichern Blick, die scharfsinnige Kombinationsgabe, wodurch er seitdem sich so sehr ausgezeichnet hat: er hat durch jene Schrift der Annahme eines schriftlichen Urevangeliums den Todesstoß gegeben. Daran reihen sich mehrere Abhandlungen im zweiten Bande des Rosenmüllerschen Repertoriums, welche die damals erst im Entstehen begriffene neutestamentliche Grammatik bereichert haben. So waren denn seine ersten Arbeiten auf die Zeit gerichtet, welche den Ausgangspunkt für alle folgende Entwicklung der Kirche bildet, die apostolische Zeit. Seine unmittelbar folgenden Arbeiten beziehen sich auf die Anfänge der nachapostolischen Zeit; in der Abhandlung über die Nazarener und Ebioniten in Stäudlins und Tzschirners Archiv Bd. 4, Hft. 2 zeigte er die ihm eigentümliche Gabe des Entwirrens verwickelter Probleme. Daran reiht sich eine eingehende Rezension von Neanders genetischer Entwickelung der gnostischen Systeme in der hallischen Litteraturzeitung 1823. Obschon er bald darauf den ersten Band seines Lehrbuchs der allgemeinen Kirchengeschichte erscheinen ließ, so beschäftigte er sich fortwärend mit speziellen Forschungen, die nun auch seiner allgemeinen Darstellung zugute kamen. In der alten Zeit wandte er sich mit vorzüglicher Liebe der griechischen Kirche zu, und seine wertvollen Programme über die Lehre der alexandrinischen Lehrer Clemens und Origenes vom Leib des Herrn, über monophysitische Lehren, verbreiteten auf diese dunkeln Partieen vieles Licht. Er bearbeitete in einer eigenen Abhandlung die Geschichte und Lehre der Paulicianer, er machte sich verdient durch die Ausgabe der Manichäergeschichte des Petrus Siculus und des 23. Titels der Panoplia des Euthymius Zygadenus. Sein Programm über die Summa des Rainerius Sacchoni machte den Anfang zur Lösung eines Problems, betreffend die Quellen der Geschichte der Katharer. Die letzte seiner Arbeiten auf diesem Gebiete ist eine Rezension meiner Schrift über die romanischen Waldenser in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1854 April), und mit Freude ergreift der Verfasser diese Gelegenheit, dem verewigten Meister der Wissenschaft nicht bloß für die ermunternde Anerkennung, die er jener Arbeit zu teil werden ließ, sondern auch für mehrere wichtige Belehrungen und Aufhellungen schwieriger Punkte den aufrichtigen Dank öffentlich zu bezeugen. Welchen Anteil er an den Zeiterscheinungen nahm, wie unbefangen und umsichtig er sie beurteilte, zeigen u. a. seine Aufsätze über die Lehninsche Weissagung und sein Irenäus über die Kölner Angelegenheit. Ebenso fürte er 1840 die Schrift über die Unruhen in der niederländischen Kirche, und 1848 das Werk von Mäder über die Geschichte der protestantischen Kirche Frankreichs v. 1787 bis 1846 in die Öffentlichkeit ein. Zu seinen letzten Arbeiten gehört eine eingehende Beurteilung der Preisschriften von Chastel (in Genf) und Schmidt (in Straßburg) über den Einfluss des Christentums auf die socialen Verhältnisse des römischen Reiches. Gieseler war einer der Begründer dieser Realencyklopädie. Er hatte zunächst Hippolytus zu bearbeiten übernommen, über welchen Gegenstand er sich,

Digitized by Google

mit Beziehung auf das Werk von Bunſen, bereits in den Studien und Kritiken 1853 mit gewonter Gründlichkeit und Scharfſinn ausgeſprochen hatte.

Schon jene einzelnen Forſchungen, wovon jede auf den betreffenden Gegenſtand Licht wirft, erwecken ein günſtiges Vorurteil für die Darſtellung der allgemeinen Geſchichte: man kann im voraus verſichert ſein, daſs ein ſolcher Mann, auch wo er ein größeres Feld bearbeitet, es an eingehender ſelbſtändiger Forſchung nicht hat fehlen laſſen. Dieſem guten Vorurteil entſpricht denn auch der erſte Eindruck, den man von dieſem Muſterwerke deutſchen Fleißes erhält, ſowie die nähere Bekanntſchaft mit demſelben. Es iſt ebenſowol Quellenſammlung und Archiv der Litteratur als Geſchichtsdarſtellung; darin liegt ſein Vorzug, und möchten wir ſagen, auch die Grenze ſeines Wertes. Wenn es nämlich überaus wertvoll iſt, jedes Zeitalter durch das Organ ſeiner eigenen Stellvertreter ſich äußern zu hören (welche Quellenauszüge mit größter Sorgfalt und Sachkenntnis gemacht ſind), wenn es zu jedem Teile der Geſchichte eine ſorgfältige Auswal der betreffenden Litteratur hinzufügt (welches alles in die Anmerkungen verwieſen wird), ſo muſs man geſtehen, daſs der eigentliche Text um ſo kürzer ausgefallen iſt. Doch würde man zu weit gehen, wenn man dem Texte keine Bedeutung zuerkennen wollte. Der Inhalt der Erſcheinungen iſt nicht mit dem plaſtiſchen Talente eines Haſe widergegeben, aber es fehlt nicht an treffender Charakteriſtik. In Darſtellung der erſten Zeit des Katholizismus zumal hat Gieſeler offenbare Vorzüge vor Neander. Indem wir uns dieſe Bemerkung erlauben, gehen wir von der Vorausſetzung aus, daſs Neander eine Größe iſt, die durch partiellen Tadel nicht geſchmälert werden kann, ſo wie dies natürlich nicht in meiner Abſicht liegt. Wärend Neander auffallenderweiſe die Entſtehung der katholiſchen Kirche gar nicht beleuchtet (eine Lücke, welche ſeine Schüler ſorgfältig ſich gehütet haben auszufüllen, auch darin dem Meiſter getreu nachfolgend), tritt jene überaus wichtige Wendung der kirchlichen Entwickelung in Gieſelers Darſtellung mit großer Deutlichkeit hervor. Überhaupt iſt er, meines Erachtens, viel geſchickter im Gruppiren als Neander. Dieſer wendet z. B. auf alle Perioden in derſelben Reihenfolge dieſelben allgemeinen Rubriken (Ausbreitung, Verfaſſung, Sitte, Kultus, Lehre) an, one darnach zu fragen, welche in jeder Periode den Vorſprung hat in der Entwickelung der Kirche. Gieſeler läſst ſich in ſeiner Einteilung durch die beſondere Geſtalt jeder Periode leiten. Die Einteilung und Gliederung des Geſchichtsſtoffes iſt bei ihm bedingt durch den Charakter der Geſchichte ſelbſt: es entſpricht dies einer höchſt einfachen aber vielleicht eben darum oft vernachläſſigten Regel. Es hängt dies bei Gieſeler zuſammen mit einer Objektivität der Darſtellung, die jeder Geſchichtsforſcher erſtreben ſoll, ſo verſchieden auch ſein theologiſcher Standpunkt ſein mag. Wenn ſchon die Geſchichte des alten Katholizismus bis zum Anfange des 8. Jarh. des Lehrreichen viel darbietet, ſo gilt dies nicht weniger von der Kirchengeſchichte des Mittelalters. Gegen die idealiſirenden, eigentlich verfälſchenden Darſtellungen mittelalterlicher Zuſtände bildet die Gieſelerſche Darſtellung ein bedeutendes und heilſames Gegengewicht. Der poetiſche Duft, in den manche Erſcheinungen eingehüllt worden, iſt verſchwunden; man ſieht die traurige, nackte Warheit. Beſondere Sorgfalt hat Gieſeler auf die Darſtellung der Sektengeſchichte verwendet und dunkle Partieen derſelben aufgehellt. So nehme ich auch keinen Anſtand zu bekennen, daſs, wenn es mir gegeben worden, die ältere Geſchichte der Waldenſer bis zur Reformation aufzuhellen, und, wie Gieſeler in der angefürten Rezenſion ſagt, eine neue Grundlage für dieſelbe zu geben, ich lediglich den von ihm bezeichneten Weg bis an's Ende verfolgt habe. — Überaus reich iſt auch die Darſtellung des Jarhunderts, welches der Reformation unmittelbar vorausging, indem die zunehmende Verderbnis und Verfinſterung einerſeits und die wachſende Oppoſition gegen Rom und die beſſere Erkenntnis, überhaupt die Anbanung des Neuen andererſeits bis ins ſpeziellſte hinein geſchildert werden. Beſonders ausgezeichnet iſt die 2. Abth. des III. Bandes, welche hauptſächlich die Lehrentwickelung in der Reformationszeit und bis zum weſtfäliſchen Frieden darſtellt: eine Darſtellung, die von dem eingehendſten Studium der Quellen zeugt, und durch die neue Spannung der konfeſſionellen Gegenſätze eine überaus wich-

tige Bedeutung erhält. Die Geschichte der neuesten Zeit von 1814 bis auf die Gegenwart, im Äußern sich unterscheidend von den früheren Teilen des Werkes, indem der Text vorwiegt und die Anmerkungen beinahe wegfallen, wenn sie auch den Meister der Wissenschaft, seinen lebendigen Sinn für die vielseitigen Beziehungen der Geschichte, für die verschiedenen Faktoren, die auf das kirchliche Leben einwirken, deutlich erkennen läßt, enthält doch auch manche Beweise davon, daſs es, wie der Verfasser selbst sagt, S. 1, immer sehr schwierig ist, den Zustand der eigenen Zeit vollkommen allseitig und richtig aufzufassen. Überdies übt der theologische Standpunkt Gieselers auf die Beurteilung mancher Erscheinungen einen nicht immer günstigen Einfluſs aus. S. über dieses ganze Werk die protest. Kirchenzeitung 1854, Nr. 30 und über Gieselers Leben und Wirken Redepenning im V. Bande der Kirchengeschichte. **Herzog.**

Giftheil, Ludw. Friedr., Son eines württembergischen Abtes, der sich durch seine fanatischen Deklamationen gegen die Statskirche und ihre Diener im 17. Jarh. auszeichnete. Sein Geburtsjar ist nicht bekannt, seine schriftstellerische Tätigkeit fällt in die Zeiten des 30järigen Krieges und darüber hinaus. Er war mit Breckling und andern Männern dieser Richtung befreundet, die von ihm rühmten, daſs er „eine lebendige Bibel und ein Zeuge der Warheit" sei. Giftheil widersetzte sich nicht nur der theologischen Streitsucht, sondern er fülte sich auch berufen, die hohen Potentaten vom Krieg nnd Blutvergießen abzuhalten. In diesem Sinne erließ er in den Jaren 1643 und 1644 Zuschriften an den König von England, denen im Jar 1647 seine „Deklaration aus Orient" u. a. folgte. Auch unter Cromwells Regierung setzte er seine Ermanungen fort. Den Protektor nannte er unter anderm „den Teufelsfeldmarschall, einen Straßenräuber, Dieb und Mörder". Er starb nach vielem Hin- und Herwandern in halb Europa, 1661, zu Amsterdam. Vgl. Arnolds Kirchen- und Ketzerhist. III, 10; Böhmes 8 Bücher von der Reformation der Kirche in England, Altona 1734, S. 941 ff. **Hagenbach †.**

Gihon, s. Eden Bd. 4, 35 und Jerusalem.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), geboren zu Poitiers, war ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philosophie, dann Lehrer der Philosophie und Theologie erst zu Chartres, nachher zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er im Jare 1142 zum Bischof erhoben wurde. Er fürte ein strenges Leben, war aber mild, für die schönen Künste empfänglich, und im Betragen gegen andere leutselig one abstoßenden Stolz. Gleichwol wurde er als Schriftsteller der Ketzerei angeschuldigt. Er suchte die Werke von Platon, Aristoteles und Boetius in seinen Schriften zu erläutern, tat dieses aber in einer Misverständnisse aller Art veranlassenden Weise, sodaſs der Prior Walther von St. Victor ihn mit Abälard, Peter von Poitiers und Petrus Lombardus zu den „vier Labyrinthen von Frankreich" zälte. Seine wichtigste auf uns gekommene Schrift ist sein Kommentar zu (Pseudo-) Boetius de trinitate in der Ausgabe der Werke des Boetius, Basel 1570. Wegen dieser Schrift zunächst ward er bei Papst Eugen III. von zweien seiner Geistlichen angeklagt, und der Abt Bernh. v. Clairvaux stellte sich an die Spitze der Partei gegen ihn. Seine Sache wurde in Gegenwart des Papstes von 2 Konzilien, zuerst zu Paris (1148), dann zu Rheims im gleichen Jare untersucht. Vier Sätze waren es, in Ansehung derer Gilberts Orthodoxie in Frage gestellt wurde: 1) das Wesen Gottes ist nicht Gott; die göttliche Natur oder Gottheit ist etwas anderes als Gott; sie ist die Form in Gott, durch welche Gott Gott ist, aber nicht selbst Gott; 2) Vater, Son und Geist sind nicht ein Gott, eine Substanz oder ein Etwas; 3) das, was die drei Personen zu drei macht, sind drei Einheiten, drei besondere, sowol von einander als von der göttlichen Substanz numerisch verschiedene Proprietäten, die nicht die Personen selbst sind; 4) die göttliche Natur ist nicht Fleisch geworden, noch hat sie die menschliche Natur angenommen. Gilbert hatte die Absicht, dem Sabellianismus auszuweichen, zu welchem die gewönlichen Vergleichungen, durch welche man die Dreieinigkeitslehre anschaulicher machen wollte, leicht füren konnte. Daſs aber sein abstrakter

Gottesbegriff, welcher zu einem unversönten Dualismus fürt, dem christlichen Bewusstsein nicht zusagen konnte, kann nicht befremden. So glaubte auch gegen ihn, wie gegen Abälard, Bernhard das christlich religiöse Interesse verteidigen zu müssen, nur gelang es ihm hier nicht mit demselben Erfolg. Zu Rheims waren die Stimmen geteilt; Gilbert fand Freunde unter den Kardinälen. Die vier Sätze, welche Bernhard den Irrtümern Gilberts entgegengestellt hatte, wurden zwar vom Papst gebilligt, jedoch nicht durch ein eigenes Dekret bestätigt; das Bekenntnis Bernhards konnte keine öffentliche kirchliche Geltung erlangen, und Gilbert erzielte doch so viel, dass er, nachdem er sich dem päpstl. Urteil unterworfen hatte, in unverletzter Ehre in seinen Kirchensprengel zurückkehren konnte, wärend sich Papst Eugen begnügte, nur die allgem. Entscheidung zu geben, dass in der Theologie Natur und Person, Gott und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen. Dass Gilbert seinen bischöflichen Stul wider einnehmen durfte, das erschien der öffentlichen Meinung als ein Sieg seiner Sache. Durch seine Sanftmut überwand er auch später seine früheren Ankläger, so dass er nun bis zu seinem 1154 erfolgten Tod unangefochten blieb. Vgl. Neander, K.-Gesch. V, 2, S. 793, 796, 899—901; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II, S. 509—519; Ritter, Geschichte der Philosophie, VII, S. 437—474; Lipsius, Gilbertus Porretanus, Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie I. Sect. 67. Band; Usener, Gislebert de la Porrée, in Jahrbb. für prot. Theol. 1879, S. 183 ff.; Reuter, Gesch. d. Aufklärung i. M. 2, 11 f. (Dr. **Pressel**†) **D. Lechler.**

Gildas der Weise ist der früheste und allein noch vorhandene Geschichtschreiber aus der älteren britischen Zeit. Was wir mit Sicherheit über ihn wissen, ist seinen Schriften entnommen, wozu das Zeugnis des Beda und Alcuin kommt, von denen der erstere ihn fast wörtlich ausgeschrieben, der letztere ihn rühmend erwänt hat. Die Biographieen aus dem 11. und 12. Jarhundert sind wertlos, auch andere Angaben aus dieser Zeit, wie der von einem Abschreiber beigefügte Name Cormac unsicher. Ein Schüler des berühmten Abtes Iltut und Mönch des Klosters Bangor, Nordwales, war er im Jar der Schlacht bei Bath 516 geboren, in welcher die Briten nach langen Kämpfen die Sachsen siegreich zurückschlugen und ihrem Vaterlande die Freiheit und den Frieden wider gewannen, so dass Kirchen und Klöster wider aufgebaut wurden und frommes Leben und wissenschaftliches Streben zur Blüte kamen, jedoch nur, um nach einem Menschenalter wider zu entarten. Es ist diese letztere Periode, die Gildas in ebenso zuverlässiger als ergreifender Weise in seinen zwei Schriftchen Epistola (547) und Historia (auch Liber querulus de excidio Britaniae (560) schildert. Für die frühere Geschichte hatte er keine einzige heimische Quelle, entlehnte deshalb die spärlichen Notizen fremden Quellen, wie Eusebius, Sulpicius Sev. u. A. Um so wertvoller aber ist das Gemälde von der Kirche seiner Zeit, das uns Gildas bietet, aus dem auch das edle Bild des Mannes selbst in klaren Zügen hervortritt. Wir sehen einen demütig frommen, warhaftigen Mann voll Liebe zu seinem Volk, voll Eifers für die Reinheit des Glaubens und Lebens, sparsam im Lob, scharf im Tadel gegen Hoch und Niedrig, wol vertraut mit der h. Schrift, auch des Griechischen kundig. Sein Stil ist schwerfällig, überladen, oft dunkel, seine Darstellung mehr rhetorisch als historisch, one Zeitangaben. Manchmal malt er im Eifer zu sehr ins Schwarze. Und doch trägt seine Darstellung das Gepräge der Zuverlässigkeit. Es ist in der Tat die einzige getreue Schilderung der altbritischen Kirche mit ihren eigentümlichen Institutionen, die wir besitzen, so ganz verschieden von den spätern von Sagen überwucherten Geschichten, wie z. B. die Historia Britonum. — Das Todesjar des Gildas ist nach den Annales Cambriae 570.

Näheres s. meine Diss. de Ecclesiast. Britonum Scotorumque ecclesiae fontibus 1856. Die beste Ausgabe von Gildas Schriften ist die des Stevenson 1838.

C. Schoell.

Gilead, s. Palästina.

Giraldus Cambrenſis, eig. G. de Barri, aus einem ritterlichen normanniſchen Geſchlechte ſtammend, ein Enkel des Connetable Girald zu Pembroke und der Neſta, Tochter des letzten ſüdwaliſiſchen Königs, war 1147 in Manorbear bei Pembroke, Wales, geboren. Seine Bildung erhielt er vornehmlich in Paris, wohin er auch ſpäter auf einige Zeit zurückkehrte, um Kirchenrecht zu ſtudiren und darüber Vorleſungen zu halten. Seine hervorragende Tüchtigkeit und Energie, wie ſeine Beziehungen zu den erſten Familien in Wales und Irland, verſchafften ihm eine ſehr einflusſreiche Stellung in Kirche und Stat. Es war die Zeit, wo die engliſche Krone, um ihre Herrſchaft über die keltiſchen Lande zu befeſtigen, zur Ausdehnung der römiſchen Hierarchie über Wales und Irland die Hand bot. Giraldus ſchien dazu der rechte Mann zu ſein. Kaum zurückgekehrt von Paris 1172 wurde er von dem Erzbiſchof von Canterbury, Legaten des A. Stules, mit der Vollmacht ausgerüſtet, das Kirchenweſen im Sprengel St. David nach römiſchem Muſter zu reformiren, namentlich den Cölibat durchzuſetzen (da die kirchlichen Pfründen längſt zum Schaden der Kirche als erblicher Beſitz behandelt worden waren), und die Zehnten einzutreiben. Unerſchrocken und ſchonungslos ging er dabei zu Werke. Er exkommunizirte den High-Sheriff und ſuspendirte den greiſen Archidiakonus von Brecknock, weil er verheiratet war, und erhielt zum Lone für ſeinen Eifer deſſen Stelle (1175). Ja ſelbſt dem Biſchof von St. Aſaph trat er mit Bannfluch und einer gewappneten Schar entgegen, um das Recht des Sprengels auf eine ſtrittige Pfarrei auf der Grenze geltend zu machen, und blieb Sieger. Dieſem energiſchen Auftreten für die Intereſſen des Sprengels wie ſeiner Verwandtſchaft mit dem altbritiſchen Prinzen Rhys hatte er es zu danken, daſs er nach dem Tode ſeines Oheims, des Biſchofs von St. David 1176 von dem Kapitel zu deſſen Nachfolger erwält wurde — in der Hoffnung, er werde die uralten Metropolitanrechte des Stules widerherſtellen. Allein ebendies, ſowie die one Vorwiſſen der Krone vollzogene Wal lud den Zorn des Königs auf ihn. Ein unbedeutender Auguſtiner-Prior wurde Biſchof, und Giraldus zog ſich nach Paris zurück, wo er mit großem Beifall Vorleſungen über Konſtitutionen und Dekretalen hielt. 1180 kehrte er nach Wales zurück, war eine zeitlang, wärend der Abweſenheit des Biſchofs, Adminiſtrator des Stules von St. David, trat aber dann als heftiger Gegner desſelben auf. Es wärte nicht lange, ſo warf der König ſein Augenmerk wider auf ihn, nahm ihn unter ſeine Hofkaplane auf und beſtellte ihn zum Begleiter und Leiter des Prinzen Johann auf ſeinem Eroberungszug durch Irland (1185) wo Girald noch bis 1186 blieb. Auch begleitete er 1188 den Erzbiſchof von Canterbury bei einem Zug durch Wales, um die waliſiſchen Ritter für einen Kreuzzug zu begeiſtern. Der Erfolg war beſonders der Beredſamkeit des Girald zu verdanken, der auch das Kreuzheer nach Frankreich begleitete, von wo er aber infolge des Todes Heinrichs II. zurückgerufen wurde, hauptſächlich um in Wales Unruhen vorzubeugen. Er zog ſich dann in's Privalleben nach Lincoln zurück; die ihm angebotenen Bistümer Bangor und Clandoff hatte er ausgeſchlagen. Aber als 1198 das Bistum St. David wider vakant wurde, ſchlug er die Wal nicht aus. Da der Erzbiſchof von Canterbury entſchieden dagegen war, entſtand ein langwieriger Streit, bei dem es ſich zugleich um Herſtellung des alten Metropolitanſitzes in St. David handelte; er wurde nach Rom verſchleppt, wohin Girald ſelbſt reiſte, um perſönlich vor Innocenz III. ſeine Sache zu füren; nach 4 Jaren aber wurde doch gegen Girald und die Anſprüche des Sitzes entſchieden. Girald lebte von da an zurückgezogen, litterariſchen Arbeiten ſich widmend, und ſtarb, ſicher über 70 Jare alt.

Girald war ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller. Seine Schriften ſind eine ſeltſame Miſchung von Dichtung und Warheit, Trivialem und Wichtigem, ſein Charakter als Hiſtoriker wird bedeutend beeinträchtigt durch ſeine Eitelkeit, Parteilichkeit, Leichtgläubigkeit und Vorliebe für Legenden und Fabeln — echt waliſiſche Züge. Und doch ſind ſeine Schriften als Zeitſpiegel und Fundgruben vieler ſonſt unfindbarer Notizen höchſt wichtig. Seinen Schilderungen von Land und Leuten (Topographia Hiberniae, Itinerarium Cambriae, Descriptio Cambriae) verdankt man faſt alles, was man über Irland und Wales in jener Zeit weiß.

Digitized by Google

Sein Speculum Ecclesiae und Gemma Ecclesiastica geißeln das Mönchsleben seiner Zeit. Von den historischen Schriften ist die Expugnatio Hiberniae die wertvollste; das Material ist gut gesichtet, die Persönlichkeiten meisterhaft skizzirt, das Urteil nüchtern, der Stil einfach; zu tadeln sind nur die livianischen Reden darin und das Spielen mit Namen. Wichtige Züge enthalten über Heinrich II. und seine Söne: De instructione principum, und Vita Galfridi Ebor. Archiep. (Sones des Heinrich und der Rosamunde). Wertlos sind die Legenden über St. Remigius u. a. Eine Selbstbiographie, in der des Verfassers Eitelkeit stark zu Tage tritt, hat er in der Schrift De Rebus a se gestis geliefert, wozu De Invectionibus liber und Speculum Electorum (Briefe, Gedichte, Reden) gehören. De Jure et statu Menevensis Ecclesiae sucht die Ansprüche dieses Bistums (s. o.) zu beweisen. — Eine treffliche kritische Ausgabe von Giralds Werken in 7 BB. (1860—77) haben Prof. Brewer und Dimock besorgt. Sie bildet einen Teil der von der Regierung veranstalteten Sammlung: Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. **C. Schöll.**

Girgasiter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Girsiter, s. Canaan, Bd. III, 122.

Glassius, Salomo. Dieser Theologe, eines der ehrwürdigen Werkzeuge, dessen sich Herzog Ernst der Fromme zu seinem Verbesserungswerke in Kirche und Schule bediente, nimmt zugleich eine ehrenvolle Stelle unter denjenigen strengen Orthodoxen ein, welche in der Mitte des 17. Jarh. bereits einen Übergang zu der Spenerschen Richtung vermitteln. Er wurde in Sondershausen, wo sein Vater Kanzleisekretär, 1593 geboren, genoss auf dem gothaischen Gymnasium den Unterricht des ausgezeichneten Schulmanns Andreas Wilke und bezog 1612 die Universität Jena, wo er drei Jare den philosophischen Studien oblag, 1615 Wittenberg, wo er den Unterricht von Hutter, Balduin, Franz und Meisner genoss. Infolge eines hartnäckigen Fiebers verließ er indes schon nach einem Jare diese Universität *). Auf den Wunsch seiner Eltern begab er sich nach Jena zurück, wo kürzlich Gerhard sein Lehramt angetreten. Von den schwarzburgischen Fürsten als deren Stipendiat an Gerhard empfohlen, genoss er fünf Jare lang des Unterrichts dieses frommen und gelehrten Theologen. Zu seinem Hauptstudium machte er indes schon damals das Hebräische mit den verwandten Dialekten. 1619 wurde er zum Adjunkten der philosophischen Fakultät ernannt, eine Stellung, welche unsern außerordentlichen Professuren nahe kommt. Wie es scheint von sehr schüchternem Charakter, vielleicht auch wegen Gewissensbedenklichkeiten weigerte er sich lange Zeit, in Disputationen oder auf der Kanzel aufzutreten, auch als die Fakultät ihm das theologische Doktorat erteilen will, trägt er Bedenken, und selbst als auf Antrag der Fakultät seine fürstlichen Patrone es ihm anbefahlen, kommt es — aus gewissen Ursachen, wie es heißt — noch nicht zur Promotion. Bei vakant gewordener Professur des Hebräischen, welche als Mittelstufe zwischen der Theologie und Philosophie angesehen zu werden pflegte, wird ihm diese zu teil. 1625 aber wird er von seinem Grafen als Superintendent nach Sondershausen berufen, und erst da wird die Doktorpromotion an ihm vollzogen. Eine viel ausgezeichnetere Stellung sollte ihm aber zu teil werden. Der sterbende Gerhard hatte diesen seinen geliebtesten Schüler primo loco als seinen Nachfolger vorgeschlagen, und nach mancherlei Verhandlungen ging dieser Vorschlag durch. Auch von seinem Grafen erhielt er 1638 die Dimission. Allein auch diesem neuen bedeutenden Wirkungskreise sollte er nur ganz kurz angehören. Herzog Ernst mit seinen weitgreifenden kirchlichen Verbesserungsmaßregeln suchte ein zur Ausfürung derselben geeignetes Werkzeug. Geheimrat Hortleder am gothaischen Hofe, ein Schwiegerson von Glassius, und der damalige Professor juris in Jena, Prüschenk, nachmaliger gothaischer Hofrat, brachten Glassius in Vorschlag und

*) Wittenberg war in jenem Jarhundert infolge der Elbüberschwemmungen als der Sitz von Fieberkrankheiten gefürchtet; auch Gerhard fürt dies mit als Grund der Ablehnung seiner Berufung dorthin an.

wusten ihn zur Annahme dieses Rufes zu bewegen. So verließ er denn Jena schon im Jare 1640, um in den neuen Wirkungskreis überzugehen.

Für einen Mann, dem das Heil der Kirche am Herzen lag, konnte es damals kaum eine anziehendere Stellung geben. Nicht nur in der Nähe jenes ebenso redlich frommen als höchst intelligenten Fürsten sich zu befinden, des ausgezeichnetsten aller lutherischen deutschen Fürsten jenes Jarhunderts, musste woltuend sein, sondern auch der Umgang mit den christlichen Zierden jenes Hofes, dem nachmaligen Konsistorialpräsidenten Prüschenk, dem Kammerherrn und Konsistorialassessor, später Kanzler von Seckendorf, dem Hofprediger Brunchorst, dem frommen und geschickten Rektor Reyher, welcher die Frequenz des Gymnasiums von 300 auf 700 Schüler brachte. — Der treffliche, um die gothaischen Schulen so verdiente Kirchenrat Evanius war kurz vorher im Jare 1639 in Weimar gestorben. Welche Grundsätze den edeln Fürsten beseelt haben, in dessen Dienste Glassius getreten war, legte Seckendorf in seinem „deutschen Fürstenstaate" dem Publikum 1663 vor. Glassius selbst in einem von ihm entworfenen Lebenslaufe spricht davon: „wie hoch er sich erfreut, sich selbst gratulirt, auch Gott herzlich gelobet, dass er ihn würdig geachtet, unter Herzog Ernsten seiner Kirche zu dienen, indem dieser löbliche Fürst, nicht allein für sich mit Ernst und Andacht der Gottesfurcht one Heuchelei ergeben, sondern auch als ein anderer Josias und Josaphat den Gottesdienst zu pflanzen und die himmlische Warheit und Gottesfurcht fortzubringen und zu erhalten und also der Untertanen Heil und Seligkeit einzig und allein sich lasse angelegen sein".

Zu allen heilsamen Anstalten des großen Fürsten wirkte nun Glassius tätig mit. Unter seiner Leitung wurde eine Visitation der Universität Jena und drei Generalvisitationen im Lande gehalten, in deren Folge dann die heilsamsten Kirchen- und Schulgesetze erlassen wurden. Eifrig nahm er sich des katechetischen und Schulunterrichts an, und gab auf dem gothaischen Gymnasium selbst den Religionsunterricht in den höheren Klassen. Nach Gerhards Tode wurde ihm das Direktorat über das große Weimarsche Bibelwerk übertragen, worin er die poetischen Bücher des A. T. erklärte. Er stirbt im Jar 1656 im 63. Lebensjar.

Glassius ist durchaus ein theologus biblicus und practicus, welche Eigenschaften es one Zweifel waren, die ihm die innige Zuneigung seines Lehrers Gerhard erworben hatten. In seiner hebräischen Sprachkenntnis wird er dem jüngern Buxtorf zur Seite gestellt und mit seiner Kenntnis des Syrischen war er Gerhard bei dessen harmonia evang. zu Hilfe gekommen. Ein so durch und durch biblischer Theologe von der praktischen Frömmigkeit wie Glassius konnte an dem leidenschaftlichen Schulgezänke jener Zeit kein Wolgefallen haben. Nur gegen solche Mystiker, von denen die Autorität der Schrift herabgesetzt wurde, hat sich seine Polemik gewandt. Denen gegenüber, welche sogar einen Joh. Arndt wegen Heterodoxie anzutasten wagten, äußerte er: „Wer Arndt nicht liebt, muss den geistlichen Appetit verdorben haben". In den Hülsemannschen Streitigkeiten gegen die Helmstädter äußert er sich in einem Briefe an den Weimarschen Geheimrat Plathner 1654: „Von dem Pasquill Hülsemanns habe ich durch Herrn v. Miltiz etwas gehört ... ich will hierüber gar nicht urteilen, aber das bedaure ich, dass aus Streitigkeiten der Schule unversönliche Zwiste und bürgerliche Feindschaften entstehen. Was ist das für ein Geist der Maßlosigkeit! Welcher Geist treibt diese unruhigen Leute! Dass er heilig aus Gott sei, mögen die βέβηλοι sagen, ich sage es nicht" (ms. Goth. p. 132). Über Calovs Zelotismus schreibt er an seinen Herzensfreund, den frommen J. Schmidt (cod. ms. bibl. Hamburg. T. 1. p. 456): „Calovs inauguralis disputatio über den Messias im A. T. hat mir sehr gefallen, doch nicht so das eingemischte Gift, welches mir den Geschmack wider verdorben. Guter Gott, können so große Männer, welche Säulen der Kirche und Frömmigkeit sein sollten, nicht das bei sich zämen, quod praecipuum omnium est, quae domari oportuerat." Ihm gilt die Verbreitung der reinen Lehre nur etwas, wo sie mit dem Leben verbunden ist. Über den Religionsunterricht nach dem bekannten compend. Hutteri für die Gymnasien äußerte er: in scholis evangelicis, ubi Hutteri compendium locum habet sacra haec, quae unum necessarium sunt

perfunctorie tractantur *). Für seine eigene Person den symbolischen Bestimmungen treu nimmt er nun auch in den seit Dezennien mit so viel Erbitterung gefürten calixtinischen Streitigkeiten eine sehr milde Stellung ein. Zu Calixt selbst scheint er in keinem näheren Verhältnis gestanden zu haben, wol aber zu manchen Freunden und Verehrern desselben, wie Geheimr. Franzke, Prüschenk, Ernst Gerhard, Son des berühmten Vaters. Auch hatte ihm der um die Ausgleichung der Streitigkeiten so ernstlich bemühte Herzog Ernst zu seiner eigenen Instruktion ein Gutachten darüber aufzusetzen aufgegeben. One nun der Orthodoxie irgend zu nahe zu treten, spricht sich Glassius in demselben mit großer Milde aus, indem er teils die Unverfänglichkeit mancher Behauptungen der helmstädtischen Schule zeigt, teils dass auch die anstößigen Sätze, wie: bona opera necessaria esse ad salutem eine mildere Auslegung zulassen. Unverholen spricht er dieses auch in einem Briefe von 1649 an den alten jenaischen Eiferer Joh. Major aus (Sammlung von alten theolog. Sachen 1733, S. 14). Selbst der zelotische Michael Walther, ein Freund von Glassius, der freilich nicht immer seine Äußerungen nach dem strengen Richtmaß der Aufrichtigkeit zu messen pflegte, wagte nicht, jenes Gutachten zu verwerfen, obwol er bald nachher in wesentlichen Stücken seinen Dissensus ausspricht (Samml. v. alten theol. Sachen 1738, S. 41). Freunden der strengen Orthodoxie war es indes so unbequem, dass, da es erst nach dem Tode von Glassius und nur anonym herausgegeben wurde, sich Zweifel gegen die Echtheit desselben geltend machten. Es findet sich im Auszuge in Walch, Streitigkeiten der luth. Kirche I, S. 372.

Das wissenschaftliche Hauptverdienst von Glassius ist seine philologia sacra 1625. Es war Gerhard, welcher den bescheidenen Mann vorzüglich zur Herausgabe angetrieben hatte. Das 1. u. 2. Buch behandelt die philologia in specie, de integritate et de stylo s. scr. — nach jetziger Auffassung ein Teil der biblischen Einleitungswissenschaft, das zweite de sensu sacrae scripturae dignoscendo — eine biblische Hermeneutik, das 3. u. 4. eine grammatica, das 5. eine rhetorica sacra, wozu noch 1705 aus den Handschriften des Verfassers von dem arnstädtischen Superintendent Olearius eine logica sacra hinzugefügt wurde. Unter den Zeitgenossen wurde dieses Werk als der Schlüssel zu allen biblischen Schwierigkeiten angesehen. Nullum usquam scrupulum, sagt Mich. Walther, cum aliqua difficultate conjunctum et scripturis utriusque instrumenti moveri et ostendi posse autumo, cui averruncando et e medio auferrendo non praeclare satis fuerit factum. Aber auch bis in die neuere Zeit hat sich die Anerkennung des Buches erhalten. Nachdem viele ältere Ausgaben vorangegangen, wovon die vollständigste die von Olearius 1705, wurde von Dathe 1776 die grammatica und rhetorica in einer editio his temporibus accommodata aufs neue herausgegeben, wozu dann Lorenz Bauer 1795 eine critica N. T. und 1797 eine hermeneutica sacra hinzufügte. Noch Gottl. Wilh. Meyer in der Gesch. der Schrifterklärung 1809 im 3. Th. äußert sich über Glassius mit dem ausnehmendsten Lobe. Vom Standpunkte seiner Zeit aus durfte auch dieses Buch ausgezeichnet genannt werden. Es ruht auf großer Kenntnis des Hebräischen und Rabbinischen und gründlicher Schriftbekanntschaft, es enthält eine schätzbare Beispielsammlung und viele feinere sprachliche Observationen, namentlich ist der hebraisirende Charakter der neutestamentl. Sprache auch auf dem grammatischen Gebiete nachgewiesen. Aber die kritisch-biblischen Ansichten gehören dem unfreien Standpunkte jener Zeit an, die rhetorischen sind großenteils formalistisch, die sprachlichen Erklärungen gründen sich nicht sowol auf den Genius der Sprache selbst, als auf äußerlich logische und oft willkürliche Schemate.

Quellen: Von Michael Walther erschien eine Trenologia de ortu, vita, studiis, scriptis, obitu Glassii in Wittens memoriae theologorum decas IX. Eine Lebensbeschreibung findet sich in den „Unschuldigen Nachrichten 1720". S. auch Brückners goth. Kirchen- und Schulstaat, Gelbke Ernst der Fromme. Einige be-

*) Vockeroth, tria superioris saeculi lumina priora supremi patriorum sacrorum antistites: Gualther, Glassius, Gotterus 1725.

merkenswerte Notizen in dem angefürten, schlecht geschriebenen Programm von Vockeroth. Tholuck †.

Glaube, *πίστις*. Um die absolute Bedeutsamkeit des Glaubens auf religiösem Gebiete zu verstehen, ist von der Bedeutung des Wortes auf dem Profangebiete auszugehen.

Alle persönliche Lebensgemeinschaft ruht auf Glauben. Ich kann den andern nicht achten, als indem ich an seine natürlichen und sittlichen Vorzüge, an seine Würde glaube. Und ebenso kann ich nur den lieben, an dessen Wesens-Verwandtschaft ich glaube, sei es die natürliche des Blutes oder die geistige der Gesinnung. Der Glaube knüpft im menschlichen Leben das Band zwischen Person und Person durch die Überzeugung von dem objektiven und subjektiven Werte des andern; und nur auf Grund dieser sittlichen Rezeptivität kann die ware Spontaneität der persönlichen Gemeinschaft in Achtung und Liebe sich vollziehen. Dies Gesetz gilt in absoluter Weise für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Es bestehen zwei Stufen spontaner Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott: die heilige Furcht und die freie Liebe. Für beide bildet die rezeptive Lebensgemeinschaft des Glaubens die notwendige Voraussetzung. Indem die Seele die Majestät der unendlichen Macht und Heiligkeit Gottes, darin er sich offenbart, frei anerkennt, kann die heilige Furcht erwachsen, die in tiefster Demut vor ihm sich beugt; und indem sie dem Zuge seiner Liebe und Güte, welche den tiefsten Bedürfnissen ihres Wesens die volle Befriedigung darbringt, ihr Inneres frei eröffnet und die Gaben seiner Liebe als sein Geschenk sich zueignet, dadurch wird die Liebe in ihr entzündet, welche sich Gott, ihrem Herrn, entgegengibt und zu heiligem Dienste weiht. So ist es der Glaube, wodurch der Mensch der göttlichen Liebesoffenbarung in Warheit teilhaftig wird und in jene volle Gemeinschaft des Lebens mit Gott einzutreten vermag, die ihm als Ziel seiner Selbstentwickelung gesteckt ist. Der Mensch ist für den Glauben geschaffen, der Glaube bildet auf allen Stufen seines Lebens das subjektive Prinzip für seine geistliche Entwickelung, und der Glaube wird auch einst, wenn er in's Schauen übergehen wird, nur in der Form, nicht im Wesen verändert, das Band bleiben, welches die Menschheit mit Gott vereinigt hält.

Was die formelle Seite des Glaubens betrifft, so ist er nicht ein bloßes Fürwarhalten mit dem Verstande, sich beziehend auf die objektive Wirklichkeit der Sache, welches sich vom Erkennen durch den subjektiven Charakter der Gründe unterschiede. Dies nennt Paulus gar nicht Glauben und Jakobus bezeichnet es als toten Glauben (Jak. 2, 14—26). Die Kirche aber unterscheidet ihn als fides historica von der fides salvifica. Der Glaube ist eine Sache des Herzens *καρδίᾳ πιστεύεται*, Röm. 10, 9. 10), der innersten Persönlichkeit, er ist ein Ergreifen des heiligen Objekts auf Grund eines innern persönlichen Zuges und mit den innersten, tiefsten Kräften der Seele. Deshalb sind es, da im Centralvermögen des Gemütes alle übrigen Vermögen des Personlebens keimlich beschlossen liegen, zugleich alle Seiten der Persönlichkeit, die in dem Glauben mit wirksam sind. Der Gläubige steht nicht in bloßem Meinen und Anen, sondern er weiß, an wen er glaubt (2 Tim. 1, 12), dem Glauben ist ein Erkennen wesentlich immanent (Eph. 3, 18); desgleichen erfüllt ein Gefül heiliger Freude, welches in herzlichen Beifall übergeht, die Seele, und indem sie zugleich mit entschiedenem Willen das Glaubensgut sich zueignet, erhebt sie sich zu jener festen Gewissheit und Zuversicht, wodurch das Ersehnte und Empfangene zu einem unumstößlichen Grunde im Innern wird (Hebr. 11, 1; 1 Petr. 1, 7). So verbinden sich im Glauben nach der Lehre der evangelischen Kirche die drei Stücke: notitia, assensus und fiducia, von welchen keines fehlen darf, wenn der Glaube rechter Art sein soll, wogegen das Maß derselben je nach der geistlichen Stufe eines Christen verschieden sein kann, und bei den Personen, deren Glaube uns in der heil. Schrift vorgefürt wird, auch verschieden ist (Mark. 9, 24; Röm. 8, 38. 39). Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum (ap. conf. III, 183).

Der Gegenstand des Glaubens ist weder dem sinnlichen Auge noch dem weltlichen Verstande zugänglich, sondern gehört dem Reiche des Unsichtbaren, speziell des Geistlichen und Göttlichen an (Hebr. 11, 1. 6; 1 Petr. 1, 8; 2 Kor. 5, 16; Joh. 20, 29). Doch ist dieses Unsichtbare, Göttliche nicht ein absolut Verborgenes, sondern dem innern Menschen sich Kundgebendes. Gegenstand des Glaubens ist die Offenbarung Gottes an die Menschheit, deren Inbegriff die heil. Schrift als „Name Gottes" bezeichnet. Gottes Offenbarung aber quillt aus seinem Wesen und enthüllt uns sein Wesen. Dieses ist Geist, und des Geistes Leben ist Liebe, welche nach der Naturseite des göttlichen Wesens seine absolute Macht, nach der Personseite seine Heiligkeit zur Voraussetzung gleichwie zur unmittelbaren Wirkung hat. Die Liebe Gottes ist der innerste Quell und Inhalt der göttlichen Offenbarung und bleibt es auch gegen den Sünder, nur dass sie hier sich in den Gegensätzen des Zornes und der Gnade entfaltet. Den Höhepunkt dieser Gnade aber bildet die Sendung des Sones Gottes ins Fleisch, auf welche, als im Rate Gottes von Ewigkeit beschlossen, alle Offenbarung des A. Bundes vom Paradiese an bis auf die Erscheinung Christi vorbereitend hinweiset. Alle diese Offenbarungen Gottes mithin, darin sich seine Liebe auf verschiedenen Stufen und in verschiedener Weise, je nach dem Plane seiner Ökonomie und nach der Empfänglichkeit der Menschen dem sündigen Menschengeschlechte zum Heile mitteilt, sind Gegenstand des Glaubens (Luk. 24, 25. 26; Hebr. 11), und Jesus Christus, der eingeborne, im Fleisch erschienene und in den Tod für uns gegebene Son Gottes, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, ist Gegenstand des Glaubens κατ' ἐξοχήν (Joh. 3, 16; 17, 21; 20, 31; Röm. 10, 9; Gal. 2, 16; Jak. 2, 1; 1 Joh. 3, 23). Indem der Glaube nun ihn, den persönlichen Quell unsers Heils, im Geiste ergreift, und dieses Ergreifen mit dem Gemüte, somit im persönlichen Lebensmittelpunkte des Menschen, geschieht, so ist der Glaube, in seinem höchsten Sinne, eine persönliche geistige Einigung mit Christo, ist ein rezeptives, die Gnade Christi sich zueignendes und in sich nehmendes Liebesleben der Seele mit Christo.

Dieses geistliche Leben des Glaubens kann nicht durch die eigene Kraft des natürlichen Menschen, der zu geistlichem Sinnen und Tun unfähig ist, in der Seele erweckt werden, sondern allein durch die Kraft Gottes (Joh. 6, 29; 1 Kor. 2, 5). Der heil. Geist, welcher von Christo ausgeht, wirkt den Glauben in den Herzen, und das Mittel, wodurch er's bewirkt, ist die Predigt des Wortes Gottes, die Predigt des Evangeliums von der Gnade Christi. (Röm. 10, 17; 1 Kor. 1, 21; vgl. Luk. 8, 12—16.) Vgl. form. conc. III, 11, fides donum dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus etc.) Doch muss die Seele für dieses geistliche Leben des Glaubens innerlich bereitet werden, da sich dasselbe mit der Herrschaft des alten Menschen und seiner selbstischen Triebe nicht verträgt (Joh. 5, 44). Der Glaube setzt wesentlich Buße voraus, worin die Seele den Glauben an sich selbst und an die Welt, d. h. das Vertrauen auf eigenes Verdienst, Kraft und Würdigkeit und auf den Gewinn der Weltlust aufgibt (Mark. 1, 15). Und da dieses innere Brechen mit sich selbst, wozu die vorbereitende Gnade Gottes durch innere und äußere Lebensfürung den Menschen leitet (Joh. 6, 44), nicht jedermanns Sache ist, ist es ebensowenig der Glaube (2 Thess. 3, 2). Wo aber der Mensch jenem Zuge des Vaters zum Sone wirklich folgt und an Christum gläubig wird, was nach außen zum Bekenntnis drängt (2 Kor. 4, 13), da geht diese Rezeptivität der Lebensgemeinschaft mit Christo notwendig auch in Spontaneität, in die freie Hingabe des Herzens an ihn über, indem der Mensch hinfort nicht sich lebt, sondern seinem Herrn, der ihn erlöset hat. Die notwendige Frucht des Glaubens ist die Liebe (1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 4, 19).

Indem der Mensch auf diese Weise durch den Glauben aus der Herrschaft der eigenen falschen Selbstheit in die Gnaden- und Lebensgemeinschaft Christi versetzt ist, sodass hinfort Christus in seinem Herzen wont und herrscht (Eph. 3, 17), so steht er nun nicht mehr in der eigenen geistlichen [illegible] und Leere,

ſondern in der geiſtlichen Fülle Chriſti, und wird aller Gnadengüter teilhaftig, welche in der Perſon Chriſti für die Menſchheit beſchloſſen liegen (Hebr. 3, 14). Denn die Gnade Chriſti iſt nicht etwas neben ſeiner Perſon, ſondern er ſelbſt, perſönlich, iſt die Verſönung und Erlöſung der Welt. Durch den Glauben empfangen wir Vergebung der Sünden (Apg. 26, 18), aus dem Glauben werden wir gerechtfertigt (Röm. 3, 26; 5, 1; Gal. 3, 24) und dies one des Geſetzes Werke (Apg. 13, 29; Röm. 3, 28; Gal. 2, 16); denn die Gerechtigkeit aus dem Geſetz wäre eigene Gerechtigkeit, und da wir dasſelbe in Warheit nicht erfüllen können (denn die Liebe, die das Geſetz ſelbſt nicht hervorzurufen vermag, iſt des Geſetzes Erfüllung), eine eingebildete, falſche, vor Gott nicht beſtehende. Dagegen indem wir durch den Glauben Chriſto einverleibt ſind, ſodaſs wir nicht mehr für uns ſelbſt, ſondern in und mit Chriſto, als Glieder an ihm, dem Haupte, vor Gott ſtehen, ſo geht das Wolgefallen, das Gott an ſeinem Sone hat, auf uns über, wir ſind in ihm Gott recht (δίκαιοι), wir haben durch ihn und in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17; 3, 21—31). So wird dem Frommen ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 5), und er lebt ſeines Glaubens (Hab. 2, 4). Wer an den Son glaubt, wird nicht gerichtet (Joh. 3, 18), vielmehr hat er durch den Glauben Heil (Röm. 1, 16; 1 Petr. 1, 9), und Kindſchaft (Gal. 3, 26), hat durch ihn Seligkeit und Leben (Joh. 3, 15. 36; 5, 24; 20, 31) und hiemit die Bürgſchaft der künftigen Auferſtehung (Joh. 11, 25. 26). Überhaupt iſt der Glaube, als geiſtliches Band mit Chriſto, die rechte, innere Empfänglichkeit für jegliche geiſtliche Gabe, und unſer Herr fordert aus dieſem Grunde Glauben für die Wunder, die er verrichten will (Matth. 9, 22) und ſchreibt ihm die Kraft zu, Wunder (Matth. 17, 20; Mark. 9, 23; Joh. 14, 12) und Gebetserhörung zu bewirken (Matth. 21, 22; vergl. Jak. 5, 15). Mit dieſer Auffaſſung von der Wirkung des Glaubens ſpeziell bezüglich der Rechtfertigung ſcheint zwar Jakobus im Widerſpruch zu ſtehen, wenn er ſagt, daſs der Menſch nicht aus dem Glauben, ſondern aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein die Abweichung iſt nur eine ſcheinbare, keine wirkliche. Denn erſtlich heißt bei Jakobus δικαιοῦσθαι nicht „gerechtfertigt werden", ſondern „ſich als gerecht erweiſen und darſtellen"; ſodann aber iſt auch ſein Begriff des Glaubens inſofern ein etwas anderer, als er darunter nicht die Ergreifung der dargebotenen Gnade mit dem Gemüte, ſondern das zweifelloſe Fürwarhalten des verkündigten Wortes der Warheit verſteht (Jak. 1, 6. 18). Natürlicherweiſe wird da zum Glauben noch die Wirkung desſelben auf den Willen und ſeine ſichtbare Erſcheinung im Werke, d. h. nicht in Geſetzeswerken, ſondern in dem ganzen chriſtlich-ſittlichen Wandel erfordert, wenn ſich der Menſch als gerecht erweiſen ſoll. Inſofern iſt es alſo nicht ein Widerſpruch mit Paulus, ſondern nur eine andere individuelle Anſchauung derſelben chriſtlichen Warheit, zwar weniger tiefgehend als jene des Paulus, doch für das chriſtliche Leben gleichfalls bedeutſam.

Die katholiſche Kirche iſt von der Anſchauung des Jakobus ausgegangen, indem ſie lehrt, daſs der Menſch durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt werde, wobei ſie erklärt, daſs Glaube hier nicht putare, existimare, opinari bezeichne, ſondern credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu (conc. trid. sess. VI, c. 6). Sie beſchränkt alſo den Glauben auf die Sphäre der Erkenntnis, erwartet aber, daſs von ihm eine Wirkung auf das Gefül und von dieſem auf den Willen ausgehe. Der Glaube iſt ihr aus dieſem Grunde der bloße Anfangspunkt für die Rechtfertigung, womit ſie das Werk der Widergeburt identiſch zu nehmen pflegt (humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis (sess. VI. c. 8), wärend dasſelbe in der durch den Glauben im Gefüle erweckten Liebe und der daraus hervorgehenden Heiligung ſeine Vollendung findet. Dieſer ſoweit nur einſeitige, nicht geradezu falſche Standpunkt hat aber in der katholiſchen Kirche wie zur Veräußerlichung des Glaubenslebens, ſo auch auf Abwege desſelben gefürt. Teils nämlich ward in der Wirklichkeit der Glaube zu einem Glaubensgehorſam gegen die Kirche, welche die geoffenbarte Warheit als Dogma mitteilt und auf Grund

ihrer Auktorität von ihren Gliedern die Annahme ihrer Lehren fordert, deshalb auch mit einer fides implicita, d. h. mit der bloßen innern Bereitschaft, alles zu glauben, was die Kirche lehrt, zufrieden ist. Teils aber wurde dadurch, dass für die Rechtfertigung das Hauptgewicht auf die Werke fiel, in denen die Warheit des Glaubens sich beweisen muss, diesen aber ein Verdienst des Menschen beigelegt wird, das Verdienst Christi in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt. Dieser katholischen Werkgerechtigkeit trat die evangelische Kirche ernst und siegreich entgegen, indem sie zur tieferen Erfassung des Glaubens im paulinischen Sinne zurückkehrte. Sie unterschied von jener fides generalis, als einem allgemeinen Fürwarhalten der göttlichen Heilsoffenbarung, die fides specialis, qua peccator conversus et renatus promissiones universales de Christo mediatore et gratia dei per ipsum impetranda sibi in individuo applicat et credit, deum velle sibi etiam propitium esse et peccata remittere etc. (Hollaz). Und von diesem Glauben als einem neuen, geistlichen Leben des Herzens behauptet sie mit Paulus, dass er allein gerecht mache, indem er die Hand sei, womit der Sünder das Verdienst Christi, das objektive Prinzip der Rechtfertigung, ergreife. Christus autem non apprehenditur tanquam mediator nisi fide. Igitur sola fide consequimur remissionem peccatorum, cum erigimus corda fiducia misericordiae propter Christum promissae (Ap. conf. II, 80).

Aber nicht bloß der Gnadengüter, sondern auch der persönlichen Lebenskräfte Christi wird der Mensch durch den Glauben teilhaftig. Denn Christus lässt sich nicht teilen: wer ihn durch den Glauben hat, hat ihn ganz. Durch den Glauben empfangen wir den heil. Geist, welcher der Geist Christi ist und Christi Leben in uns wirket (Gal. 3, 14; Eph. 1, 13; vgl. Joh. 7, 38). Seine erste Wirkung aber ist die, dass er durch den Glauben unsre Herzen erleuchtet, wodurch wir die Geheimnisse Gottes in Christo erkennen (Joh. 6, 69; Eph. 3, 8—21). Wol gibt es auch ein Wissen von Göttlichem, das dem Glauben vorausgeht. Dieses ist erstlich das eingeborne Gottesbewusstsein, welches als ein auf Grund unseres persönlichen Wesens uns von Natur inwonendes (und insofern unfreies) Wissen, dem sich keiner entziehen kann, die innere Grundlage für allen Glauben bildet. Und es ist zum andern die Kenntnis des besonderen Glaubensobjektes, indem es, wenn wir sollen glauben können, zu wissen nötig ist, um was es sich handle und was uns dadurch geboten, was von uns verlangt werde. Allein die Einsicht in das wirkliche Wesen der göttlichen, an uns kommenden Offenbarung ist, wie objektiverseits durch den heil. Geist, der darin waltet, so subjektiverseits durch den Glauben bedingt, wodurch sie von uns im Innern angeeignet und erfaren wird; denn one Erfarung gibt es keine ware Erkenntnis geistlicher Dinge. Der Glaube ruft diese Erkenntnis zugleich aber auch mit innerer Notwendigkeit hervor, indem die dem Glauben inwonende Liebe zu dem, was des Glaubens Gegenstand ist, unsern Geist treibt, denselben nun auch warhaft zu durchdringen (wodurch die Erkenntnis einen freien Charakter gewinnt), (1 Joh. 4, 8), und der heil. Geist, welcher alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, leitet unsern Geist in alle Warheit, die in Christo beschlossen liegt (1 Kor. 2). So ist der Glaube das (subjektive) Prinzip der Erleuchtung.

Nicht weniger aber ist er auch das Prinzip der Heiligung. Wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren (1 Joh. 5, 1; 2 Kor. 5, 17); und alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt (1 Joh. 5, 4). Der Glaube ist nicht bloß die mächtigste Waffe und sicherste Schutzwehr wider die Gewalten der Finsternis (Eph. 6, 16; 1 Tim. 6, 12; 1 Petr. 5, 9), er ist auch der Sieg selbst, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5). Zugleich geht aus dem Glauben als neues Leben die Liebe hervor, an welcher spürbar wird, dass wir des Wesens Gottes, welcher Liebe selbst ist, durch den Glauben teilhaftig geworden sind (Gal. 5, 6; 1 Joh. 4, 7—21). Und die Liebe steht als Frucht des Geistes im Verein mit andern geistlichen Gesinnungen (Gal. 5, 22), und tut ihre Kraft kund in der Tat, bewärt sich in Werken der Gottseligkeit (Gal. 5, 6; 2 Petr. 1, 5—7). Mit dieser biblischen Anschauung steht auch die Lehre der evangelischen Kirche im Einklang, indem sie von der fides viva, welche allein justificans ist,

Luthers Worte aufnehmend, ſagt: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit, cum erga deum tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem spiritus sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus beneficiat, omnibus inserviat, omnia toleret; idque in honorem et laudem dei, pro ea gratia, qua dominus eum est prosecutus. Itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest (form. concord. IV, 12).

Die Wichtigkeit dieſer evangeliſchen Lehre vom Glauben liegt am Tage. Sie demütigt den Menſchen, als der aus ſich nichts iſt, noch hat, womit er vor Gott beſtehen könnte, ſie weiſt ihn auf Gott als den alleinigen Quell des Heils und gründet ſeine Seligkeit auf objektiven, feſten Boden, ſie macht ihn im Innern frei von ſich ſelber und fürt ihn dagegen in weſentliche Lebensgemeinſchaft mit Gott in Chriſto ein, ſie ſetzt endlich ein ſpezifiſch geiſtliches Prinzip für die chriſtliche Sittlichkeit und fordert für dieſelbe die höchſten, reinſten Motive — ſie leitet, mit einem Worte, zu geiſtlicher Vollendung.

Das Wort „Glaube“ wird auch im objektiven Sinne gebraucht. In dieſem Sinne bedeutet es den Inhalt deſſen, woran ſich der Menſch mit der Zuverſicht ſeines Herzens ergibt, bedeutet die Verkündigung des Heils, das durch Glauben erlangt wird, und den Inbegriff der Lehren, die den Glauben der Gemeinde in objektiver Weiſe ausſprechen (Röm. 10, 8; 1 Tim. 3, 9; 4, 1).

Die Fundamentalartikel des Glaubens ſind im folgenden Artikel behandelt.

Vgl. für die Litteratur den Art. „Rechtfertigung“, und außer den Werken der älteren kirchl. Dogmatiker, aus neuerer Zeit: Ch. F. Schmid, Bibl. Theologie d. N. Teſt.; J. Chr. K. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 510—563; E. Sartorius, Lehre von der heil. Liebe, II, S. 151 ꝛc.; L. Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 114 ꝛc.; J. Köſtlin, Der Glaube, ſein Weſen, Grund und Gegenſtand, ſeine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche, 1859.

Schöberlein.

Glaubensartikel. Wenn von Artikeln des Glaubens die Rede iſt, ſo meint man den Glauben in objektivem Sinn, oder ſeinem Inhalt nach: nicht die religiös-ſittliche Gemütsverfaſſung oder Herzensſtellung gegen Gott, in welcher die ware Gemeinſchaft mit ihm beruht und beſteht, ſondern die ins ſubjektive Bewuſstſein, ins Herz und Gewiſſen eingegangene Warheit oder göttliche Offenbarung, inſofern darin Gott in ſeiner Beziehung zur Kreatur, insbeſondere zu den Menſchen ſich kundgibt, oder was er für ſie iſt, für ſie will und tut oder getan hat, bezeugt und darlegt, eben damit aber das, was den Gegenſtand ihres Glaubens, d. h. ihres vertrauenvollen Annehmens bildet. — Der Ausdruck: Artikel aber, welcher Gelenke, namentlich der Finger, und dann überhaupt Teile, Stücke bezeichnet, deutet auf Gliederung, auf organiſchen Zuſammenhang hin, was auch hier die Natur der Sache mit ſich bringt, da die göttliche Warheit als ein innerlich zuſammenhängendes, auf organiſche Weiſe ſich entfaltendes und zuſammenſchließendes Ganzes gedacht werden muſs. Nicht immer zwar iſt derſelbe in theologiſchen Werken in dieſem ſtrengen Sinne gebraucht worden, wie denn weder die articuli als Unterabteilungen der quaestiones in ſcholaſtiſchen Werken des Mittelalters, noch die Artikel, in welchen der Inhalt evangeliſcher Bekenntnisſchriften niedergelegt iſt, ſo zu nehmen ſind, und der Begriff kleinerer oder größerer Abteilungen, Stücke und Hauptſtücke, one daſs ein geſchloſſener organiſcher Zuſammenhang mitgedacht wird, hier ausreichen dürfte. Anders verhält es ſich ſchon, wenn auf dem katechetiſchen Gebiet das apoſtoliſche Glaubensbekenntnis in den drei Artikeln ſich darſtellt. Dieſe ſind hier die weſentlichen Glieder eines geſchloſſenen Ganzen. Und daſſelbe gilt von den Glaubensartikeln des dogmatiſchen Syſtems, welche uns in dem Zeitalter ſtrengerer Syſtembildung in der proteſtantiſchen Theologie begegnen, in der Zeit der an die Stelle der loſeren Lokalmethode tretenden Artikularmethode, wie ſie denn auch von Hollaz und Quen-

Digitized by Google

ſtedt beſtimmt werden als Teile der chriſtlichen, zu unſerer Seligkeit geoffenbarten Glaubenslehre, welche aufs engſte zuſammenhängen unter ſich und mit dem Ganzen, wie die Gelenke oder Glieder an den Fingern; in welchen der ganze Bau der chriſtlichen Lehre ſich aufſchließt, wie der Finger in ſeinen Gelenken, ſodaſs wenn eins weggenommen wird, die übrigen nicht unverſehrt bleiben können. — Der Ausdruck wird aber bald mehr, bald weniger umfaſſend gebraucht, ſowol von Hauptſtücken der Glaubenslehre, als von Teilen derſelben; und die Glaubensartikel ſind bald kollektiv der Inbegriff deſſen, was der Chriſt zu glauben hat, bald diſtributiv einzelner Lehrſätze.

Faſſen wir nach dieſen formalen Beſtimmungen nun auch die *materiale* Seite in's Auge, ſo iſt ein weſentliches Merkmal des Begriffs das *Geoffenbartſein*, und zwar, nach proteſtantiſchem Grundſatz, das Geoffenbartſein *durch das geſchriebene Wort Gottes*. Mag der römiſche Katholizismus der repräſentativen Kirche, dem im Papſte zuſammengefaſsten oder kulminirenden Epiſkopat die Vollmacht zuſchreiben, Glaubensartikel feſtzuſtellen auch auf Grund des mündlichen Worts oder der Tradition; die *proteſtantiſche* Kirche hält *die* Regel feſt, daſs allein die heil. Schrift Glaubensartikel ſchafft oder gründet. Hiermit verwart ſie ſich gegen Aufſtellung derſelben durch päpſtliche Kongregationen oder Konzilien one ſichern Schriftgrund, ja wol gar im Widerſpruch mit der rechtverſtandenen Schrift. Die Schrift aber kann in dieſem Akte nicht gedacht werden, one das göttliche Agens darin, den hl. Geiſt, der die ſchriftlich verfaſsste Offenbarung, das auf ſolche Weiſe urkundlich fixirte Gotteswort, der Gemeinſchaft der Gläubigen aufſchließt, ihr die Grundgedanken derſelben zum Bewuſstſein bringt und ſie tüchtig macht, dieſelben in ihren weſentlichen Beſtimmungen und in ihrem Zuſammenhang unter einander zu erkennen und darzulegen. — So iſt die Aufſtellung der Glaubensartikel Sache der Gemeinſchaft der Kirche, und zwar aus und nach dem geſchriebenen Worte Gottes, in welchem dieſelben deutlich vorliegen müſſen, obwol es nicht durchaus erforderlich iſt, daſs ſie wörtlich darin enthalten ſind, da es hinreicht, wenn ſie dem Sinne nach darin ſtehen, ſodaſs ſie durch eine offenbare und unerſchütterliche Folgerung ſich daraus ergeben. Dieſer Akt der Kirche aber iſt durch einzelne vermittelt, welche vermöge der Gabe der Schriftauslegung und des Eindringens in die Tiefen und Höhen chriſtlicher Erkenntnis dazu ausgerüſtet ſind, ſolche Feſtſtellungen vorzubereiten und zu vollziehen, welche als gemeingültige ſofort oder allmählich im Gemeinbewuſstſein ſich legitimiren.

Das Geoffenbartſein ſchließt jedoch nicht aus, daſs auch die Vernunft auf ihrem Wege, vermittelſt ihrer Prinzipien einigermaßen zur Erkenntnis ſolcher Lehren gelangen kann. Es ſtellt ſich aber in dieſer Hinſicht der Unterſchied heraus, daſs ein Teil der Glaubensartikel dem allgemein menſchlichen Gottesbewuſstſein, wie es durch Natur- und Geſchichtsbetrachtung vermittelt iſt und mit dem ſittlichen Bewuſstſein zuſammenhängt (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 f.; Apg. 14, 17; 17, 26 ff.), näher liegt, wärend andere nur durch die Zeugniſſe und Tatſachen der Erlöſung, alſo der Heilsoffenbarung Gottes ſich der menſchlichen Erkenntnis erſchloſſen haben und erſchließen, daher iſt bei den Dogmatikern die Rede von articuli puri et mixti — reine und gemiſchte Glaubensartikel, d. h. ſolche, welche nur aus den wirklichen und tatſächlichen Zeugniſſen der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu entnehmen ſind, — die Glaubensartikel im engeren Sinne, auch Myſterien, Geheimniſſe genannt, Lehren, welche über die Faſſungskraft der ſich ſelbſt gelaſſenen Vernunft hinausgehen, durch ſie auf keine Weiſe erkennbar, ſchlechthin Sache des Glaubens (simpliciter πιστά) ſind; und ſolche, die zwar in der Schrift geoffenbart, aber auch aus dem Licht der Natur zu erkennen ſind, inſofern relative Glaubensſachen (credibilia secundum quid), ſo jedoch, daſs ihr formaler Grund als Glaubenslehren die Offenbarung iſt (daſs ſie geglaubt werden, weil ſie geoffenbart, nicht weil ſie durch die Vernunft erkennbar ſind). Jene entziehen ſich der Demonſtration, ſind nicht evident, dieſe dagegen können eine gewiſſe Evidenz haben.

Wärend dieſe ſchon in die Zeiten der Scholaſtik zurückreichende Unterſchei-

dung den Ursprung der Glaubensartikel betrifft, so bezieht sich eine andere, in der protestantischen Theologie vielbesprochene, auf das Ziel derselben insofern als ein wesentliches Merkmal der Glaubensartikel die Beziehung auf die Seligkeit des Menschen aufgefürt wird. Dies ist die Unterscheidung der articuli fundamentales und non fundamentales, d. h. derjenigen Teile der christlichen Lehren, durch deren Nichtwissen oder Leugnen das heilsame Ergreifen und Festhalten des Glaubensgrundes bedingt ist oder nicht, sodass man also dadurch am Glauben und an der Seligkeit Not leidet oder nicht *). Unter dem Glaubensgrund aber verstehen die alten Dogmatiker die Basis des ganzen Christentums oder das den Glauben und die Seligkeit verursachende und begründende, und unterscheiden dann wider ein dreifaches Fundament. 1) Das substantielle, die Sache, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt, das eigentliche Objekt des Glaubens: der dreieinige Gott, der in Christo, dem Mittler, mit dem Glauben zu umfassen ist, 2) das organische (werkzeugliche): das Wort Gottes, welches, wie der Same der Widergeburt, so der Grund des Glaubens ist, das Mittel der Erzeugung desselben und das Prinzip der Lehre, die Basis des Glaubens; 3) das dogmatische: der vornehmste Teil der himmlischen Lehre, auf welchen als auf den, um dessen willen sie geoffenbart worden, alle übrigen Lehren sich beziehen, und aus welchem, als aus seiner zureichenden und unmittelbaren Ursache der Glaube entspringt. — Auf den Glaubensgrund bezieht sich auch die Häresie, als der denselben erschütternde und umstürzende Irrtum. Zu den nicht fundamentalen Lehren rechnete man z. B. die vom Fall und der ewigen Verwerfung gewisser Engel, von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, vom Antichrist, vom Ursprung der Seele durch Schöpfung oder Fortpflanzung (per traductum). Indem man aber in solchen Punkten eine gewisse Freiheit gewärt, so warnt man doch vor einem mutwilligen, gewissenlosen und für andere verfürerischen Verhalten in dieser Beziehung, und vor Behauptungen, wodurch die Stützen und die Warheit eines oder mehrerer Fundamentalartikel erschüttert werden möchten, als vor einer den Verlust des heiligen Geistes und des Glaubens zuziehenden Todsünde.

Die Fundamentalartikel selbst aber wurden nicht alle gleich geschätzt; man nahm einen Unterschied unter ihnen an nach ihrem Zusammenhang unter einander und mit dem Mittel- und Endzweck, und demnach verschiedene Grade ihrer Notwendigkeit. So unterschied man primäre, die man durchaus wissen muss, um selig zu werden, und sekundäre, deren einfaches Nichtwissen der Seligkeit nicht im Wege steht, durch deren hartnäckige Leugnung oder Bekämpfung aber der Glaubensgrund erschüttert wird. — Zu den letzteren rechnet man etwa die Eigenschaften der göttlichen Personen, die communicatio idiomatum in Christo, die Erbsünde, die Gnadenwal im Hinblick auf die fides finalis (das Beharren im Glauben bis an's Ende), die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein mit Ausschluss des Verdienstes der guten Werke (wenn nämlich bei Anerkennung und Verabscheuung der Sünde und gänzlichem Vertrauen auf Christum den Mittler einem der Ausschluss der guten Werke nicht in den Sinn komme). — Die ersteren teilte man wider 1) in solche, die den Glaubensgrund innerlich feststellen, den Glauben unmittelbar verursachen (z. B. „Gott will", dass allen Menschen geholfen werde) — constitutivi, 2) in solche, welche die wesentliche Grundlage der unmittelbaren Ursache des Glaubens sind (z. B. Gottes Warhaftigkeit, Allmacht ꝛc.) — conservativi; oder in solche, die den gerecht und selig machenden Glauben zwar nicht bewirken, nicht notwendig und unmittelbar dazu erfordert werden, aber zum richtig Glauben und zum sichern Bestand der den Glauben erzeugenden und konstituirenden Lehren notwendig sind, z. B. die Lehren von einer göttlichen Offenbarung, Gottes Dasein, Macht ꝛc., von der Gottheit des Mittlers, der Befleckheit des Menschen durch die Sünde, der Auferstehung

*) Neuere, wie Semler, bestimmten den Begriff der Fundamentalartikel anders, indem sie darunter die wesentlichen Unterscheidungslehren des Christentums oder auch der einen und andern Kirchengemeinschaft verstanden wissen wollten.

Digitized by Google

der Toten, dem jüngsten Gericht — antecedentes; 3) solche, die unmittelbar und zunächst die Seligkeit betreffen und den Glauben innerlich verursachen: die Hauptlehren von Gottes Menschenliebe, Christi allgemeinerem Verdienst und Genugtuung, und der individuellen Zueignung desselben — constituentes, 4) solche, one die der Glaube wider verschwinden würde: Gottes Ewigkeit, vollziehende Gerechtigkeit, wirksame Heiligung, die Mitteilung der Eigenschaften und Wirkungen in Christi Person, sein königliches Amt — consequentes. Man sieht leicht, wie das zweite Glied der ersteren Einteilung mit dem ersten und dritten der andern wesentlich zusammenfällt.

Die ganze Unterscheidung aber der fundamentalen und nicht fundamentalen Artikel hat zuerst Hunnius in die Theologie eingefürt, und nach ihm hat insbesondere Quenstedt sie weiter ausgebildet. Dieselbe hat in ihrem ersten Ursprung eine polemische Abzweckung, indem Hunnius darauf ausging, bei den Reformirten eine Abweichung in Fundamentalartikeln nachzuweisen, wie schon der Titel seiner (1626 erschienenen) Schrift anzeigt: *διάσκεψις* de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Calvinianae. In dem Abhängigmachen der Seligkeit von dem Wissen oder Nichtwissen gewisser Lehrpunkte trägt jene Unterscheidung ganz die Farbe des Zeitalters der strengen Orthodoxie. Sie hat aber auch eine wissenschaftliche sowol als praktische Bedeutung in der Geschichte der Kirche und Theologie. Eine wissenschaftliche, insofern sie eine innere Gliederung des Systems nach der Beziehung der einzelnen Lehren auf den Grund und Mittelpunkt des Ganzen vorbereitete, was namentlich von den Einteilungen der Fundamentalartikel gilt. Eine praktische, insofern die Hinweisung auf Grade der Notwendigkeit des Wissens und Anerkennens für die Teilnahme am Heil den Unterschied des mehr oder minder Wesentlichen zum Bewusstsein brachte und so einerseits der Richtung des frommen Strebens, der Bemühung um das eigene und anderer Seelenheil auf die Hauptpunkte, andererseits der Billigkeit und Duldsamkeit in der Beurteilung abweichender Denkweisen Ban brach; wozu auch die bestimmte Unterscheidung der Häresie von der Heterodoxie gehört, welche in der Beziehung der ersteren auf die Fundamentalartikel enthalten ist.

In Ansehung der Konstruktion des Ganzen kommt auch die Einteilung in articuli puri und mixti in betracht, und die letzteren fallen ungefär und teilweise mit den antecedentes unter den primären Fundamentalartikeln zusammen, und bilden sozusagen die Vorhalle der eigentlichen Heilsdogmen. Sucht man aber nun einen Einheitspunkt für die Fundamentalartikel oder überhaupt für die Glaubensartikel, so wird das der Natur der Sache nach nicht ein abstrakter allgemeiner Begriff sein, wie einen solchen Hahn (Evang. Dogm. §. 10. 14) aufstellt, wenn er sagt: es gebe nur einen Fundamentalartikel, den religiösen Geist selbst, welcher als konstitutives Prinzip für die Ontologie, die Lehre vom Wesen, als regulatives für die Christologie, die Lehre von der Erscheinung des Christentums gelten soll, sondern ein solcher, in welchem alle Teile warhaft begriffen sind, also die Idee, in welcher alle Artikel des christlichen Glaubens zusammengefasst sind, in welchen sie als in ihrem Centrum zusammenlaufen oder davon ausgehen, und in welcher sie, wenn sie auch allgemeineren Gehalts und Ursprungs sind (mixti), erst ihre volle christliche Bestimmtheit gewinnen. Diese Idee läßt sich, one wesentlichen Unterschied in der Sache, wol verschieden ausdrücken, je nachdem man vom Ziel oder Resultat, oder vom Prinzip oder Vermittlungspunkt ausgeht, z. B. der dreieinige Gott, als Prinzip des Heils, des ewigen Lebens, oder Christus, der Son Gottes, der Seligmacher der Menschen im heil. Geist; oder: das Heil aus Gott durch Christum im heil. Geist; oder die Versönung (Widervereinigung) der Menschen mit Gott durch Christum im heil. Geist oder das Reich Gottes als Gemeinleben der widergeborenen Menschheit durch Christum im heil. Geist u. s. f. Aus der näheren oder entfernteren Beziehung der Artikel zu dieser Grundidee oder ihrem mehr centralen oder mehr peripherischen Charakter wird sich die Wertbestimmung derselben ergeben, folglich auch die Wichtigkeit ihrer subjektiven Aneignung für das christliche Leben, für die Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott, also für die Seligkeit, die volle religiöse Befriedigung des Menschen.

Digitized by Google

Vgl. Barth. Francus de articulis fidei, Lips. 1666; J. Matth. Pfaff de fidei christianae articulis fundamentalibus, Tub. 1718; Hufnagel de vera artic. fund. definitione, Erl. 1783; Thomandes de articulis fidei primariis, Lund. 1830; Pelt, Theol. Encykl. § 66; Hahn, Evang. Dogmatik § 10. 14; Kliefoth, Einl. in die Dogmengeſch., S. 168 f.; beſonders H. Schmid, Die Dogmatik der evang. luth. Kirche, S. 63 f.; Fr. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel, I, 16 f.; W. Gaß, Geſch. der proteſt. Dogmatik, I, 241 f.; Harries, De articulis puris et mixtis, Götting. Preisſchrift; Dorner, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie, S. 535 f. 560. **Kling † (Schöberlein).**

Glaubensfreiheit und Glaubenszwang, ſ. Toleranz.

Glaubensregel, regula fidei. 1) Der Ausdruck regula fidei bezeichnet bei den ſpäteren Vätern des zweiten und denen des dritten Jarhunderts die im Umfang der rechtgläubigen Kirche allgemein anerkannte, auf der Unterlage des kirchlich fixirten Taufſymbols je nach Bedürfnis frei reproduzirte Summe des chriſtlichen Lehrinhalts. Die ſchriftlichen Verzeichnungen derſelben, wie wir ſie zunächſt bei Irenäus, Tertullian und Origenes treffen, ſind ſummariſche, nach dem Schema des Trinitätsglaubens gegliederte Zuſammenſtellungen der weſentlichſten, kirchlichen Glaubensartikel. Irenäus, welcher durch Polykarp der apoſtoliſchen Tradition noch ſehr nahe ſtand, leitet eine von ihm entworfene und mit Rückſicht auf die Gnoſtiker an die Spitze ſeiner Schrift adv. Haereses I. 10, 1 und 2 geſtellte Relation mit den Worten ein: *Ἡ μὲν ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν πίστιν τὴν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανόν κ. τ. λ.* Hierauf hebt er ſchließlich noch hervor: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία — ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, — καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· — — ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή.* Vgl. auch III, 4, 1 und 2, ſowie IV, 33, 7. Ähnlich läſst ſich Tertullian, de praescript. Haeret. c. 13 und 14, am Schluſſe einer Expoſition der regula fidei vernehmen: Haec regula a Christo, ut probabitur instituta, nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. — Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis. Adversus regulam nihil scire (nach dem Texte bei Leopold), omnia scire est. Vgl. auch c. 37. Ferner ſchreibt er, der eigenartige Gewärsmann für die Muttergemeinde Rom, de veland. virg. c. 1 bei Einfürung einer kürzeren Darlegung: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem etc. Und endlich adv. Praxean c. 2: Nos vero et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus etc. Hanc regulam, ab initio Evangelii decucurisse, etiam ante priores quosque haereticos, ne dum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Ganz beſondere Beachtung aber verdient die Erklärung des Origenes, des Katecheten, der in der Vorrede zum erſten Buch *περὶ ἀρχῶν*, § 4—10, den Irrlehrern gegenüber ſeiner ſehr ausfürlichen, über die Dogmen im engeren Sinn auch theologiſche Probleme herbeiziehenden species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, folgendes voranſchickt: Quoniam multi ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — —: propter hoc necessarium videtur, prius de singulis his certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde de ceteris quaerere. — Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione. Desgleichen leſen wir bei Clemens Alex. Strom. VII, 15: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, ſo wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überſchreiten; man müſſe ſich an diejenigen anſchließen, welche die Warheit bereits beſitzen.

Digitized by Google

2) Hiemit haben wir die älteſten und hauptſächlichſten Ausſagen zuſammengeſtellt, welche über Weſen und Begriff der Glaubensregel Licht zu verbreiten geeignet ſind. Auf welches Ergebnis fürt uns nun die genauere Erforſchung und Vergleichung der vorhandenen Relationen der regula fidei untereinander, zu denen wir außer den bemerklich gemachten noch die unter dem Namen des Novatian in der Schrift de trinitate seu de regula fidei aufbehaltene, indes nur die gewönlichſten Erweiterungen der Taufformel bietende, dann die ebenfalls ſehr kurze mensura fidei bei Victorin von Petavium, Schol. in Apoc. zu XI, 1, desgleichen die in den apoſtoliſchen Konſtitutionen mitgeteilte, mit ethiſchen Sätzen untermiſchte *ἐξήγησις ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, VI, c. 11, und ebenda c. 14 die *καθολικὴ διδασκαλία* zälen? (Vgl. auch Gregor von Nazianz, Oratio 40 gegen Ende. Opp. ed. Colon. 1690, Tom. I, p. 670—672.) Bei aller Verſchiedenheit in ihrem äußeren Umfange, jenachdem ihren wenigen Fundamentalſätzen noch beſondere Beſtimmungen beigegeben ſind oder nicht, und bei allem Wechſel in der Abfolge und Verknüpfung der einzelnen Feſtſtellungen, gibt ſich unter ihnen in betreff ihres ſubſtantiellen Inhaltes nicht nur eine weſentliche Einſtimmigkeit, ſondern zugleich auch eine unbeſtreitbare Verwandtſchaft mit dem älteren römiſchen Taufſymbol kund (ſ. d. Art. Apoſtoliſches Symbolum, Bd. I, S. 567). Sie bewegen ſich ſämtlich innerhalb des von den zwei erſten Hauptartikeln des nachmaligen Apoſtolikums umſchriebenen Glaubensſtoffes, wärend dagegen der Objekte des dritten Artikels weder mit der nämlichen Beſtimmtheit, noch mit der gleichen Konſtanz Erwänung geſchieht. Die regula fidei als ſolche iſt nicht ein fixirter und kirchlich adoptirter Zuſammenſchluſs des aus den Heilstatſachen reſultirenden Offenbarungsgehaltes mit konfeſſoriſcher Abzweckung. Sie will ſorgſam unterſchieden ſein von dem durch die Kirche ſanktionirten Taufbekenntnis, deſſen ſucceſſive Entwickelung aus dem Taufmandat Matth. 28, 19 bis zu ſeiner ſchließlichen Ausgeſtaltung ſich mit erträglicher Sicherheit vom nachapoſtoliſchen Zeitalter an bis zum 5. Jarh. verfolgen läſst. Sachlich mit dem Taufbekenntnis im vollen Einklang und wie vielfach auch dieſes lex fidei, fides catholica, fides legitima, veritas apostolica, regula veritatis, *κανὼν τῆς ἀληθείας*, *κανὼν εὐαγγελικός*, *τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*; kurzweg regula, linea, mensura, *κανών*; oder ihrem Weſen nach und ſehr gewönlich nur fides, *πίστις*; im Blick auf ihre Legitimation traditio, sincera traditio, ordo traditionis, *παράδοσις*; praedicatio (apostolica), *κήρυγμα* (*ἀποστολικόν*), mit Rückſicht auf ihre Verwendung *διδαχή*, *διδασκαλία* u. ſ. w. geheißen — iſt die regula fidei ihrem Begriffe nach nichts mehr und nichts weniger als eine Ausprägung des kirchlichen Gemeinbewuſstſeins um die Objekte des chriſtlichen Glaubensinhaltes, wie ſolches Gemeinbewuſstſein ſich als Niederſchlag aus den Schriften des Neuen Bundes und der echten mündlichen Tradition gebildet hatte. Als Norm für die theologiſche Lehrentwickelung, als durchherrſchendes theologiſches Lehrbekenntnis ſkizzirt, gibt ſich uns in der regula fidei die noch flüſſige, nach Maßgabe der häretiſchen Zeitgegenſätze modifizirte Darlegung deſſen zu erkennen, was den unveräußerlichen Kern, den unantaſtbaren Grundſtock der tatſächlichen Heilsoffenbarung, den Inbegriff des allen Katholikern gemeinſamen *κήρυγμα* ausmacht. Daher die bald kürzeren, bald längeren, bald dogmatiſcher, bald weniger dogmatiſch gehaltenen Relationen der Glaubensregel, und zwar nicht bloß von dem einen zum andern, ſondern gleicherweiſe auch bei dem nämlichen Kirchenlehrer. Daher neben ihrer realen Gebundenheit durch die in der Kirche faktiſch vorhandene Auffaſſung des apoſtoliſchen Gemeinchriſtentums das individuelle Gepräge, welches jene Relationen im Einklang mit der anderweitigen Sprach- und Anſchauungsweiſe ihrer Referenten zur Schau tragen. Bei den uns von Tertullian und Origenes erhaltenen Faſſungen iſt dies ſo ſehr der Fall, daſs niemand bezweifeln kann, es ſeien dieſelben ihre eigenen Elaborate. Z. B. Origenes nach resurrexit und assumtus est im zweiten Artikel: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne.

3) Die früheſten Anſätze zur Bildung der regula fidei mögen ziemlich bis

an das apostolische Zeitalter hinaufreichen (vgl. Ignatius, ad Smyrn. c. 1), wiewol wir förmlichen Skizzirungen einer solchen vor Irenäus nicht begegnen. Es liegt dies in der Natur der Sache. Sowie im engsten Anschluss an Matth. 28, 19 auf der einen Seite sich ein Taufbekenntnis bildete: so muss auch nahezu von Anfang an das unabweisbare Bedürfnis einer wolbegründeten Lehrnorm, zum Behufe der Lehrmitteilung, — am einfachsten und sachgemäßesten gleichfalls im Anschluss an die Lineamente der Taufformel (vgl. Justin, Apol. 1, 79) — eine übersichtlich geordnete Zusammenfassung des vorhandenen Gemeinglaubens veranlaßt haben. Denn im Trinitätsglauben spricht sich eben die Fundamentaleigentümlichkeit der christlichen Glaubensweise, die substantia novi testamenti (Tertull. c. Prax. c. 31) aus *). Schon bald nötigten die Gegensätze nach außen, noch mehr aber diejenigen, welche sich innerhalb des Kirchenkörpers selber entwickelten und häretische Bildungen zur Folge hatten, zu schärferen Fixirungen im einzelnen durch Einfürung erweiternder Zusätze in das anfängliche Schema, bis dann der immer tiefer greifende Kampf mit den Irrlehrern die Geltendmachung und Anrufung der regula in schriftlicher Abfassung teils rätlich, teils unumgänglich erscheinen ließ. Von dort weg erhielt sie, wie es namentlich auch die zalreichen Referate späteren Datums beweisen, vorzugsweise die polemische Bedeutung, als Standarte und im Sinne der orthodoxen Kirche gedachte Schutzwehr wider die Häretischen zu dienen, indem man gegen sie weder mit dem einfachen Rückgang auf die neutestamentlichen Schriften, welche onehin den wenigsten zugänglich waren, noch mit Berufung auf die Tradition im allgemeinen ausreichte. Ihrem ganzen Inhalte nach auf der Offenbarung Gottes in Christo und dem Zeugnis seiner Apostel beruhend, legitimirt vom Ende des 2. Jarhunderts an im Zusammenhang mit der Episkopalverfassung durch den rechtmäßigen Episkopat, konnte man sie getrost als a Christo instituta, ab Apostolis tradita hinstellen. Angelegt darauf, die στοιχεῖα der christlichen Glaubenswarheit einheitlich zusammenzuschließen, also das die verschiedenen Glieder der Christenheit zur rechtgläubigen Kirche vereinigende Band zu bilden, ließen sich der regula fidei mit Grund die Prädikate: una, sola immobilis et irreformabilis beilegen, obschon ihre verbale Formulirung mannigfache Wandlung erfärt, sich auch in Warheit keineswegs durchgängig auf eine in sich schlechthin einige Glaubensanschauung zurückbringen läßt. Dass übrigens die regula auch auf den Katechumenenunterricht bestimmend einwirkte (Iren. lib. V. Praefat.: sie solle dienen neophytorum sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem), kann um so weniger in Abrede gestellt werden, als sie ja eben die Norm für den Lehrstand abgab. Sie bildet den Maßstab für alle Schriftauslegung (Iren. VII. 52), das gubernaculum interpretationis (Tertull. de praescr. 9, 13), woraus sich weiter begreift, wie es Irenäus meint, wenn er (I. 9, 4) bezeugt, der Gläubige halte in sich selber unbeweglich fest τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, zumal wenn man nicht übersieht, dass ihm regula fidei und Taufsymbol inhaltlich zusammenfallen.

4) Aus dem Bisherigen und unter Beiziehung weiterer Angaben dürfen wir nun auch ziemlich sichere Schlüsse ziehen auf das Ursprungsverhältnis, in welchem regula fidei und Taufsymbol zu einander stehen. Nach dem gegenwärtigen Stand der einschlagenden Forschungen (Caspari und v. Zezschwitz) trifft keine der früher üblichen Annahmen vollständig zu. Nach den in großer Zal zu Tage geförderten Rezensionen von Glaubensregeln können sie weder mit Walch, Hahn und Höfling einfach als freie Umschreibungen des Apostolikums, als freie Relationen der traditionellen Auslegung desselben oder als freie Referate über dessen Inhalt ausgegeben werden, noch darf kurzer Hand mit Stockmeier behauptet werden, es sei aus den Glaubensregeln durch Amplifikation des älteren Taufbekenntnisses das nachmalige Apostolikum erwachsen. Für die erste Phase der Entwickelung kann von unserem apostolischen Symbolum überhaupt noch gar nicht die Rede

*) Athanasius: Summa et corpus totius nostrae fidei continetur in verbis baptismi.

sein. Läſst ſich doch der textus receptus des Apoſtolikums erſt im Laufe des 5. Jarhunderts in ſeiner kirchlich fixirten Form, völlig vollendet, nachweiſen. Hinwider kann das altrömiſche, reſp. allgemein abendländiſche Taufſymbol, die Grundlage des Apoſtolikums, bis annähernd gegen die Mitte des 2. Jarhunderts zurückverfolgt werden. Und dieſes altrömiſche Symbol bildet die unverkennbare Unterlage der beiden älteſten Glaubensregeln aus der abendländiſchen Kirche bei Irenäus und Tertullian, teilweiſe ſogar bei Origenes. Es muſs folglich jener formulirte Kern apoſtoliſcher Lehrverkündigung, wie wir ihm im angefürten Taufſymbol, dieſer Erweiterung der Einſetzungsworte, begegnen, früheren Datums ſein, als die Glaubensregel. Wärend das Symbol bereits in den Tagen Tertullians unter den Geſichtspunkt der Arkandisziplin fällt, bleibt dagegen die regula von ihr unberürt und wird für ſie umgekehrt die öffentliche Bekanntgabe gefordert (Orig. c. Cels. I, 3). Das Symbol repräſentirt eben ein unveräußerliches Stück des Gemeindekultus im engeren Sinn und es kommt nur hier zur Verwendung: die regula dagegen ſkizzirt in materiell zwar gebundener, aber formell ungebundener Weiſe den ſubſtanziellen Stoff, innerhalb deſſen ſich nach Maßgabe des theologiſch-kirchlichen Gemeinbewuſstſeins die Lehre zu bewegen hat. So kann Irenäus im Blick auf ſeine regula fidei die Gläubigen noch hinſtellen als sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes (c. haer. III, c. 4), eine Bezeugung welche ſpäter überwiegend nur noch vom Taufſymbol wäre zutreffend geweſen. Die regula im Abendlande iſt der exoteriſche, das momentane Lehrbedürfnis berückſichtigende Reflex des liturgiſchen Taufbekenntniſſes in der Art, daſs dieſes letztere ſeine Bereicherungen bis zum Abſchluſs des nunmehrigen Apoſtolikums aus den Geſtaltungen der regula empfing.

Einen anderartigen Entwicklungsprozeß zeigt das Morgenland auf. Dort iſt es nicht ſowol das Taufſymbol, durch welches die regula beherrſcht wird, als vielmehr die regula, welche eine beſtimmende Influenz auf das Taufbekenntnis ausübt; oder anders: das Taufbekenntnis richtet ſich merkbar nach den antihäretiſchen Lehrbeſtimmungen, wie ſie jeweilen von einem einfluſsreichen Kirchenhaupte redigirt, von dieſer oder jener Provinzialſynode adoptirt und promulgirt worden waren. Das Bekenntnis, welches um 230 in Smyrna die Presbyter dem Noëtus entgegenſetzen (Hahn § 8), und das als ſolches unter den Begriff der regula fidei fällt, ſteht in Art. 1 und 2 (Art. 3 kommt nicht in betracht) dem altrömiſchen Taufſymbol ganz nahe. Auch das Symbolum Apoſtolikum liegt ſpäter in griechiſcher Sprache vor, erweiſt ſich aber als Überſetzung aus dem Lateiniſchen (Caſpari III, 254—263). Allein die theologiſch-ſpekulative Eigenart des Morgenlandes behauptet das Übergewicht, ſodaſs kein Anſtand genommen wird, namentlich den Ergebniſſen der chriſtologiſchen Lehrkämpfe auch im Taufſymbol Rechnung zu tragen. So ſtoßen wir bei Epiphanius, dieſem Patriarchen der Orthodoxie, neben einem ungleich dogmatiſcher gehaltenen gegen den Schluſs ſeines Ancoratus (374) auf ein kürzeres, in Cypern eingebürgertes Taufſymbol, welches ſich als ein Mittelglied zwiſchen dem Nicänum und dem nicäniſch-konſtantinopolitaniſchen erweiſt (Hahn § 68 und § 67). Das nicäniſch-konſtantinopolitaniſche Symbolum von 381 endlich iſt rein nichts anderes, als die erſte in aller Form ökumeniſch fixirte regula fidei, kirchlich rechtsgültig für die geſamte ſowol orientaliſche als occidentale orthodoxe Kirche. Für das Morgenland wird das Nicäno-Konſtantinopolitanum zugleich zum Taufbekenntnis, — wie es denn auch den Ehrennamen des apoſtoliſchen Symbolums erhält — für das Abendland wenigſtens zur unüberſchreitbaren Lehrnorm. Die Stellung des altbräuchlichen Apoſtolikums zum Konſtantinopolitanum im Abendland präziſiren zuletzt am ſchärfſten Alcuin und Rabanus Maurus, indem ſie beide das Apoſtolikum als Taufſymbol behandeln, dem ſie das nicäno-konſtantinopolitaniſche als „regula fidei“ an die Seite ſtellen. Alcuin, de offic. c. 57, ſchreibt vom Nicänum als der „regula fidei“: Haec est post apostolorum symbolum certissima fides, quam doctores nostri tradiderunt. Wozu Rabanus Maurus, de Instit. cleric. II, 56. 57. 58.

Wenn bei den älteren proteſtantiſchen Theologen noch mitunter von regula

fidei die Rede ist, so läuft dieser Terminus ziemlich auf das nämliche hinaus mit dem der analogia fidei. Faktisch sind mit der Reformation an die Stelle der regula die zalreichen und meist ziemlich dickleibigen Konfessionsschriften unserer abendländischen Kirchen getreten. Häufiger bedienen sich die katholischen Kontroversisten des Ausdrucks, verstehen aber dann darunter, wie noch Perrone (Der Protestantismus und die Glaubensregel, Regensburg 1855), „den obersten Erkenntnisgrund der geoffenbarten Warheit, das höchste maßgebende Unterscheidungsmittel oder Kriterium des Glaubens", d. h. konkret, die lehrende und richtende Kirche in ihrer Unfehlbarkeit, oder, wie man seit dem vatikanischen Konzil sachgemäßer wird lehren müssen: den unfehlbar deklarirten Papst. — S. außer dem längst überholten Walch, Bibliotheca Symbolica vetus, 1770: Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 2. Ausg. 1877; Stockmeier, Wann und auf welche Veranlassungen ist das apost. Symb. entstanden u. s. w., 1846; Höfling, Das Sacrament der Taufe, 1846, I, S. 217 ff. Ganz besonders aber Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, 3 Bde. 1866—1875; v. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 2. Aufl. 1875. Auch Art. Apost. Symb., Bd. I, S. 565 ff. **Güder.**

Gleichnis. Das evangelische Gleichnis (ἡ παραβολή, similitudo) muss wol als eine eigentümliche Bildung des Geistes Christi bezeichnet werden, in welcher die gewönliche Parabel der menschlichen Poesie oder rhetorischen Didaktik ihre eigentliche Verklärung gefunden hat. Wir haben es in ihm nicht mit einer willkürlichen, poetischen Formel zu tun, sondern mit einer dem Geistesleben wesentlichen Grundform der Anschauung und des Unterrichts, welche nicht nur durch ihren mannigfaltigen Inhalt, sondern auch an sich durch ihre eigene Natur, durch ihre Zusammenfassung des Göttlichen und des Menschlichen, des geistigen Lebens und des Naturlebens Licht verbreitet über die Geheimnisse des Himmelreichs. Um diese Bedeutung des Gleichnisses zu würdigen, werden wir zuerst seinen Begriff nach seiner Stellung unter den Figuren der biblischen Rhetorik anzugeben haben, sodann seinen Zweck und endlich seine reiche Entfaltung in der Fülle der neutestamentlichen Gleichnisse.

Das Wesen der Parabel beruht auf den tiefen Grundverhältnissen des Lebens selbst: auf der allgemeinen Tatsache, dass alles Leben hervorgeht aus einem Geiste, und darum alles in allem sich abspiegelt, auf der bestimmteren Tatsache, dass die Entwickelung vorgebildet ist durch ihren Lebenskeim, dass das Geistige vorgebildet ist durch das Sinnliche, und dass überhaupt die niederen Lebensstufen sich vorbildlich verhalten zu den höheren. Man kann daher im allgemeinen drei Grundformen des Sinnbildes unterscheiden. Zuerst tritt der Typus auf (τύπος, der Schlag, der Eindruck, das Gepräge, die Grundform, das Modell, das Muster); er bezeichnet den Lebenskeim, aus welchem die Entwickelungen der mit ihm gesetzten gleichen Lebensstufe hervorgehen. Sodann das Symbol (σύμβολον, oder συμβόλαιον von συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι zusammenfassen, zusammenhalten, vergleichen); das Merkzeichen, Warzeichen, das sinnliche Zeichen, welches, aus einem niederen Lebensgebiet entnommen, ein höheres Leben vorbildet und abspiegelt. Drittens die Allegorie (ἀλληγορία von ἄλλο ἀγορεύειν, anderes [von anderem] aussagen, d. h. eins mit dem andern vergleichend bezeichnen); wie sie überhaupt die Ähnlichkeiten der Erscheinung auf den verschiedenen Lebensstufen benutzt, um eins durch das andere zu versinnlichen. Der Typus beruht also auf dem Gesetz der Entwickelung einer bestimmten Lebensstufe mit ihren Bildungen aus einem bestimmten Lebenskeime, welcher die Vollendung voraus darstellt. Das Symbol beruht auf dem Gesetz, dass die höhere Lebensstufe vorgebildet, geweissagt wird durch die niedere, dass sich namentlich das Geistige im Sinnlichen abschattet. Die Allegorie endlich beruht auf dem Gesetz, dass alles in allem sich abspiegelt nach der äußeren Erscheinung, dass der Schein des Einen zum Bilde des Anderen dienen kann. Demzufolge ist also das Kind der Typus des Mannes, Adam der Typus der natürlichen Menschheit, und der mosaische Kultus ist typisch, insofern er die volle, gereifte, christliche Heilsökonomie voraus darstellt. Er ist aber symbolisch (oder antitypisch) in seiner Hinweisung

auf Christum selbst; und in dieser Beziehung nur insofern typisch, als Christus von den Vätern kommt nach dem Fleisch. Ein volles Symbol aber ist der Brautstand als Vorbild des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeinde (s. Ephes. 5, 22); sowie die Blume vorher schon aufgetreten ist als ein Symbol des menschlichen Brautstandes, der Geschlechtsliebe. Die Allegorie dagegen ist nicht gebunden an das Gesetz, entweder das homogene entwickelte Leben darzustellen wie der Typus, oder das verwandte höhere Leben darzustellen, wie das Symbol: ihr genügt der allgemeine Zusammenhang des Lebens selbst in seinen äußeren Änlichkeiten. Der Stern ist die Allegorie der Blume und umgekehrt (vgl. m. Abhandlung über die Bezeichnungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten in der Deutschen Zeitschrift von J. Müller ꝛc. 1854, Nr. 42 ff.).

Zur Ergänzung der Grundzüge der biblischen oder auch der realen, bildlichen Rhetorik muss bemerkt werden, dass mit den ausgeprägten und abgeschlossenen Bildformen bildliche Ausdrucksweisen korrespondiren, welche als Gleichnisreden in die eigentliche Rede aufgelöst sind. Unter diesem Gesichtspunkt entspricht die rhetorische Vergleichung der Allegorie, die Metapher dem Symbol, die Synekdoche dem Typus.

Das tertium comparationis (das dritte der Vergleichung) als der Punkt, in welchem das Bild und das Gegenbild zusammenfallen, ist im Grunde der goldene Faden einer bestimmten Lebensidee, welche bildend aus der Tiefe zur Höhe emporsteigt, und sich auf jeder Lebensstufe eigentümlich betätigt; z. B. im Gleichnis vom Senfkorn das wunderbare Wachsen; im Gleichnis von der kostbaren Perle das Einsetzen des Gemeinen um das Edle u. s. w. Nach dem Gesagten ist es leicht einzusehen, dass das biblische Gleichnis, namentlich das evangelische, von wesentlich symbolischer Natur ist, d. h. Darstellung einer Bezeichnung des Reiches Gottes im Bilde der Tatsache einer niedrigern, sinnlichen Lebensstufe, welche jene Bezeichnung zum Voraus darstellt. Der Säemann in seinem Tun ist nicht etwa eine Allegorie; er ist eine wesentliche Vorausdarstellung und Prophetie des himmlischen Säemanns in der hohen Sphäre des absoluten Lebens. So der Kaufmann, der seinen Sinn auf kostbare Perlen gestellt hat; ganz besonders der treue Hirt, welcher sein Leben lässt für die Schafe. Nur insofern, als das Böse nicht symbolisch durch das wesentliche Naturleben vorausverkündigt sein kann, sondern nur allegorisch sich abschatten kann in den niederen Lebenssphären, hat sich der Herr veranlasst gesehen, auch allegorische Züge in seine Parabeln aufzunehmen, z. B. wenn er vom Unkraut unter dem Weizen redet. Und aus demselben Grunde sind solche Grundzüge der apokalyptischen Bilderwelt, welche das Reich des Satans veranschaulichen, ihrer Natur nach allegorisch. Doch möchte man auch hier diejenigen Bilder, welche als Zwitterbildungen des Naturlebens die bösen Zwittergestalten des geistigen Reichs abbilden, allegorisch im engeren Sinne nennen, weil sie im physischen Gebiet denselben allgemeinen Charakter offenbaren, den das Böse im ethischen Lebensgebiet offenbart, z. B. die Schlange, der Drache. In der Regel wird die symbolische Natur der Parabel nicht von allegorischen Gleichnissen unterschieden, z. B. wenn es in Wilkes Neutestamentlicher Rhetorik (S. 324) heißt: „wesentlich ist der Parabel (hebr. Maschal) der Zweck und die Methode, einen nicht sinnlichen Gegenstand, ein nicht in die Sinne fallendes Verhältnis, eine Lehrbehauptung, ein zu Erwartendes u. dgl. aus sinnlichen Verhältnissen (wirklichen nämlich, nicht fabelhaft erdichteten) zu erläutern und begreiflich zu machen". Hier fließt nicht nur das symbolische Gleichnis mit dem allegorischen zusammen, sondern auch mit der Gleichnisrede, welche das Bild mehr oder minder aufgelöst mit der didaktischen Erklärung zugleich gibt. Besser erklärt sich der von Heubner revidirte Büchner: „Gleichnis, ein Lehrstück oder eine Erzälung, wo unter einem aus der Natur oder aus dem menschlichen Leben hergenommenen Bilde eine Seite des Reiches Gottes dargestellt wird. Der Grund dieser Lehrweise liegt in der symbolischen Kraft der Natur, indem dieselbe als Typus (?) der unsichtbaren Welt angesehen werden kann". Es muss freilich anerkannt werden, dass die Parabel im allgemeineren Sinne (παραβολή) als ein

Nebeneinanderstellen oder Zusammenstellen, eine Vergleichung auch von allegorischen Figuren verstanden werden könne. Wir reden hier jedoch von der Verklärung der Parabel in dem biblischen Gleichnis, und dieses belehrt uns nach seiner allgemeinen Natur darüber, dass der Herr mit wunderbarer Sicherheit und Klarheit in der Natur und in dem natürlichen Menschenleben die spiegelklare Vorausdarstellung der Tatsachen und Verhältnisse des Reiches Gottes erkannt hat. Die neutestamentliche Parabel ist also eine symbolische oder symbolisch-allegorische, dem Lehrzweck gewidmete bildliche Darstellung.

Was den Zweck der paraboliſchen Lehrform betrifft, so ergibt er sich schon aus der Natur der Parabel, weshalb der Herr diese Form, welche schon im hebräischen Geistesleben ausgeprägt war (vgl. Jes. 5, 1), aber in seinem Geiste ihre Vollendung erhielt, für seine Vorträge auswälen konnte. Die Parabel stellt ihrer Natur nach die Warheit in einem farbigem Lichte dar, das zur Schonung wird für kranke, zur Ermunterung für sinnlichere, zur Belebung für reifere Augen — das also in jedem Falle das Licht mit den Verschiedenheiten des Auges vermittelt. Nach der in der neueren Zeit vorwaltenden Voraussetzung dient die Parabel ausschließlich dazu, die göttliche Warheit für das sinnliche Gedankenleben des Volkes zu vermitteln. Allein die eigenen Erklärungen des Herrn über die Bestimmung der Parabeln (Matth. 13, 13 ff.; Mark. 4, 11 ff.; Luk. 8, 10 ff.) gehen über die pädagogischen Schulansichten hinaus (s. Hase, Leben Jesu, S. 428). Jesus bezieht sich auf das Gericht der Verstockung, worauf Jesaja hingewiesen hat (Kap. 6) und erklärt (nach Matth.): „deswegen rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil (ὅτι) sie sehend nicht sehen, und hörend nicht hören und nichts vernehmen. Und erfüllt wird an ihnen die Prophetie des Jesaja u. s. w.“. Nach Lukas drückt er sich stärker aus: den übrigen in Parabeln, damit (ἵνα) sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. Änlich Markus. Die letzteren also deuten hin auf das richterliche Element in dem Vortrag der Parabeln, der erstere auf das pädagogische. Beide Deutungen stehen im besten Einklang; weil das Volk so sehr in Sinnlichkeit versunken, für das Leben des Geistes verstockt war, so konnte ihm Jesus die Lehre vom Reiche Gottes nur in Parabelform anschaulich machen. Der einheitliche Zweck war die Vermittlung der Warheit mit diesem Geisteszustande des Volkes; der evangelische Zweck, die Erweckung des Nachdenkens, die Erhebung der Empfänglichen im Volk auf den höheren Standpunkt; der damit verbundene richterliche Zweck aber, die Verhüllung der Warheit vor der Profanation der alles in's Arge verkehrenden Verstockung; die aber als prophylaktisches Verfaren (Verhütung größerer Verstockung) auch wider das evangelische Erbarmen ausspricht. Dieses Verhütende hat Markus am bestimmtesten ausgedrückt. Die Lehre vom Reiche Gottes verlangte diese Form am allermeisten, weil die Ansichten des Volkes vom Reiche Gottes der Lehre Christi von demselben durchaus abstoßend gegenüberstanden.

Im Kreise der Empfänglichen redete Jesus vorwaltend in Gnomen oder religiösen Sinnsprüchen, mit den Eingeweihten redete er in der lebendigen, dialektischen Bewegung der Lehrrede, mit den Ungeweihten aus dem Volk in Gleichnissen, mit den Ungeweihten, die im formalen Gedankenleben geübt waren, in Gleichnisworten, welche die Erklärung begleitete. Mit den Jüngern ging er stufenweise durch alle diese Formen hinauf.

Es wurde schon bemerkt, dass die Parabel der Darstellung des Reiches Gottes nach seinen verschiedenen Beziehungen gewidmet ist.

Zuerst gibt uns der Herr die ganze Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes von Anfang an bis zu Ende in sieben Gleichnissen. 1) Das Reich Gottes eine göttliche Sat, welche mit den negativen Hindernissen (mancherlei Äcker: Unempfänglichkeiten verschiedener Art) zu kämpfen hat, aber auf dem guten Acker gedeiht (vorchristliche Zeit, apostol. Zeitalter). 2) Die göttliche Sat des Reichs verunreinigt durch das positive Hemmnis, das Unkraut, die böse Sat des Feindes (Zeit der Häresieen). 3) Das Himmelreich in seinem wunderbaren Wachtsum vom Senfkorn zur baumartigen Erscheinung, zu einer großen Gottesgemeinde, die einer

Weltgemeinde (einem Baume) änlich sieht, weshalb die Vögel des Himmels, die Weltgeister sich in ihr niederlassen (das Christentum Weltkirche). 4) Das Himmelreich gleicht dem Sauerteige, d. h. in seiner verborgenen, die Menschheit umbildenden Wirkung (die mittelalterliche Umbildung der Nationen aus dem Heidentum in's Christentum. Gegen die Auffassung des Sauerteiges als eines bösen Stoffes, der die Kirche verdirbt, nach Analogie von Matth. 16, 6. 12, muss doch schon der Ausdruck entscheiden: das Himmelreich ist gleich dem Sauerteig). 5) Das Himmelreich in der sichtbaren Kirche verborgen, wie der Schatz im Acker (Reformationszeit). 6) Das Himmelreich die kostbare Perle (stille Verklärung des Himmelreichs in der letzten Zeit). 7) Das Himmelreich als das Netz in's Meer geworfen, voll guter Fische und Seeunrat (Weltende und Weltgericht). Wir sind allerdings der Meinung, dass sich die Perioden des Reiches Gottes in der angedeuteten Weise in den sieben Gleichnissen spiegeln, unbeschadet der allgemeinen Geltung eines jeden Gleichnisses für alle Zeiten. Die ganze Entwickelung des Reiches Gottes in seinem naturgemäßen Wachstum von Anfang bis zu Ende schildert das liebliche Gleichnis Mark. 4, 26—29.

In dem zweiten Cyklus der evangelischen Gleichnisse tritt nun das Wort Gottes, die Sat des Himmelreichs als das Walten der Gnade, des göttlichen Erbarmens hervor. Der Sammler dieser Gleichnisse ist vorzugsweise Lukas. 1. Der barmherzige Samariter, welcher die von dem Priester und Leviten, der fanatischen Hierarchie, in ihrem Blute verlassene Menschheit mit Erbarmen rettet. 2. Das große Gastmal (Luk. 14, 16—24); dem Gegensatz des barmherzigen Samariters und der Priesterschaft entspricht hier das entgegengesetzte Verhalten der orthodoxen Juden und der Zöllner und Heiden zu dem Male Jesu. Dies hat ein entgegengesetztes Walten von Gericht und Gnade zur Folge. Auf diese Weise sind drei Gleichnisse angekündigt, nach denen der Herr das Verlorne sucht (Luk. 15). 3. Das verlorne Schaf. 4. Der verlorne Groschen. 5. Der verlorne Son. Hierauf zeigt (Luk. 16) das 6. Gleichnis vom ungerechten Haushalter, dass sich nur in der rechten Ausübung des Erbarmens die rechte Heilsempfänglichkeit betätige. Zugleich eröffnet dieses Gleichnis die bestimmte Aussicht in die jenseitige Seligkeit. Noch entschiedener das 7. Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus. Die Barmherzigkeit wendet sich von dem Erbarmungslosen ab, dem Erbarmungswürdigen zu. — Indessen ist das Erlangen der Barmherzigkeit bedingt durch anhaltendes Gebet. Daher 8. Gleichnis: der ungerechte Richter und die arme Witwe. Damit verwandt ist das 9. Gleichnis: die parabolische Rede von dem nächtlich bei seinem Freunde um Brot anklopfenden Freunde (Luk. 11, 5—8). Widerum ist das ware Gebet bedingt durch die rechte Demut. 10. Gleichnis: vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18). Hiermit korrespondirt 11. das kleine Gleichnis von den beiden Schuldnern, denen die Schuld erlassen worden, von denen der größte Schuldner nachher am meisten liebt und dankt (Luk. 7, 41. 42). Zur Ergänzung dient das 12. Gleichnis von dem verschuldeten Knecht, der den großen Schulderlass durch die Unbarmherzigkeit wider verliert (Matth. 18, 23).

So ist der dritte Cyklus angekündigt, die Gleichnisse von der richtenden Gerechtigkeit. Gleichwie aber die Barmherzigkeit nicht waltet one Gericht, so die Gerechtigkeit nicht one Erbarmen. Eingeleitet wird dieser Cyklus durch das 1. Gleichnis von den Taglönern (Matth. 20, 1—6), die lonende Gerechtigkeit ist mit dem freien Erbarmen eins, sie richtet sich nicht nach quantitativen, sondern nach qualitativen Verhältnissen und setzt die Lonsucht hinter die Dienstwilligkeit zurück. Diese dynamische Vergeltung spricht sich stärker aus in dem 2. Gleichnis von den 10 Knechten, die 10 Pfunde empfangen haben, jeder eins, und nach ungleichem Erwerb eine ungleiche Vergeltung erfaren (Luk. 19, 11—28). Dieses Gleichnis lässt aber zugleich den Herrn als einen König erscheinen, der seinem aufrüreriſchen Stat gegenüber vom Standpunkte des Fürsten zu dem des Privatmanns und Kaufherrn freiwillig herabsteigt, um am Ende nach glücklichem Erwerb seiner Knechte die Aufrürer zu bestrafen. Verwandt und doch verschieden ist das 3. Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30). Dort [illegible] Knechten

des Herrn gemeinsamen, gleichen Amtsgaben, hier die verschiedenen Gnadengaben gezeichnet zu sein. Dort sind der Knechte zehn (die Zal der Weltleute), hier drei (die Zal des Geistes). Dort ist die Entfernung des Herrn eine Raumform; hier vorwaltend Zeitform. Der Herr erscheint hier den Knechten am Ende zur plötzlichen Überraschung. Auf diese stete Nähe des göttlichen Gerichtes weist das 4. Gleichnis von dem törichten Landbauer hin (Luk. 12, 16). Durch eitles Trachten wird der Mensch zu einem unfruchtbaren Baum für das Reich Gottes, dessen Schicksal geschildert wird im 5. Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6—9). In dem 6. Gleichnis von der Hochzeit des Königssons (Matth. 22, 1—14) erscheint das Walten des Herrn im Gegensatz gegen das Gleichnis vom großen Gastmale (Luk. 14, 16) vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte des Gerichts über die undankbaren Gäste. Der Hauptgegensatz in dieser Parabel, die undankbaren Frühgeladenen und die dankbaren Spätgeladenen spiegelt sich schärfer ab in dem 7. Gleichnis von den beiden Sönen, die der Vater in den Weinberg schicken wollte (Matth. 21, 28). Hierauf treten in dem 8. Gleichnis die ungetreuen Arbeiter in dem Weinberge des Herrn auf (Matth. 21; Mark. 12; Luk. 20). Aber auch unter den äußerlich treu scheinenden Arbeitern in dem neutestamentlichen Weinberge wird unterschieden zwischen den innerlich Getreuen, Lebendigen und den bloßen Scheinfrommen. Dies zeigt das 9. Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen. Den Schluss der Gerichtsbilder macht das Gleichnis von dem bösen Knechte (Matth. 24, 25; Luk. 12, 42). Hiermit ist der Abschluss der Gerichtsgleichnisse angekündigt: die Gleichnisrede von dem jüngsten Gericht (Matth. 25, 31), welche aber als Gleichnisrede die strenge Form des Gleichnisses durchbrochen hat.

Dasselbe gilt von den herrlichen Gleichnisreden, welche der Evangelist Johannes uns aufgehoben hat, und in denen er nicht nur die ganze Natur (den Wind, die Quelle, das Brot, den Weinstock, das Licht), das ganze Menschenleben (den Hirten, die Gebärerin, den Weingärtner), sondern auch die ganze alttestamentliche Geschichte (die eherne Schlange, das Manna, das Pascha, den Tempel, das Lichterfest ꝛc.) zur durchsichtigsten Symbolik des Lebens Christi und aller Grundverhältnisse des Reiches Gottes verklärt hat.

Litteratur: Lisco, Die Parabeln Jesu; Thiersch, Die Gleichnisse Christi, 1867; Beischlag, Die Gleichnißreden des Herrn, Matth. 9, 14—17 u. s. w., 1875. Ein reiches Verzeichnis gibt das Universalwörterbuch von Danz, S. 727, und das Supplement, S. 79. H. Thiersch, Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet, 2. Aufl., Frankf. 1875; W. Mangold, Populäre Auslegung sämmtlicher Gleichnisse Jesu Christi in katech. Gedankenfolge, 3. Aufl., Leipz. 1878. **Lange.**

Glocken sind eine Erfindung der christlichen Kirche, und waren weder vor ihr, bei Juden oder Heiden, noch neben ihr, bei den Muhammedanern, gebräuchlich. Schellen, tintinnabula, kommen allerdings schon unter den alten Hebräern, Griechen und Römern vor; so an Kleidern (Ex. 28, 33—25), in den Bädern und dergl. Bei den Opfern waren Klingeln (κώδωνες) und metallene Becken, lebetes, herkömmlich. Die ersten Kirchenglocken werden dem Bischof Paulinus von Nola in Campanien († 431) zugeschrieben. Ebendaher leitet man denn auch die Benennung mit nola, campana (campanum). Allein in den Schriften des Paulinus von Nola, obwol darin dessen Kirchen ausfürlich beschrieben werden, ist keine Spur von dem zu lesen, was wir unsere Glocken nennen. Auch hießen früher die Schellen auch nolae (mit kurzem o, wärend das o der Stadt Nola ein langes ist), und campana kommt am warscheinlichsten von dem, schon bei Plinius gerühmten aes campanum her, aus welchem man die Glocken ehedem am liebsten oder doch am früheſten goſs. Es läſst sich wol annehmen, daſs die ersten Glocken vergrößerte Schellen waren, die man an den Klöstern anbrachte, anstatt der hölzernen Hämmer und Klappern, und das noch umfangreichere Maß wurde dann den Kirchen zu teil, um die Berufung der Gläubigen durch einen cursor oder durch die tuba zu ersetzen. Den ersten gottesdienstlichen Gebrauch soll von den

Glocken der Nachfolger Gregors I., Papſt Sabinianus gemacht haben. So erzält Polydorus Vergilius, der jene älteſten Kirchenglocken noch als tintinnabula bezeichnet, weil ſie one Zweifel noch eine mäßige Größe hatten. Auch in Frankreich waren es im J. 610 die Glocken der St. Stephanskirche zu Orleans, durch deren vollen Klang der Biſchof das Heer des Königs Chlotar in Staunen verſetzte und zur Flucht bewog.

Das deutſche Wort Glocke, das auch in den Gebrauch der lateiniſchen Sprache des Mittelalters überging, cloqua, clocca, cloccum, findet ſich ſchon in den Briefen des heiligen Bonifacius, und iſt vielleicht vom althochdeutſchen clocchôn = klopfen, anſchlagen, herzuleiten. Weigand, Deutſches Lexikon 1, 446. Verwandt iſt damit das engliſche clock und das franzöſiſche cloche. Das in der italieniſchen Sprache fortlebende campana tritt zuerſt in dem um 660 von dem Engländer Cummuneus Albus verfaſsten Leben des heil. Columbanus bei Mabillon hervor (media nocte pulsante campana); doch handelt es ſich hier und anderwärts zunächſt um Kloſterglocken.

Die Verbreitung der Glocken erfolgte vornehmlich unter Karl dem Großen, auch in den eroberten Provinzen ſeines Reiches. Die vorzügliche Glocke (campanum optimum) für den Aachener Dom fertigte damals der St. Galliſche Mönch Tancho. In das Morgenland gelangte dieſe abendländiſche Sitte aber erſt mehrere Jarhunderte nach ihrem Aufkommen. Gegen Ende des 9. Jarh.'s machte Herzog Urſus von Venedig dem griechiſchen Kaiſer (Michael oder Baſilius) zwölf große Erzglocken zum Geſchenk, der für ſie einen Glockenturm an der Sophienkirche zu Konſtantinopel erbauen ließ. Ihren allgemeinen Gebrauch hinderten jedoch im Orient die Muhammedaner, unter deren Herrſchaft man ſich wider anderer Mittel, die Chriſten zuſammenzurufen, des alten *ἁγιοσίδηρον* und *σημαντρόν*, bedienen muſste. Nur bei den Ruſſen ſind die Glocken beliebt, aber mit dem Unterſchiede, daſs ſie nicht, wie bei uns, in Schwung gebracht werden, damit der Hammer anſchlägt, ſondern daſs der Hammer in Bewegung geſetzt und an die ruhende Glocke geſchlagen wird. In der lateiniſchen Kirche dagegen wurden ſie allenthalben einheimiſch; mit der Zal und Größe vermehrte ſich ihre Beſtimmung, nach den alten Verſen:

Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum,
Defunctos ploro, nimbum (al. pestem) fugo festaque honoro.

Zur Aufbewarung der Glocken, und um ihnen die volle Wirkung zu geben, wurden Türme neben den Kirchen aufgerichtet, ſpäter mit den Kirchen ſelbſt verbunden. Das occidentaliſche campanile heißt bei den Ruſſen Kolokolnik. Es iſt auch anzunehmen, daſs die Glocken frühe für den gottesdienſtlichen Dienſt geweiht wurden, weil im Kapitular Karls des Großen vom J. 787 ſchon das ausdrückliche Verbot ſteht: ut cloccae non baptizentur. Der römiſche Ordo und alte Pontifikalbücher und Sakramentarien ſchreiben den Einſegnungsritus vor, der baptismus heißen konnte, weil er darin beſteht, daſs der Prieſter die Glocken mit Waſſer abwäſcht, mit Öl und Chriſam ſalbt und unter dem Zeichen des Kreuzes ſpricht: conse † cretur et sanctifi † cetur, Domine, signum istud in nomine Pa † tris et Fi † lii et Spiritus † Sancti. Wenn die Glockenweihe ſicher im 8. Jarh. vorkommt, ſo findet ſich im 10. auch die Beilegung von Namen. Nach Baronius ſoll 968 darin Papſt Johannes XIII. mit der großen Glocke der Laterankirche vorangegangen ſein, der er den Namen Johannes gab. Das Glockenläuten zum Gebet der Chriſtenheit wurde für Morgen, Mittag und Abend eingefürt. Die Abendglocke heißt auch Ave-Mariaglocke, die Mittagsglocke Bet- und Türkenglocke, weil ſie 1457 von Calixt III. zur Abwendung wie anderer Unglücksfälle ſo namentlich des Umſichgreifens der Osmanen angeordnet wurde; um ſo paſſender, als die Glocken an den Türken gerade ihre gefärlichſten Feinde hatten.

Glockengut oder Glockenſpeiſe heißt das Metall, aus welchem die Glocken gegoſſen werden; eine Miſchung von 2—3 Teilen Kupfer und 1 Teil engl. Zinns. Durch einen Zuſatz von Meſſing, den man bisweilen anwendet, wird die Maſſe

ſpröde und der Gefar des Springens ausgeſetzt. Der Klöpfel iſt von Eiſen. Mehrere Glocken treten in ein Klangverhältnis, drei in einen Dur- oder Molldreiklang, zwei in Terz, Quart oder Quinte.

In neuerer Zeit hat man wegen der Koſtſpieligkeit der ehernen Glocken Eiſenſtäbe und Stalſtäbe einzufüren geſucht, welche angeſchlagen werden müſſen; aber ſie fanden keinen Beifall. Neueſtens dagegen wird von dem Bochumer Verein für Bergbau und Guſsſtalfabrikation in Weſtfalen auch der Stalguſs für Glocken verwendet, deren Preis dadurch um $^2/_5$ billiger zu ſtehen kommt, als beim Erzguſs. Der Guſtav-Adolfs-Verein in Schleſien hat mit denſelben glückliche Proben gemacht und ſie wegen ihres guten Klanges, ihrer Dauerhaftigkeit und ihrer Wolfeilheit bei der Hauptverſammlung in Heidelberg (1855) empfohlen. Das Geſchichtliche findet ſich bei Eggers, De origine et nomine campanarum; Auguſti, Denkw. XI; Binterim, Denkw. IV, 1; Alt, Der kirchl. Gottesdienſt.

Grüneiſen †.

Glöckner, campanarii, campanatores, ſind niedere Kirchendiener, welche den Dienſt bei den Glocken zu verſehen haben und in der Regel auch zu anderen Beſchäftigungen im untergeordneten Kirchendienſt verwendet werden. In Dorfkirchen iſt in der Regel der Schullehrer in einer Perſon Organiſt, Kantor, Meſsner und Glöckner. Zur Zeit Karls des Großen wurde dieſes Amt ſo hoch gehalten, daſs Äbte und Biſchöfe ſich ihm unterzogen. Jetzt ſind es der Form nach die Oſtiarier, die bei der Ordination einen Glockenſtrang in die Hand nehmen und einigemale läuten müſſen. **Grüneiſen †.**

Gloria in excelsis u. Gloria patri, ſ. Doxologie.

Glossa ordinaria et interlinearis, ſ. Gloſſen, bibliſche.

Gloſſen (bibliſche) werden in ſehr verſchiedenen Teilen der Geſchichte der h. Schrift, und in ebenſo verſchiedener Bedeutung erwänt. Der Ausdruck ſtammt bekanntlich aus dem Griechiſchen, wo das Wort *γλῶσσα* nicht bloß Zunge und Sprache bedeutet, ſondern, was uns hier zunächſt intereſſirt, von den Grammatikern angewendet wurde, um ſolche einzelne Wörter und Redensarten zu bezeichnen, welche überhaupt oder in gewiſſer Beziehung einer Erklärung bedurften. Dahin gehörten z. B. veraltete Ausdrücke, welche die gangbare Sprache durch neuere erſetzt hatte; ferner Provinzialismen, welche von den Philologen jüngerer Zeit, den Hütern der Klaſſizität, als ſolche verzeichnet wurden mit Beiſetzung des eigentlich zu gebrauchenden Wortes (*τὸ κύριον*); ſodann Fremdwörter, welche bei dem Fortſchritte des Völkerverkehrs und der allgemeinen Weltbildung von außen her, z. B. von Rom, aus dem Orient, aus Ägypten, in die griechiſche Sprache eingedrungen waren; überhaupt alles Sprachgut, einzeln genommen, welches Gegenſtand einer Erklärung wurde. Ein altes Scholion, welches Wetſtein zu 1 Kor. 12, 10 anfürt, definirt *γλῶσσαι φωναὶ ἀρχαῖαι καὶ ἀποξενισμέναι ἢ ἐπιχωριάζουσαι*, womit ſo ziemlich die drei eben genannten Kategorieen von Wörtern bezeichnet ſind. Statt *γλῶσσαι* ſagte man auch *γλωσσήματα*, *λέξεις γλωσσηματικαί*, und beide Ausdrücke, glossae, glossemata, gingen in gleicher Bedeutung zu den lateiniſchen Philologen über, wie ſie denn Quinctilian (I, 8, p. 63) durch voces minus usitatae erklärt. Näheres über dieſen Gegenſtand ſehe man in Bleeks Abh. über das *γλ. λαλεῖν*, Studien und Kr. 1829, S. 32 ff.

Man ſieht ſofort, daſs die ſolchen Spracherſcheinungen gewidmeten Studien und Arbeiten der Anfang der eigentlichen (in unſerem modernen Sinne ſo genannten) Lexikographie werden muſsten. Es iſt ja jedes Wort, jede Vokabel, als Element des Lexikons, d. h. als ein zu erklärender Sprachteil, eine Gloſſe, in jenem altgriechiſchen Sinne des Wortes. Nur iſt zu bemerken, daſs die Alten nicht in der Richtung fortſchritten, daſs ſie das ganze vorhandene Sprachmaterial lexikaliſch (alphabetiſch) zuſammenſtellten und verarbeiteten, ſondern ſich eben auf einzelne Reihen und Kategorieen von Gloſſen beſchränkten, hier auf attiſche, kretiſche, lakoniſche, italiſche, dort auf mediziniſche oder techniſche, anderwärts auf Eigentümlichkeiten einzelner Schriftſteller. Überhaupt ſammelten ſelbſt noch im Mit-

telalter die Verfaſſer von Wörterbüchern (γλωσσόγραφοι) ihren Stoff nicht ſowol aus der Sprache in abstracto, möchten wir ſagen, als aus einer, oft willkürlich beſchränkten Lektüre, ſodaſs ihre Werke weniger eigentliche Lexika, in unſerem Sinne, als Gloſſarien, d. h. Sammlungen von Erklärungen zu einer größeren oder geringeren Anzal von bekannten, wichtigen, geleſenen Werken waren, und dies ſo ſehr, daſs einerſeits nicht nur der philologiſche Zweck verfolgt, alſo Worterklärung gegeben wurde, ſondern auch was wir Realerklärung nennen damit verbunden war, alſo hiſtoriſche, geographiſche und änliche Notizen; andererſeits aber die zu erklärenden Wörter oft one weiteres in derjenigen grammatiſchen Form hingeſchrieben wurden, in welcher dieſelben zufällig an einer dem Sammler intereſſant geweſenen Stelle ſtanden, auf welche ſich dann auch ſeine Erklärung zunächſt bezog, ſtatt daſs wir die Wurzel zu nennen pflegen und ihre Bedeutungen oder Formen, nach Umſtänden und methodiſch entwickeln. Es bedarf keiner Erinnerung, daſs die griechiſche Bibel, deren Sprache eine in ſo vielen Beziehungen eigentümliche, deren Inhalt ein in mehr als einer Hinſicht wichtiger war, im chriſtlichen Mittelalter, und inmitten eines Volkes, dem das alte Griechiſche mehr und mehr fremd wurde, vor allen andern Büchern die Aufmerkſamkeit der Gloſſographen auf ſich ziehen muſste. Es enthalten daher auch die Werke derſelben zum teil ſehr reichliche Beiträge zur Exegeſe, und nach dem, was ſoeben über ihre Methode geſagt worden iſt, konnte und kann es auch nicht allzuſchwer ſein, aus der Menge der einzelnen Gloſſen und Scholien diejenigen herauszufinden, welche der Erklärung der hl. Schrift gewidmet waren. Mehrere holländiſche Philologen des vorigen Jarhunderts, J. Alberti, L. Csp. Valckenaer u. a. widmeten ſich dieſem Geſchäfte, und ein Deutſcher, J. Ch. Gli. Erneſti veranſtaltete eine Handausgabe von „Glossis sacris“ aus Heſychius, Suidas, Phavorinus, Leipz. 1785 f., 2 Th., überall mit Nachweis der Bibelſtellen, auf welche ſich die einzelnen Artikel bezogen. J. F. Schleusner ſammelte Nachträge dazu in vier Programmen 1809 ff. Ein Specimen änlicher Gloſſen aus Zonaras gab F. W. Sturz 1818. Wer mehr über dieſe Materie zu wiſſen wünſcht, findet es in Fabricii bibl. graeca IV, 540 sqq., in Roſenmüllers hist. interpr. IV, 356 sqq., und in mehreren beſonderen Erläuterungsſchriften, die ich in meiner Geſchichte des N. T.'s § 530 verzeichnet habe. Ausdrücklich aber muſs hier noch bemerkt werden, daſs dieſe (von uns ſo genannten) Glossae sacrae für die Wiſſenſchaft auch darum von Intereſſe ſind, weil die dazu gegebenen Erklärungen von den Lexikographen des Mittelalters, welche dieſelben zuſammenſtellten, in der Regel wol nicht aus eignen Studien erwachſen, ſondern als Excerpte aus älteren theologiſchen Schriftſtellern gezogen ſind, alſo aus ſtimmfähigen Exegeten und zum teil auch aus verlorenen. Ebenſo iſt es nicht unwichtig, noch einmal zu erinnern, daſs ſie wirklich ſprachlicher und geſchichtlicher Art ſind, was bei der ſonſtigen Natur mittelalterlicher Exegeſe nicht unerheblich iſt.

Aber viele Jarhunderte ſchon, ehe ſolche Gloſſen geſchrieben wurden, war der Bibeltext Gegenſtand exegetiſcher Studien, und der Ausdruck Gloſſen begegnet uns in verſchiedener Weiſe in einem anderen Sinne als dem eben entwickelten. Hieß bei den Griechen γλῶσσα das zu erklärende Wort, ſo nannten die Lateiner glosa die gegebene Erklärung. In dieſem letzteren Sinne, der bei den Klaſſikern nie vorkömmt, kannte das chriſtliche Mittelalter und kennt die kritiſche Wiſſenſchaft der Neuzeit Gloſſen von mancherlei Art, von denen wir hier die bibliſchen allein zu betrachten haben, da einer andern Gattung in dieſer Encyklopädie ein beſonderer Artikel gewidmet iſt. Die geſchichtliche Ordnung verlangt, daſs wir die Sache ſo vortragen, daſs der jüngſte Sprachgebrauch zuerſt erklärt werden wird.

Faſt ſo alt als das Bücherſchreiben und Leſen ſelbſt mag die Gewonheit ſein, Bemerkungen an den Rand zu ſchreiben, ſei es zum Verſtändniſſe, ſei es zur Berichtigung des Geleſenen. Auch in der klaſſiſchen Litteratur ſind die Spuren dieſer Sitte oder Unſitte, über welche noch heute Leſevereine und Bücherausleiher zu klagen haben, nicht ſelten. Vorzüglich aber kam ſie bei der Bibel in Anwendung, teils weil dieſes Buch am häufigſten geleſen wurde [illegible] mehr als

jedes andere in die Hände ſolcher Leſer kam, welche entweder erklärender Bemerkungen bedurften oder ſich ſolche zu geben geſchickt glaubten. Da waren unzälige Ausdrücke und ganze Stellen, welche einer fremden Redeweiſe oder einem geſchichtlichen oder religiöſen Horizonte angehörten, der nun einmal nicht der nächſte war; und ſo wie die Wichtigkeit des Inhalts die Wisbegierde der Einen und die Lehrbegierde der Andern ſteigerte, ſo mehrte auch die ſtets weitere Entfernung von dem Standpunkte der urſprünglichen Leſer und der ſtets wachſende Reichtum der theologiſchen Wiſſenſchaft, dort das Bedürfnis, hier die Mittel der Erklärung. Randgloſſen (das Wort iſt modern, die Sache uralt) kamen alſo ſehr frühe in die Bibelhandſchriften. In der älteren Zeit waren ſie meiſt ganz kurz, oft nur ein einzelnes Wort durch ein anderes erklärend; ſeltener beſtand die beigeſchriebene exegetiſche Bemerkung aus einem ganzen Satze. Jene erſtere kürzere Form zeigt uns auch den Urſprung des jüngeren Sprachgebrauches. In der Tat war es ja eine „Gloſſe", was erklärt wurde, und was dieſe erklärte, war wider eine Gloſſe, d. h. ein Wort; und wenn nun zuletzt die Erklärung ſelbſt ſo hieß, ſo geſchah es bloß aus dem natürlichen Drange nach Abkürzung, dem wir ja in der Litterärgeſchichte der Bibel manches änliche, z. B. die Wörter Evangelium, Teſtament, Apokalypſe u. ſ. w. verdanken. Daſs ſolche Gloſſen ſchon dem hebräiſchen Texte des A. T.'s beigeſchrieben wurden, und ſpäter in den Text hineinkamen, iſt bei dem heutigen Stande der Kritik eine unleugbare Tatſache; nur fällt ſie weniger in die Augen, weil wir einerſeits keine kritiſche Ausgabe des A. Teſt.'s beſitzen, welche ſie ausgemerzt oder am Rande bezeichnet hätte, andererſeits aber meiſt keine Dokumente, um den Beweis dafür anders als durch innere Gründe, höchſtens hin und wider durch Vergleichung der LXX zu füren. Allein ſchon das kri iſt in vielen Fällen nur eine Gloſſe zum ketib. Die ebengenannte griechiſche Überſetzung aber iſt ſo häufig durch Gloſſen zuerſt illuſtrirt, nachher entſtellt worden, daſs ſchon die Alten (Origenes, Lucian, Heſychius, ſ. d. Art. Bibeltext) darauf dachten, ſie davon zu reinigen. Noch jetzt laſſen ſich dieſelben durch Vergleichung mit dem Urtexte, oder der Handſchriften untereinander leicht herausfinden, und in vielen Fällen ſtellen ſie ſich geradezu als Doppelüberſetzungen dar, indem die Randgloſſe und die Textgloſſe irrigerweiſe von ſpäteren Abſchreibern miteinander verbunden wurden. Das hatte nun ſehr häufig und bei aller Art von Büchern ſtatt. Hieronymus klagt ſchon darüber (Ep. ad Suniam Opp. III, 58 Francf.) und ſagt: Si quid pro studio in latere additum est non debet poni in corpore. Daſſelbe kam nun auch beim griechiſchen N. Teſt. vor, deſſen Text an unzäligen Stellen im Laufe der Zeit auf dieſe Weiſe veranſtaltet wurde, ſodaſs es eine Hauptaufgabe der Kritik geworden iſt, zu entdecken, was in demſelben nicht den Verfaſſern, ſondern der Unkunde der Abſchreiber ſeinen Urſprung verdankt, welche entweder die zalreichen Randerklärungen mit in den Text ſelbſt aufnahmen, oder durch die erklärende Lesart die echte unmittelbar verdrängten. Überſieht man die Stellen, in welchen Griesbach und Tiſchendorf den rezipirten Text korrigirt haben, und zwar nach Handſchriften und ſonſtigen gültigen Zeugniſſen, und wo es ſich nicht um grammatiſche und ſyntaktiſche Kleinigkeiten handelt, ſo findet man, daſs verhältnismäßig die größere Zal in dieſe Kategorie fällt, namentlich inſofern es erklärende Zuſätze gilt, weniger wo bloße Subſtitution ſtatt hatte. Noch viel mehrere Beiſpiele laſſen ſich aber aus der Vergleichung der ungedruckten Textdokumente ſammeln. Für letztere verweiſe ich der Kürze wegen auf die Ausgaben des N. Teſt.'s mit vollſtändigem kritiſchen Apparat; für die in den Drucken verbreiteten auf meine Geſchichte des N. Teſt.'s, fünfte Ausg. §. 399 ff. Theoretiſche Monographieen über dieſe Materie ſind verzeichnet ebendaſ. § 359. Es kann hiebei noch erinnert werden, daſs in neuerer Zeit der Sprachgebrauch ſich bei manchen dahin beſtimmt hat, daſs man den Namen Gloſſe für die Randbemerkung als ſolche vorbehält; dieſelbe aber, ſofern ſie irriger Weiſe in den Text gedrungen iſt, und nun als zu dieſem gehörig erſcheint, ein Gloſſem nennt. Doch wird dieſer Unterſchied nicht ſtreng beobachtet.

Je mehr nun nach und nach das Schriftverſtändnis für ein ſchwieriges galt, inſofern man ſich einredete, der Text berge eigentlich einen viel tieferen Sinn,

Digitized by Google

als der Buchſtabe kund gab, deſto unentbehrlicher erſchien die begleitende Erklärung, deſto mehr wurde dieſe die Hauptſache bei dem Bibelſtudium. Da nun aber gleichzeitig das Schreibmaterial immer teurer, die Freiheit, ſelbſtändige Erklärungen aus dem Schatze eigener Studien zu geben, immer geringer, die Verehrung für ältere Exegeten immer unbegrenzter, die Wiſſenſchaft immer ſpärlicher wurde, ſo gewönte ſich das Mittelalter, Bibelhandſchriften (verſteht ſich lateiniſche) anzufertigen, in denen eine Maſſe exegetiſcher Bemerkungen mit kleinerer Schrift an den Rand, je nach dem Umfange ſelbſt an den obern und untern, gleich einem Rahmen, geſchrieben waren, und dieſe hießen dann Gloſſen, obgleich ſie längſt etwas anderes geworden waren als Erklärungen einzelner Wörter. Ja die ganze Sammlung ſolcher exegetiſcher Ären- oder Stoppelleſen durch einen Kompilator nannte man im Singular eine Gloſſe. Freilich, Kommentare im unſerem Sinne waren es auch nicht; eher Scholien verſchiedenen Inhalts und Urſprungs, aus den Vätern gezogen, mit und one Namen, bald myſtiſcher, bald hiſtoriſcher, bald ſcholaſtiſcher Art und Tendenz. Die berühmteſte Sammlung ſolcher Glosae marginales iſt die, welche im 9. Jarh. Walafried der Schele (Strabus), Abt von Reichenau am Bodenſee, zuſammengetragen haben ſoll, und welche vielen folgenden Geſchlechtern als Glosa ordinaria das gangbarſte Vademecum der Exegeſe blieb. Kürzere Erklärungen in der alten Art, wo es bloß einzelnen Worten galt, ſchrieb man zwiſchen die Zeilen (Glosae interlineares). Von dieſen unterſcheiden wir zwei Gattungen. Es gab theologiſch-myſtiſche, welche die Quinteſſenz der damaligen erbaulichen Exegeſe, faſt möchten wir ſagen, lexikaliſch einfürten, inſofern die einzelnen Ausdrücke der Bibel durch darüber geſchriebene Schlagwörter der geiſtlichen Deutung in ihren innern Sinn umgeſetzt werden ſollten. Dahin gehört die berühmte Gloſſe des Anſelm von Laon, aus dem Anfang des 12. Jarhunderts, welche ſpäter auch mit der des Walafrid zuſammengeſchrieben und ſelbſt ſo gedruckt worden iſt. Es gab aber auch rein philologiſche Interlineargloſſen. Als nämlich auch die lateiniſche Sprachkenntnis zu ſchwinden begann, muſsten mehr und mehr einzelne Wörter für Unkundige erklärt werden, und wir ſehen hier für lateiniſche Schriftſteller, klaſſiſche und kirchliche, und zumal für die Bibel, dieſelben litterariſchen Studien und Arbeiten wider auftauchen, die wir am Anfange dieſes Artikels bei den alten griechiſchen Grammatikern gefunden haben, ſelbſt mit Einſchluſs eigentlich lexikaliſcher Zuſammenſtellungen, teils in alphabetiſcher Ordnung, teils in der Folge der erklärten Texte; alles mit dem Unterſchiede, daſs jetzt Glosa das erklärende, nicht das erklärte Wort bezeichnet. Im allgemeinen haben nun dieſe letzteren Gloſſen, ſelbſt die bibliſchen, für uns keinen anderen Wert, als den eines Maßſtabes für die Wiſſenſchaft jener Periode. Allein in neuerer Zeit hat ſich die Aufmerkſamkeit der deutſchen Gelehrten einer eigenen Gattung derſelben zugewendet. Es findet ſich nämlich, daſs man im karolingiſchen Zeitalter anfing, lateiniſche Texte, und darunter auch die Bibel, deutſch zu gloſſiren, und zwar in den eben erwänten verſchiedenen Formen, ſo daſs ſich unter andern deutſch-gloſſirte Bibeltexte, wenn auch nur fragmentariſch, und geſammelte Gloſſen (Vokabularien) zu ſolchen Texten erhalten haben. Die Bibliotheken von St. Gallen, München, Wien, und überhaupt alle, welche ſich aus oberdeutſchen Benediktinerabteien bereichert haben, beſitzen nicht wenige derartige Handſchriften, über welche wir, als eigentlich die Germaniſten, nicht die Theologen intereſſirend, hier nur auf Rud. v. Raumers Werk, Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache, S. 81 ff., und beſonders: Die althochdeutſchen Gloſſen, geſammelt und bearbeitet von E. Steinmeyer und E. Sievers, I. Bd. Gloſſen zu bibliſchen Schriften, Berlin 1879, verweiſen.

Von dieſer mittleren Zeit an blieb das Wort Gloſſe, glosa, der ſtehende Ausdruck, einerſeits für eine einzelne Texterläuterung, andererſeits für eine ganze Sammlung ſolcher über ein beſonderes Werk, alſo z. B. die Bibel. Wie unzertrennlich, im theologiſchen Bewuſstſein des Mittelalters, die Gloſſe vom Bibeltext war, zeigt auch der Umſtand, daſs dieſelbe, mochte ſie nun hergenommen ſein, aus welcher Quelle man wollte, oft mit dem Texte in der Weiſe vermiſcht wurde, daſs ſie ſtückweiſe auf Abſchnitte des letzteren folgte, one in der Schrift unterſchieden zu

werden, manchmal one alle Anzeige des Übergangs oder höchſtens durch ein eingeſchobenes [Glosa] mit und one Klammern. Auch in Bearbeitungen der Bibel, in der Volksſprache, verfur man ſo, und in Frankreich wurde die Bibelüberſetzung bis um 1523 nicht anders als in dieſer Weiſe (aber auch noch viel ſpäter) gloſſirt gedruckt, wenigſtens diejenigen Teile, die früher gloſſirt geweſen waren, d. h. namentlich die hiſtoriſchen.

Auch in neuerer Zeit redet man noch von gloſſirten Bibeln; dahin gehört z. B. die altberühmte ſog. Weimarer Bibel, welche von 1641 an oft gedruckt worden iſt und den Kern der orthodoxen lutheriſchen Exegeſe dem ungelehrten Leſer bekannt zu machen beſtimmt war. Indeſſen iſt der Name doch eigentlich abgekommen, wenn auch die Sache ſelbſt in mehr als einer Geſtalt ein Bedürfnis geblieben iſt. **Ed. Reuss.**

Gloſſen und Gloſſatoren des römiſchen und kanoniſchen Rechts. Im 12. Jarh. gewann das römiſche Recht, welches ſeit dem Untergange des weſtrömiſchen Reiches in Italien eine nur kümmerliche Geltung und Wirkſamkeit bewart hatte, einen neuen Aufſchwung und eine reiche, bedeutungsvolle wiſſenſchaftliche Pflege. Die Rechtsſchule zu Bologna, zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jarhunderts gegründet durch Irnerius (Warnerius, Guarnerius), war der Mittelpunkt dieſes neu erwachten Studiums; der Ruf dieſer Schule und ihrer ausgezeichneten Lehrer verſammelte zalreiche Schüler aus faſt allen Teilen Europas in Bologna und ſo wurde ſie die Pflanzſtätte, von wo aus die Kenntnis, die wiſſenſchaftliche Behandlung und die praktiſche Anwendung des römiſchen Rechts ſich weit über die Grenzen Italiens verbreitete. Die Wirkſamkeit der Lehrer beſchränkte ſich regelmäßig nicht auf Vorleſungen über die Rechtsquellen, vielmehr gaben dieſe gerade auch die Veranlaſſung zu einer litterariſchen Tätigkeit, aus deren Eigentümlichkeit der Name Gloſſatoren entſtanden iſt. Die ſchriftliche Interpretation der Rechtsquellen geſchah nämlich in der Form von Gloſſen, welche teils in kurzen Erklärungen einzelner Worte und Ausdrücke, teils in ausfürlicheren, ſachlichen Erläuterungen beſtanden, und bald zwiſchen die Zeilen (Interlineargloſſe), bald an den Rand des Textes (Marginalgloſſe) geſchrieben wurden. Neben dieſen Gloſſen verfaſsten die Gloſſatoren summae, Überſichten über den Inhalt einzelner Titel der Rechtsbücher, casus, ware oder fingirte Rechtsfälle zur Erläuterung und Veranſchaulichung der einzelnen Stellen in Verbindung mit quaestiones und distinctiones, ferner brocarda oder brocardica u. ſ. w. Vgl. Savigny, Geſchichte des Röm. R. im Mittelalter, Band III, S. 537—574 der 2. Ausg. Dieſe litterariſche Tätigkeit der Gloſſatoren des römiſchen Rechts, der ſogenannten Legiſten, iſt Muſter und Vorbild geworden für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Sammlungen des kanoniſchen Rechts, ſeitdem dieſe (im 12. Jarh.) zunächſt ebenfalls in Bologna, ſpäter beſonders auch in Paris, Gegenſtand für Vorleſungen wurden, und ſich neben der Schule der Legiſten eine Schule der Kanoniſten, Dekretiſten, Dekretaliſten bildete.

Gratian, der Verfaſſer des Decretum, des erſten Teils des Corpus juris canonici (ſ. Kanoniſches Recht) hat zuerſt über ſein Werk im Kloſter St. Felix zu Bologna Vorträge gehalten. Mehrere ſeiner Schüler und Nachfolger verfaſsten, nach Art der Gloſſatoren des römiſchen Rechts, Gloſſen, warſcheinlich kurze Interlineargloſſen, zu dieſem Dekrete. Unter den Gloſſatoren des Dekretes ſind zu nennen: Paucopalea, Rolandus Bandinellus († 1181 als Papſt), Omnibonus († 1185), Rufinus, Stephan von Tournay († 1203), Johannes Faventinus, Cardinalis, Sicardus von Cremona († 1215), Johannes und Petrus Hiſpanus, Hugo oder Huguccio von Piſa, Benencaſa Senenſis u. a. Auf dieſe Weiſe häufte ſich eine große Anzal verſchiedener, in vielen Handſchriften zerſtreuter Gloſſen, und ſehr natürlich zeigte ſich das Bedürfnis einer Sichtung und Zuſammenſtellung dieſes Materials. Dieſe Arbeit unternahm Johannes Teutonicus, welcher warſcheinlich noch im J. 1220 in Bologna lehrte, ſpäter aber nach Deutſchland zurückkehrte und als Propſt zu Halberſtadt geſtorben ſein ſoll. Derſelbe ſtellte um's Jar 1212 aus den Gloſſen ſeiner Vorgänger einen fortlaufenden Kommentar zum Decretum zuſammen, und dieſer Apparatus, welchen gegen das Jar 1236 Bar-

tholomäus von Brescia vervollſtändigte und verbeſſerte, wurde ſeitdem die Glossa ordinaria, d. h. von der Schule anerkannt und in ſämtliche Handſchriften des Dekrets, ſpäter auch in die gedruckten Ausgaben aufgenommen.

Gloſſen und Apparate zu der Dekretalenſammlung Gregors IX. (ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen) haben geſchrieben Vincentius Hispanus (um's J. 1240), Goffredus Tranenſis († 1245), Sinibaldus Fliscus, welcher unter dem Namen Innocenz IV. v. 1243—1254 auf dem päpſtlichen Stule ſaß. Aus dieſen Gloſſen ſtellte Bernhard de Botone aus Parma (ſ. d. A.) († 1263) einen Apparat zuſammen, welcher als glossa ordinaria anerkannt wurde. Als Gloſſatoren des Liber sextus (ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen) ſind hervorzuheben: Johannes Monachus († 1313), Guido de Baysio († 1313) und Johannes Andreae († 1348). Die Gloſſe des Letzteren, eine Jugendarbeit, wurde von demſelben ſpäter verbeſſert und ergänzt, und iſt die glossa ordinaria in den Handſchriften und Ausgaben. Zu den Clementinen (ſ. Kanonen- und Dekretalenſamml.) verfaſste derſelbe die erſte Gloſſe, welche auch als glossa ordinaria anerkannt worden iſt. Außer ihm ſind als Gloſſatoren dieſer Dekretalenſammlung zu nennen: Zenzelinus de Caſſanis, Lehrer in Toulouſe, Johannes de Lignano, Petrus de Ancharano, Franciscus Zabarella († 1417) u. a. Die Extravaganten ſind teils von Johannes Monachus, teils von Guilelmus de monte Lauduno, die des Papſtes Johannes XXII. beſonders von Zenzelinus de Caſſanis gloſſirt worden.

Bis auf den heutigen Tag hat die Gloſſe einen bedeutenden wiſſenſchaftlichen Wert, namentlich für die Litterärgeſchichte. Sie hat aber inſofern auch einen weſentlichen Einfluſs auf die Praxis ausgeübt, als ſie unmittelbar einwirkte auf die Geſetzgebung, und die Wiſſenſchaft einfürte in das Rechtsleben. Über die Geſchichte der Gloſſatoren vgl. beſonders noch Sarti, De claris archigymnasii Bonon. professoribus, T. I, P. I, II, Bonon. 1769 fol., und Schulte, Geſch. d. Quellen und Litteratur des Canon. Rechts v. Gratian bis auf die Gegenwart, Stuttgart 1875 u. ff. Bd. 1 u. 2.

Waſſerſchleben.

Glückſeligkeit pflegt als Anteil am höchſten Gute bezeichnet zu werden. Genauer genommen liegt jedoch ſchon im Worte, daſs die völlige Befriedigung auf einen äußerlichen und zufälligen Gegenſtand (das Glück) bezogen wird. Richtiger bleibt alſo die Definition Kants in der Kritik der prakt. Vern.: „Glückſeligkeit iſt der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es im ganzen ſeiner Exiſtenz in allem nach Wunſch und Willen geht, und beruht alſo auf der Übereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zweck, ingleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens". Glückſeligkeit iſt hienach die höchſte mögliche Befriedigung im endlichen Leben. Der Anteil am höchſten Gute, an Gottes Leben ſelbſt iſt Seligkeit, nicht nur im jenſeitigen, ſondern ſchon in dieſem Leben. Selig ſind wir nur in Gott, aber in ihm auch nur ſelig, nicht glückſelig. Dagegen gewärt der Genuſs der Welt nie Seligkeit, wol aber kann eine perſönliche Befriedigung aller Bedürfniſſe und Anſprüche in ihr gedacht werden, welche, als in ihrem Gebiete vollendet, den Namen Glückſeligkeit trägt. Die Glückſeligkeit iſt ebenſo unterſchieden vom Genuſſe eines Glückes; dies iſt immer gegenſtändlich und unabhängig vom perſönlichen Gefül. Das Glück bleibt Glück, ob ſich der Beſitzer mehr oder weniger glücklich fült oder nicht; ſelbſt wenn er es gar nicht mehr zu ſchätzen und zu empfinden wüſste. Das Glück iſt eben deswegen auch immer ein Glück, das heißt, eben weil es im Gegenſtande liegt und nicht in der Perſon, iſt es immer etwas einzelnes; ein Menſch kann glücklich und unglücklich zugleich ſein. Dagegen iſt die Glückſeligkeit jederzeit ein Zuſtand des ganzen Menſchen, ihr Gefül beherrſcht ihn vollſtändig und allſeitig; es iſt nie eine einfache Luſt, ſondern eine Luſt, die zur Grundlage des Lebens geworden iſt. Ihre Heimat iſt daher mehr in uns als außer uns. Es kommt, um glückſelig zu ſein, weniger darauf an, was ich beſitze, als wie ich den Beſitz anſehe und zu gebrauchen weiß. — Von der Glückſeligkeit iſt ſehr viel geredet worden in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jarhunderts. Auf das Prinzip der Glückſeligkeit wurde die Moral begründet von Bahrdt, J. D. Michaelis, Steinbarth und anderen; das Chriſtentum hatte für dieſe Schule gar keine andere Bedeutung, als eine Anweiſung zur Glück-

seligkeit zu sein; Glückseligkeit der Geschöpfe galt als der Zweck Gottes, in der Erkenntnis dieses ruht alle Weisheit. Zwar war es nicht der sinnliche Genuss, was man darunter verstand, aber es war doch ein feinerer Epikuräismus. Und das Verkehrte lag in der Flachheit der Begriffe. Von einem höchsten Weltzwecke konnte keine Rede sein bei dieser ausschließlichen Betonung des persönlichen Wolseins; der Wert der Tugend, der ware Begriff des sittlichen Gutes ging verloren in der Zwecksetzung dieses Genusses. — Von dieser eudämonistischen Richtung ist die philosophische und theologische Lehre befreit worden durch Kant. Ihr eben hat er die Autonomie des sittlichen Gebotes im strengsten Sinne entgegengesetzt. Die Glückseligkeit hört dadurch auf, ein Bestimmungsgrund des Willens zu sein. Denn nur das moralische Gesetz, und dieses schlechthin und unmittelbar soll den Willen bestimmen. Hiernach kann das höchste Gut für den Menschen auch nicht mehr in der Glückseligkeit liegen. Vielmehr besteht dasselbe in erster Linie in der Sittlichkeit oder der Tugend selbst. Und nur in zweiter Ordnung ist die Glückseligkeit als eine notwendige Forderung des Vernunfturteiles ein Erfordernis des höchsten Gutes. In diesem Sinne sind dann durch sie die Postulate der praktischen Vernunft begründet. Als bewirkende Ursache der Glückseligkeit aber ließ Kant die Tugend nicht gelten, vielmehr sollte sie nur Selbstzufriedenheit wirken. Hat man hiegegen von verschiedenen Standpunkten aus geltend gemacht, dass die Glückseligkeit doch auch als Folge der Sittlichkeit wenigstens beziehungsweise angesehen werden müsse — vgl. die bescheidenen Forderungen hierüber bei Reinhard, Moral. II, S. 155, so ist die Folgezeit in Beseitigung der Glückseligkeit, welche neben der immanenten Seligkeit der Sittlichkeit keinen Wert haben sollte, viel zu weit gegangen, vgl. z. B. Fichte, Anw. zum sel. Leb., 7. Vorl., und hat das von Kant aufgestellte Problem nur umgangen. Auch in die Theologie hat sich die Geringschätzung dieser Frage mit Unrecht übergetragen. Die hl. Schrift unterscheidet die Forderung der Glückseligkeit sehr bestimmt von der Gewisheit der Seligkeit und hat uns in den klassischen Stellen, Matth. 6, 33 und Tim. 4, 8, zum Postulate unzweifelhaft berechtigt. — Einen eigenen Weg hat Rothe (theol. Ethik) eingeschlagen. Zwar fasst er zunächst die Glückseligkeit als Anteil am höchsten Gute und insofern identisch mit der Tugend, und schreibt ihr eine Realität nur zu, soferne sie innerhalb des Prozesses noch unvollendet ist, und sich durch Hoffnung zur Zufriedenheit ergänzen muss. In der Pflichtenlehre §§ 908 ff. beschreibt er aber die Pflicht der Selbsterziehung zu tugendhafter Glückseligkeit, sodass dies keineswegs Erziehung zur Selbstzufriedenheit ist, sondern zur Zufriedenheit mit der Welt, den Schicksalen, der Lebensstellung (insofern also ein reinigendes Tun) und weiterhin allerdings zur Ausbildung der waren Freudenquellen, die in einem geistigen und tugendhaften Leben gegeben sind. Hierin ist die Bedingtheit der Glückseligkeit durch das Objekt anerkannt, und zugleich die wirkliche ethische Aufgabe, in dem gegenwärtigen inadäquaten Zustande dieses Korrelat des höchsten Gutes annähernd durch Auffassung und Gestaltung des äußeren Lebens herzustellen. **C. Weizsäcker.**

Gnade. Die Gnade (gratia, χάρις, חֶסֶד) Gottes ist die Grundlage, der Grundzug und die wesentliche Form der christlichen Religion; daher zieht sich der Begriff derselben mit seinem eigentümlichen Lichtglanz unter den lebensreichsten Modifikationen durch alle Teile der Glaubenslehre hindurch. Sie erscheint zuerst in der theologischen Abteilung unter den Eigenschaften Gottes, gewissermaßen als die Krone derselben. Sie beschließt die anthropologische Abteilung als Ratschluss des Heils und Grundlegung der Heilsökonomie. Sie tritt in der christologischen Sphäre auf als Grundzug der vollendeten Offenbarung, als Grundzug Christi und seines soteriologischen Werkes. Sie konstituirt sodann in der sogenannten Pneumatologie die Ordnung der Begnadigung, und das Reich der Gnade, und verherrlicht sich zuletzt in der Eschatologie als Vollendung der Erlösung in der Verleihung des Gnadenlons.

Zuerst also ist die Gnade als Eigenschaft Gottes zu betrachten. Gott ist gnädig, indem er das Gebet erhört (2 Mos. 22, 27), indem er abläßt von seinem Zorn (2 Mos. 32, 12), seine Liebeswal frei walten läßt (K. 33, 19), indem er

sich zugleich als barmherzig und geduldig erweist (K. 34, 6), sein Angesicht über den Frommen leuchten lässt (4 Mos. 6, 25). Seine Gnade ist mit seiner Offenbarung hervorgetreten (5 Mos. 33, 16). Sie erscheint im A. Test. vielfach im Zwillingsbunde mit der Warheit (Ps. 98, 3; 108, 5 u. s. w.); aber auch mit der Gerechtigkeit und dem Gerichte (Hos. 2, 19). Ebenso beschreibt im N. Test. der Apostel Johannes (K. 1, 14) die Offenbarung in Christo als eine Offenbarung in Gnade und Warheit, und bei Paulus, wie bei Johannes (1, 16) heißt der Grundgedanke des Christentums mit einem Worte Gnade (Röm. 3, 24). Nicht minder bei dem Apostel Petrus (1 Petr. 1, 13). In dem angefürten Verse (Röm. 3, 24) aber ist das eigentlichere Wesen und Walten der Gnade bezeichnet: Sie macht den Sünder in seinem Glauben gerecht one Verdienst der Werke. Mit diesen und änlichen Sprüchen ist die Verhandlung über die Definition der göttlichen Gnade eingeleitet. Die älteren Theologen haben sie teilweise in Verbindung gesetzt mit dem Begriff der göttlichen Liebe, teilweise mit dem Begriff der Güte. Calovius und Hollaz beschreiben sie als amor dei gratuitus, quo complectitur creaturas omnes, von Ammon als bonitatis continuatio erga indignos. Doch auch die älteren Theologen bezeichnen die gratia im weiteren Sinne als benignitas oder Güte. Bretschneider lehrt nach Reinhard: „die göttliche Güte bekommt nach dem Vorgange der Schrift verschiedene Namen in verschiedenen Relationen. Sie heißt a) Gnade (Matth. 5, 45; Röm. 11, 35; Ephes. 2, 5. 8), inwiefern uns Gott alle Woltaten unverdient erzeigt, oder im engeren Sinne, inwiefern seine Güte auch gegen Unwürdige noch fortdauert. Sie heißt b) Barmherzigkeit, inwiefern sie den Elenden und Unglücklichen hilft (Ps. 25, 2 ꝛc.), c) Langmut, inwiefern sie die Strafen der Sünde aufschiebt, um dem Menschen Zeit zur Besserung zu geben, d) Gelindigkeit, inwiefern sie die Strafübel mildert". In einzelnen neueren Dogmatiken kommt die Gnade als Eigenschaft Gottes kaum zur Sprache (z. B. bei Marheineke); in anderen gar nicht. Schleiermacher bezeichnet die Macht des Gottesbewusstseins in unserer Seele als die Gnade (§ 80). Marheineke bezeichnet sie als die Beziehung der Güte Gottes auf menschliche Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit. Das eigentliche Wesen der Gnade muss nach der Schrift genauer bestimmt werden. Wir unterscheiden zuvörderst die Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt überhaupt beziehen, von den Eigenschaften, die sich beziehen auf die persönlichen Wesen, und fassen dann insbesondere die Eigenschaften in's Auge, die sich aus seiner Beziehung zu dem sündigen Menschen ergeben (s. meine positive Dogm. S. 60 ff.). In der ersten Beziehung ist das Wolwollen Gottes Güte (als Wolwollen für alles Lebendige), in der zweiten Beziehung ist dasselbe die Liebe (als Gegensatz in Gott und als Wolwollen gegen die persönliche Geisterwelt Eins mit seinem Wesen selbst), in der dritten Beziehung Gnade, als die absolute Energie des göttlichen Wolwollens, welche die Schuld des Sünders tilgt. Denn in dieser Bestimmtheit müssen wir die Gnade fassen, wenngleich im Lichte ihres Waltens der ganze Umkreis der Liebe Gottes ja auch seiner Güte ein Walten der Gnade im weiteren Sinne wird. Wollen wir die Güte Gottes dadurch näher bestimmen als Gnade, dass wir sie als freie, als unverdiente beschreiben, so sind das Bezeichnungen, welche der Güte Gottes schlechthin angehören. Die Gnade ist wesentlich erlösend, und zwar von der Schuld erlösend, die Sünde tilgend (vgl. Röm. 3, 4). Man kann freilich fragen, inwiefern die Gnade als ewige Eigenschaft Gottes denkbar sein könne, wenn sie erst zur Wirksamkeit gerufen werde durch die Sünde des Menschen. Die Schrift lehrt uns aber, sie sei ewig wirksam gewesen als Gnadenrat (εὐδοκία) und als Gnadenwal (πρόγνωσις). Und insofern ist sie zu denken als die ewige Wechselwirkung der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes. Denn in dem Walten der Gnade erscheint nicht lediglich die Liebe schlechthin, sondern die Liebe im Verein mit der Gerechtigkeit. Gott steht dem sündigen Menschen zuerst gegenüber als der Verborgene, dann als der Eifernde (ὀργὴ θεοῦ), endlich als der Gnädige. In der Verborgenheit Gottes ist die Liebe in Gerechtigkeit verhüllt; im Zorn macht die Gerechtigkeit der Liebe Bahn, in der Gnade enthüllt sich die Gerechtigkeit selbst als rettende, schöpferische Liebe (rechtfertigende Gerechtigkeit). Die Gnade bildet also nicht einen negativen Gegensatz

Digitized by Google

zum Zorn, sondern einen harmonisch rhythmischen: sowie das Evangelium zum Gesetz. Die Barmherzigkeit aber verhält sich zur Gnade, wie die Güte zur Liebe. Die Güte fördert das Leben schlechthin (mit Einschluss des persönlichen), die Liebe fördert das persönliche Leben, und wie die Gnade im Gebiete des persönlichen Lebens die Schuld aufhebt, so hebt die Barmherzigkeit im ganzen Umkreis des leidenden Lebens (auch der Tierwelt) das Elend auf, welches eine Folge der Sünde ist. Indessen besteht die Wirksamkeit beider nicht bloß im Aufheben, sondern darin, dass sie das Übel zum Besten wenden. Die Gnade verwandelt die Schuld in ein rettendes Gericht, die Barmherzigkeit macht den Tod zum Gift des Todes, zum mächtigsten Heilmittel.

Als Liebe betrachtet, ist auch die Gnade Gottes mehr als eigenschaftlich, sie ist das Wesen, die Seele der Offenbarung selbst. Die ewige Selbstbewegung Gottes im Verhältnis zur Welt ist nach der Schrift (Eph. 1) vorwaltend ein Gnadenrat, eine Gnadenwal, und sie stiftet in ihrem Hervortreten mit der Offenbarung sofort den Gnadenbund (foedus gratiae). Was den Gnadenrat Gottes (εὐδοκία, Ephes. 1, 5) anlangt, so unterschied die ältere Dogmatik drei Ratschlüsse Gottes, welche sie zur Voraussetzung der sogenannten Heilsordnung machte: 1) decretum praedestinationis, Gottes Ratschluss, die Menschen (im engeren oder weiteren Umfang) durch Christum selig zu machen, 2) decretum gratiae im engeren Sinne, Gottes Ratschluss, den sündigen Menschen durch die Gnade zum Glauben tüchtig zu machen, 3) decretum justificationis, Gottes Ratschluss, den Menschen, welcher an Christus glaube, zu rechtfertigen. Indessen ist der Ratschluss der Rechtfertigung selbst im allgemeinen schon in dem Ratschluss der Erwälung enthalten; gleiches gilt von dem Ratschluss der Gnade. Nach dem Apostel Paulus (Röm. 8, 29 ff.) gehen zwei göttliche Ratschlüsse, die aber zugleich göttliche Akte sind, der Berufung und Rechtfertigung voran, nämlich die Erwälung und die Verordnung oder Prädestination (ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε). Es ist nach der biblischen Folge der Momente entschieden unrichtig, wenn Schleiermacher die Prädestination zum Ersten macht, die Erwälung zum Zweiten. Zuerst bestimmt Gott den Menschen selbst in Christo, das heißt er definirt seine Persönlichieit nach ihrer ewigen Beziehung zu dem Heilscentrum Christus, dann erst kann von einer Bestimmung Gottes über das zeitliche Geschick des Menschen und seinen Eintritt in die Heilsökonomie die Rede sein (s. meine positive Dogmatik, S. 950 ff.). Will man aber den Ratschluss der Gnade nach seiner allgemeinsten Beziehung beschreiben, so müssen alle Momente der Heilsordnung auf denselben zurückbezogen werden, auch die Verherrlichung der Gläubigen, die Verklärung der Welt. In diesem Sinne ist der Ratschluss Gottes sein ewiger Wille selbst, namentlich bezogen auf seinen Weltplan. Über die dogmatischen Unterscheidungen der allgemeinen göttlichen Willensbeschlüsse vgl. Hahn, Lehrb. d. christl. Glaubens, S. 197.

Der Grundgedanke des Gnadenratschlusses Gottes ist dieser, dass das Walten Gottes das Widerstreben des Menschen überwiegt und überwindet, nicht in der Form der Notwendigkeit, sondern der freien Liebe (Röm. 5, 20. 21). In diesem Sinne tritt denn auch nach dem Sündenfall die Offenbarung Gottes als Begründung eines Gnadenreichs vermittelst des Gnadenbundes hervor. Die Lehre von dem göttlichen Gnadenbunde ist am meisten von reformirten Theolvgen hervorgehoben worden, namentlich von Coccejus (Summa doctrinae de foedere et testamentis dei, Lugdun. Bat. 1648). Er unterschied den Bund der Werke im Stande der Unschuld, und den Bund der Gnade, welcher alsbald nach dem Sündenfall eintrat. Dieselbe Einteilung liegt offenbar in moderner Fassung der Schleiermacherschen Glaubenslehre zu Grunde, und nach ihr wider mancher andern. Schon Cloppenburg hatte vor Coccejus den Grundgedanken dieser Einteilung aufgestellt (s. Hahn S. 83).

Der Gnadenrat, welcher schon der alttestamentlichen Bundesökonomie, auch der Gesetzgebung selbst, zum Grunde liegt (Gal. 3, 15), tritt in dem Leben Jesu in voller Wirklichkeit und zu vollendeter Selbstverwirklichung hervor. In Christo ist die heilsame Gnade Gottes den Menschen erschienen (Tit. 2, 11; 3, 4). Die Herrlichkeit des Eingeborenen entfaltet sich in Gnade und Warheit (Joh. 1, 17).

Digitized by Google

Die Warheit in Christo ist die vollendete Offenbarung, oder die ideelle Seite der Menschwerdung, die Gnade ist die vollendete Erlösung, oder die ethische Seite derselben. Die Gnade Gottes in Christo ist daher aber auch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi selbst (2 Kor. 8, 9). Christus selbst ist wesentlich die Gnade als weltversönend, der Gnadenstul (ἱλαστήριον, Röm. 3, 25). Eben darum aber ist auch sein Leben eine fortgehende Gnadenäußerung und Wirkung. Das heißt: Christus in seinem Bewusstsein, seinem Geschick und seinem Wirken hebt die Schuld der Welt auf durch den weltüberwindenden Einklang der Liebe und Gerechtigkeit in seinem Leben. Darum ist auch sein Werk die Verwirklichung und Besiegelung der Gnade, die Versönung.

Die Lehre von der Gnade tritt in der Glaubenslehre Christi erst an dieser Stelle in voller Entfaltung hervor; hier nämlich, wo es sich handelt um die subjektive Aneignung des objektiven Heils in Christo für den Sünder durch den heil. Geist. Der heil. Geist ist so sehr Vermittler der Begnadigung und Prinzip des Lebens in der Gnade, dass man ihn selbst mit der Gnade hat identifiziren, als gratia applicatrix bezeichnen können (s. die Glaubensregel der ev.-ref. Kirche, von Dr. A. Schweizer, II. 443). Indessen unterscheiden die reformirten Dogmatiker den heil. Geist als ökonomische Gotteswirkung von demselben, wie er als die dritte Person in der Gottheit existirt, persönliches Wesen ist. Jene Aktuosität Gottes, welche in der Wirkung des hl. Geistes offenbar wird, hat Schleiermacher als den christlichen Gemeingeist bezeichnet. Allein der hl. Geist ist ebensowol Prinzip des individuellen christlichen Lebens, wie des christlichen Gemeindelebens, und darüber hinaus das Lebensprinzip der kosmischen Erneuerung der Welt (Röm. 8). Die Wirkungen der göttlichen Gnade, welche bestimmt sind, das Heil mit dem heilsbedürftigen Menschen zu vermitteln (operationes gratiae sive spiritus sancti) sind eben die Siege des sündentilgenden Erlösergeistes Christi über das Schuldbewusstsein in der sündigen Menschenbrust. Sie vermitteln sich selbst durch die geordneten Gnadenmittel (media gratiae), in denen der historische Christus der Menschheit seine ewige Gegenwärtigkeit vorstellt und zusichert. In welchem Maße aber die Gnade sich selbst an die Ordnung des Gnadenmittels gebunden, darüber sind die Ansichten zwischen der katholischen und evangelischen Kirche verschieden, ebenso zwischen der protestantischen Kirche und den meisten protestantischen Sekten; in gewissem Maße auch zwischen der lutherischen und der reformirten Konfession. Darüber vgl. Wort Gottes, Sakramente. Wie man aber dem Erlöser ein dreifaches Amt zugeschrieben hat, so dem hl. Geiste als dem Vermittler der Gnadenwirkungen ein vierfaches (officium elenchticum oder epanorthoticum — didascalicum — paedeuticum — paracleticum — Joh. 16, 8; 2 Tim. 3, 16; Joh. 16, 13. 15; 2 Tim. 3, 16; Röm. 8, 14. 16. 26). In den Gnadenwirkungen des hl. Geistes erschließt sich auch nach der Schrift für die menschliche Erkenntnis das ganze Reich des göttlichen Gnadenwaltens. Man unterscheidet die gratia dei in universum, die man aber viel zu sehr mit der Güte identifizirt (benignitas dei in beandis creaturis conspicua) und die gratia salutaris, d. h. die Gnade in ihrem spezifischen Sinne. Diese letztere hat man wider unterschieden in gratia affectiva oder benevolentia dei, auf den Erlösungsgedanken bezogen, und in gratia effectiva oder beneficentia dei, unter derselben Bestimmtheit. Diese letztere Gestalt der Gnade nun, die wirksame, hat man in allgemeine und partikuläre unterschieden, die allgemeine auf die universelle Offenbarung Gottes in Natur und Vernunft bezogen, die spezielle auf die Heilsoffenbarung insbesondere. Diese operatio der Gnade im eigentlichen Sinne wird dann unterschieden in gratia praecurrens, sive praeveniens, wie sie nämlich dem Sünder zuvorkommt, und ihn zur Buße fürt; in gratia operans sive convertens, wie sie die Bekehrung selbst bewirkt und vollendet (in Berufung und Rechtfertigung); endlich in gratia cooperans (conservans, inhabitans), wie sie den Gläubigen als inwonendes neues Lebensprinzip der Vollendung entgegengefürt (in der Heiligung). Hätte man von diesen letzteren Auffassungen aus rückwärts blickend die Sphäre der gratia praeveniens nach biblischem Maß bestimmt, so würde man das Walten derselben als Erwälung und Verordnung (Prädestination) in der ganzen Fülle der menschlichen Persönlichkeiten und

Anlagen und in der ganzen Weltgeschichte erkannt haben. Glücklicherweise haben wir die Überschrift des Kapitels gratia praeveniens; das Kapitel selbst ist uns durch die katholische Heilslehre, welche das Heil auf den Kreis der sichtbaren Kirche beschränkte, und durch die augustinische Prädestinationslehre wesentlich verkürzt und verkümmert worden.

Die Folge der Momente, worin die Gnade zur Begnadigung des Sünders durch Christum wird, sind nach Paulus: die Erwälung (das Zuvorversehen), die Verordnung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung (Röm. 8 f. oben). Diese Gnadenakte manifestiren sich in entsprechenden, menschlichen Phänomenen: das Produkt der Erwälung ist die religiöse Anlage; das Produkt der Verordnung das geweihte Geschick des Menschen; der Berufung entspricht die Bekehrung, der Rechtfertigung der Glaube, der Verherrlichung die Heiligung. Aus der Wechselwirkung der göttlichen Akte und der menschlichen Produkte bilden sich folgende einheitliche, christologische Momente: die religiöse Bestimmung — die Wallfart — das Gebet — die Kindschaft oder der Friede — die Liebe oder die Gottseligkeit.

Da die Gnade nach ihrem eigensten Wesen als der Sieg der göttlichen Liebe über das menschliche Widerstreben in ethischer Form zu betrachten ist, so kann von keinem Moment in der Reihe der Gnadenwirkungen die Rede sein, wo die Gnade fatalistisch wirkte (ein Prädestinations-*Verhängnis* würde eben den seligen Menschen negiren, den sie poniren soll); kein Moment aber auch, wo sie nicht das überwiegende, schöpferische Lebenselement wäre, und endlich kein Moment, in welchem sich nicht Göttliches sollizitirend mit dem entsprechenden Menschlichen zusammenschlösse. Die erste Manifestation der Gnade, die Gnadenwal, setzt den freien Menschen in der religiösen Anlage, die Prädestination überwaltet ihn, die Berufung wirft ihn nieder, die Rechtfertigung richtet ihn auf zu christlicher Selbsttätigkeit in ihr; die Verherrlichung wirkt mit ihm zu seiner Vollendung.

Was die verschiedenen Bestimmungen über das Verhältnis der göttlichen Gnade zum menschlichen Willensvermögen anlangt, so vergleiche man darüber Winers komparative Darstellung, S. 80. Die protestantische Kirche bestreitet den Synergismus *vor der Bekehrung*, wärend Katholiken, Arminianer und Sozinianer einen passiven Synergismus (der freien Hingebung) statuiren. Der Protestantismus scheint auch *in der Bekehrung* keinen Synergismus zuzulassen, und er tut dies allerdings nicht, insofern von einem adäquaten göttlichen Wolverhalten die Rede ist. Allein wir errinnern uns daran, dass er dem Menschen die Möglichkeit der Justitia civilis gelassen, und diese kann sich im rechten Gebrauch der Gnadenmittel betätigen. Nach der strengeren reformirten Auffassung wirkt die Gnade in dem Erwälten auf unwiderstehliche Weise, nach der lutherischen unter der Bedingung, dass der Mensch sich rein passiv verhalte. Das Unzulängliche dieser Auffassungen ist vielfach dargetan. Die Konkordienformel suchte zwischen der Prädestinationslehre (welche auch Luther in der Schrift: de servo arbitrio mit aller Konsequenz ausfürt) und dem sogenannten Synergismus hindurchzusteuern. Der Übergang aus dem status corruptionis wird vermittelt durch 2 Faktoren: durch die Taufe in unbestimmter Fassung (Formula Concordiae S. 675) und durch die Predigt des Evang., wobei ein Moment der justitia civilis insofern in betracht kommt, als der Mensch zur Predigt kommen kann, und ein Moment der Freiheit, insofern er den Wirkungen des hl. Geistes durch Unglauben widerstehen kann. Übrigens ist er ganz passiv dabei (Form. Conc. 582). Der Form. Concordiae fehlte ein großes Wort: *Rezeptiv* statt Passiv. Wenn die helvetische Konf. (IX.) sagt: der Mensch sei nicht gänzlich verwandelt in lapidem, vel truncum, so darf man hier nicht zu rasch auf eine Lehrdifferenz schließen. Dort ist von der Beziehung des Menschen zur göttlichen Gerechtigkeit die Rede, hier von dem geistigen Habitus des Menschen überhaupt. Wie weit entfernt sind wir hier noch von der christologischen Anschauung, nach welcher die menschliche Rezeptivität sich gerade in dem Maße entbinden muss, wie die göttliche Gnade im Gemüte vorgeht, immer untergeordnet, abhängig, aber auch immer

geſetzt. Was endlich den Synergismus nach der Bekehrung anlangt, ſo ſtatuirt die reformirte Theologie jedenfalls eine formale aktive Mitwirkung der Widergeborenen (Conf. Helv. II, IX). Eine ſolche Mitwirkung iſt wol ſicher auch in der lutheriſchen Lehre vom Glauben enthalten (ſ. Winer, S. 107). Es iſt aber eine andere Frage, ob beide Lehrbegriffe die volle Energie des widererwachten göttlichen Lebens gewürdigt haben. Was die Frage von dem Verluſt des Gnadenſtandes anlangt, ſo erledigen ſich die konfeſſionellen Differenzen, wenn man annimmt, daſs der lutheriſche Typus mehr den Erweckten überhaupt, der reformirte mehr den im Glauben Verſiegelten (bei welchem ſo auch die Erwälung offenbar geworden) im Auge hat. Auch die hl. Schrift urgirt die Diſtanz, welche zwiſchen dem erſten Hervortreten des Glaubens, und der in ſpäterer, entſcheidender Glaubensprüfung ſich vollziehenden Verſiegelung (δοκιμή, Röm. 5. 4; Jakob. 2, 23) zu beachten iſt.

Die Gnade Gottes in Chriſto hat ſich ein Reich gegründet, regnum gratiae, welches in der Mitte liegt zwiſchen dem regnum potentiae und regnum gloriae. Dieſes Gnadenreich iſt die chriſtliche Kirche ſelbſt nach ihrer göttlichen Seite, ſofern Chriſtus in ihr regiert mit ſeinem Wort und Geiſt. Im Zuſammenhange mit dieſem Begriff tritt der Begriff der Gnadenzeit hervor, welche im weiteren und engeren Sinne gefaſst werden kann. Die Gnadenzeit der Welt iſt begrenzt durch den Tag des Gerichts, wie aber die Gnadenzeit des Einzelnen? Die Quäker nennen einen Tag der Heimſuchung (ſ. Winer, S. 87. Ebenſo den Artikel Terminismus). Die proteſtantiſch-kirchliche Anſicht iſt mit der Negation des Fegfeuers jedenfalls nicht abgeſchloſſen, und die katholiſche Bußfriſt des Fegfeuers gibt nur ſcheinbar eine liberalere Anſicht, da dieſelbe lediglich büßenden Gläubigen zu gute kommt, oder ſich auf ſolche Vergehen bezieht, welche nach proteſtantiſchem Lehrbegriff eingeſchloſſen ſind in die allgemeine Vergebung. Nach der Schrift wird die Gnadenzeit des Einzelnen durch ſeine Verſtockung begrenzt. Mit Recht ſieht aber auch die kirchliche Vorſtellung in dem Abbruch der Lebenszeit des Unbußfertigen ein Gericht, ſofern ſie nicht dem jüngſten Tage vorgreift, und dieſes voreilige Gericht ein Endgericht nennt. Das Ziel der Gnade aber iſt die Vollendung des Menſchen; ſeine Verklärung zum Geiſtesmenſchen und Gottesmenſchen nach dem Bilde Chriſti im Reiche der Himmel. Wenn der Lon, der ihm dort zu teil werden ſoll, als Gnadenlon bezeichnet wird, ſo ſoll er dadurch nicht identifizirt werden mit der Rechtfertigung, denn dieſe ſieht auf den Glauben allein, der Gnadenlon auf Glaubenswerke. Es ſoll aber beſtimmt werden, daſs der Gläubige dieſe lonende Vergeltung auf der Baſis der Gnade, mit den Mitteln und dem Geiſt der Gnade und aus der Hand der Gnade erlangt hat. **Lange.**

Gnadenbild. Darunter verſteht die katholiſche Kirche ein Heiligenbild, bei deſſen Anblick Gott in Rückſicht auf die Fürbitte des darin dargeſtellten Heiligen, ſowie auf das größere Maß der ſubjektiven Empfänglichkeit von ſeiten der Gläubigen beſondere Gnaden erteilt (Aſchbach, Kirchenlex. I, S. 738). Zu dieſen Gnaden rechnet man vorzüglich Heilungen, Enthüllung von Geheimniſſen, Inſpiration zu gottgefälligen Werken u. ſ. w. Man nennt dergleichen Bilder auch wundertätige Bilder, was dem Wortlaut nach ſo viel bedeutet, daſs die Bilder ſelbſt eine Wunderkraft beſitzen und magiſche Wirkungen hervorbringen, wie denn auch bei dem katholiſchen Volke dieſe gröbere Anſchauung vorwiegt und von den Faſtenpredigern aus den Bettelorden eher genärt als widerſprochen worden iſt, wärend die Theologen ſich bemühen, der abergläubiſchen Anſicht entgegenzutreten und Gott als den Wundertäter, das Bild nur als den Ort und Anlaſs des göttlichen Wundertuns auf Vermittelung der Heiligen-Fürbitte, auch als Mittel der Wundertätigkeit ſelbſt, wenn z. B. das Bild zu reden, mit den Augen zu winken oder zu weinen anfängt, darzuſtellen. Vgl. Conc. Trident. sess. XXV. Dazu Chemnitz, Examen C. Tr., de imaginibus *). **Grüneiſen†.**

*) [Es handelt ſich hier um einen heilloſen, heidniſchen Aberglauben, der nicht ſcharf genug verworfen werden kann, als einer der ſchlimmſten Miſsbräuche, die ſich in die Kirche eingeſchlichen haben. G. Plitt.]

Gnadenbriefe, päpstliche, gratiae, gratiose rescripta, sind Schreiben, durch welche der Papst auf ein eingegangenes Bittgesuch (angeblich) aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine Indulgenz, Exemtion, Pfründe oder Anwartschaft auf eine solche verleiht; in diesem Falle ist es eine gratia exspectativa (s. d. Art. Exspektanzen). Die Regeln, welche das kanonische Recht darüber aufstellt, sind aufgefürt in Wetzer und Welte, Kirchenlex. u. d. Art. **Herzog.**

Gnadengaben, s. Geistesgaben.

Gnadenjar, s. annus gratiae.

Gnadenmittel, s. Wort Gottes und Sakramente.

Gnadenwal, s. Prädestination.

Gnadenwirkung, s. Gnade.

Gnosis, Gnostizismus, Gnostiker. Die Gnosis ist eine eklektische Philosophie der ersten christlichen Jarhunderte, welche ihre Systeme aus heidnischen, jüdischen und christlichen Elementen aufbaut und ihre Ideeen in mythologischen Formen ausdrückt.

Die Bezeichnung dieser Spekulation ist nicht unmittelbar aus dem heidnischen oder jüdischen Sprachgebrauch, auch nicht aus dem des Philo entnommen, sondern knüpft sich an die Redeweise des Paulus, welcher mit dem Worte γνῶσις eine vertiefte Erkenntnis des Zusammenhanges der göttlichen Veranstaltung zur Erlösung bezeichnet (1 Kor. 13, 2; vgl. Weiß, Lehrb. d. bibl. Theol. § 102). Auch Clemens von Rom (c. 40, 1) wendet das Wort auf eine tiefere Einsicht in die Begründung des sittlichen Verhältnisses zu Gott an. Einen Schritt näher zu der später gewönlichen Bedeutung tut der Barnabasbrief, indem er damit die Erkenntnis eines pneumatischen Sinnes, Weissagung oder Moralisches enthaltend, von dem buchstäblichen Verständnis unterscheidet. Lipsius (Quellen d. ältest. Ketzergesch. 1875, S. 191; vgl. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. d. Gnostizism. 1873) hat nachgewiesen, dass die syrisch-ophitischen Gnostiker den Namen γνωστικοὶ vorzugsweise gefürt, nicht so überzeugend aber, dass sie ihn zuerst von allen sich beigelegt haben. Denn was Irenäus adv. h. I, 25, 6 sagt, dass die Karpokratianer, eine der ältesten Parteien, sich γνωστικοὶ nennen (cf. Euseb. h. e. IV, 7), kann nach dem lateinischen Text des Irenäus, welchem der Vorzug vor Epiphanius zukommt, nicht wol von dem römischen Teil der Sekte allein, sondern nur von der ganzen verstanden werden, wie die damit verbundenen Aussagen über den Kultus zeigen. Die γνῶσις μοναδικὴ der Sekte legte den Gebrauch des Namens sehr nahe. Man wird also auf die Annahme eines sehr frühen Gebrauchs desselben in Alexandria gefürt, und sie wird unterstützt durch den alexandrinisch gearteten Barnabasbrief und die katholische Gnosis zu Alexandria. Die Namen γνῶσις, γνωστικοὶ werden nicht bloß im Gegensatz gegen die πίστις, sondern auch gegen die φιλοσοφία der Heiden ihre spezifische Bedeutung erhalten haben.

Die Blütezeit derjenigen Spekulation, welche als die häretische Gnosis bezeichnet wird, macht den Anfang eines die gesamte Kirche erfassenden Aufschwunges der Wissenschaft, welcher etwa anderthalb Jarhunderte dauert, mit Origenes seinen Höhepunkt erreicht und auf dem heidnischen Gebiete in dem Neoplatonismus seine witwirkende Parallele hat. Die christliche Gemeinde hatte anfänglich sich damit begnügt, in der christlichen Offenbarung das Heil zu finden; aber allmählich regte sich in den Geistern auch das Bedürfnis der Erkenntnis, und man begann von dieser Seite her, sich den Ideeen zuzuwenden, welche in dem Christentum enthalten waren. Wärend die sogenannten apostolischen Väter bei Widerholungen apostolischer Gedanken und sehr einfachen Verknüpfungen des Alten und N. Testaments und der verschiedenen apostolischen Lehrtropen beharrten, drängte sich vom Heidentum her die Spekulation mit umfassenderen, jedoch auch sehr fremdartigen Gesichtspunkten an die neue Erkenntnisquelle heran. Sie ward vom Christentum berürt, angezogen, aber sehr ungleichmäßig von ihm durchdrungen; es sind die den tieferen Wirkungen vorauseilenden elektrischen Zuckungen, welche es

in dem Bereich der heidnischen oder auch der jüdisch-heidnischen Bildung hervorbringt. Man darf daher auch nicht, wie von Baur geschehen, die gnostischen Systeme als eine geradlinige Fortentwickelung biblischer Grundideeen ansehen. Auch die in vieler Hinsicht bedeutende und lehrreiche Abhandlung von Lipsius in Ersch und Grubers Encyklopädie trägt nach meiner Ansicht dem Unterschiede nicht hinlängliche Rechnung. Obgleich in der Gnosis eine Fülle oft weit reichender christlicher Gedanken enthalten ist, so ist doch die Entwickelung des christlichen Prinzipes durchbrochen, wenn nicht der Glaube, sondern ein mit großenteils heidnischem Gehalt erfülltes Wissen das Mittel zur Seligkeit sein soll. Die monotheistischen Voraussetzungen der Bibel fallen dahin, die historischen Tatsachen des Lebens Christi verlieren das Meiste, zuweilen das Ganze ihrer Bedeutung, auch die christlichen Ideeen werden versetzt und durchsetzt mit heidnischer Spekulation, der Umfang der biblischen Schriften wird durch dogmatische Kritik beschränkt und der Inhalt durch die Auslegung seines eigentlichen Wertes entleert, so dass wir in diesen Erscheinungen nach Form und Gehalt nur Zwittergestalten des Heidentums und Christentums erblicken dürfen, welche auf der Grenze dieser beiden Religionsgebiete ebenso den Übergang bezeichnen, wie die ebionitischen die Mischung des Christentums und Judentums. Eine Folge der Abschwächung des Gegensatzes zwischen dem urkirchlichen und gnostischen Standpunkte ist bei Lipsius, dass er urteilt, die syrische Kirche des 2. Jarh.'s habe neben ihrem katholischen Glauben die ophitische Gnosis, welche er Vulgärgnosis nennt, als berechtigt gelten lassen. Das Stadium unentwickelter Kirchenlehre hat unzweifelhaft manche jüdische und heidnische Elemente, welche gnostische Keime enthielten, mit geringer Kritik geduldet, aber darüber wissen wir gar nichts sicheres und insofern ist Vulgärgnosis ein völlig vager Begriff. Wird er aber bestimmter gefasst und auf die ältesten uns bekannten ophitischen Systeme bei Irenäus und Hippolytus bezogen, so halte ich für unmöglich, dass dies eine von der Kirche gebilligte Gnosis gewesen sein sollte. Der Gott des N. Test.'s ein anderer als der des Alten, dieser bei Justin den Ophiten ein kurzsichtiges, nicht vorschauendes, bei den Ophiten des Irenäus ein diabolisch geartetes Wesen — dieser Gegensatz gegen die Kirchenlehre musste als Widerspruch erkannt werden, sobald er offen hervortrat. Außerdem werfen die Ophiten des Irenäus den Katholikern schwere Irrtümer vor. Und es gab auch Kirchenlehrer, die bereits gegen die allgemeinen gnostischen Lehren geschrieben hatten. Wir haben vielmehr den scheinbaren Frieden daraus zu erklären, dass die Gnosis einmal als Geheimlehre nicht so schnell bekannt ward, und dann, dass der Kampf in den einzelnen Gemeinden stattfand, von deren Bewegungen wir nur die dürftigste Kunde haben.

Der Verfall des antiken Lebens rief in den regsameren Geistern einen Mangel an Befriedigung und ein unruhiges Streben und Trachten nach etwas neuem hervor. Das Kulturleben innerhalb des römischen Reiches zeigt überall die Grundlage nationaler Überlieferungen durch das Eindringen fremder Elemente erschüttert. Daher mischen sich die Göttergestalten der Römer, Griechen und Orientalen, fließen auch wol ineinander. Nicht minder die griechische Philosophie an dem Schlusspunkt einer überaus fruchtbaren, schaffenden Tätigkeit angelangt, löste die Geschlossenheit der Systeme, übergab eine Menge von Einzelbegriffen schon seit Ciceros Zeit der allgemeinen Bildung und brachte neue Gebilde nur durch eklektische und synkretistische Verbindungen von Gedanken verschiedenen Ursprungs zustande. Selbst der Neoplatonismus, welcher eine verhältnismäßig einheitlichere Gestaltung hat, verfällt doch unmittelbar nach Plotinus demselben Geschick. Nicht anders ist es innerhalb der Entwickelungen des Christentums. Kein System, welches für den Ausdruck eines allgemeineren Parteistandpunktes gelten darf, sei er praktisch oder theoretisch, vom Montanismus bis zu Origenes und der häretischen Gnosis, ist anders als eklektisch.

Die Verquickung des Judentums mit religiösen und spekulativen Einwirkungen des Heidenchristentums, deren hauptsächliche Erzeugnisse im Essenismus und in der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie des Philo vorliegen, bildet die Gnosis vor und hat ihr manche Formen geliehen; namentlich ist es der

Begriff des unterschiedlosen einheitlichen Seins, welches im Gegensatze zu dem geteilten Sein als das verborgene göttliche Wesen, gegenüber der Kundgebung durch den Logos, dargestellt wird, und der gemäß der Erkenntnis des einen oder des andern verschiedene Wert des menschlichen Geistes, was eine nahe Verwandtschaft mit überall widerkehrenden gnostischen Grundanschauungen darbietet. Indes haben jene Begriffe, obgleich bei Philo unter besonders änlichen Bedingungen geformt, auch ihre große Verbreitung in der griechischen Philosophie und in den morgenländischen Religionssystemen.

Von der hellenischen Seite her sind es hauptsächlich der Platonismus, Neoplatonismus und der Stoizismus, welche auf bedeutende Stifter gnostischer Schulen eingewirkt haben; der Platonismus z. B. auf Valentinus, der Stoizismus auf Basilides. Der Einfluss des Stoizismus ist im 2. Jarh. im Wachsen, und dehnt sich auf nicht wenige gnostische, darunter auch ophitische Systeme aus. Die Quellpunkte seiner Autorität sind nicht sicher ermittelt. Vermutlich wirkte das kaiserliche Beispiel auf viele. Bei den Gnostikern wirkt gerade die Physik, welche bei Epiktet und anderen zurücktritt, anziehend. Man irrt übrigens wol nicht, wenn man in diesem Kreise einem so geistvollen Systeme, wie dem basilidianischen, eine nicht geringe Macht zuschreibt. Außerdem haben kosmogonische Ideeen der sogenannten Orphiker, vielleicht auch einzelnes aus der Zalenlehre des erneuten Pythagorismus in einigen gnostischen Systemen Aufnahme gefunden. Aber auch die vorderasiatischen Religionen haben nicht nur an den einzelnen Elementen, sondern auch an der Architektonik und der Farbe der gnostischen Systeme einen großen Anteil. Den Zusammenhang der ophitischen Gnosis mit der syrischen und phönizischen Mythologie hat vornehmlich Lipsius nachgewiesen; der Einfluss des chaldäischen Gestirndienstes ist bei Bardesanes, Saturnin und anderen unverkennbar. Der Parsismus gab die freilich auch sonst verbreitete Vorstellung, dass das Wesen Gottes Licht sei, in besonderer Bestimmtheit und durchgefürter Entwickelung, und bot der in dem Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen begriffenen gnostischen Spekulation diejenige Fassung der göttlichen Substanz dar, für welche sie befähigt war. Der Dualismus, welcher zu den verbreitetsten Ideeen im gnostischen Bereiche gehört, fand in verschiedenen Formen und Abstufungen Eingang. Die Materie erscheint bald als das Nichtige, Passive, nach Art der platonischen, wie z. B. bei Valentin; oder sie wird realer gedacht, entsprechend der syrisch-phönizischen Prinzipienlehre und wird von den in diesen Umkreis gehörenden Gnostikern als ein von dämonischen Kräften bewegtes Chaos vorgestellt; oder endlich, sie ist, wie im Manichäismus, ebenbürtig dem Licht, und Angriff und Mischung geht von ihr aus; wie im folgerichtigsten Dualismus parsischer Art, welcher zur damaligen Zeit in der Zendreligion das Übergewicht hatte, zwar nicht Geist und Materie, aber doch Licht und Finsternis als ewige Prinzipien einander bestreiten. Mit der dualistischen Metaphysik trat sehr häufig in Zusammenhang eine auf Entsinnlichung gerichtete Sittenlehre und zugleich der Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen. Man hat auch hierin einen durch die ganze damalige Kulturwelt hindurchgehenden Zug zu erkennen, welcher, von der hellenischen und orientalischen Philosophie begründet, durch die sinkenden Zustände des antiken Lebens befördert und von dem Christentum aufgenommen und geadelt ward. Sicher hat unter den Ursachen dieser kontemplativen Asketik auch die ägyptische und die buddhistische Religion eine Stelle, deren Vordringen nach Vorderasien erwiesen und nach Ägypten im höchsten Grade warscheinlich ist. Nach den Forschungen von Brugsch (Deutsche Revue, April 1878, S. 37) fürte eine philosophische Deutung die ägyptischen Götter schon Jarhunderte vor Christo auf eine Einheit zurück; die einzelnen aber fließen großenteils so sehr mit vorderasiatischen Göttergestalten zusammen, dass es häufig schwer ist, zu bestimmen, von welcher Seite eine überkommene gnostische Vorstellung entlehnt sei. Selbst der Gedanke der vier erzeugenden Grundursachen und die Verbindung des Männlichen und Weiblichen widerholt sich nach Brugsch in der philosophischen Lehre der Ägypter von den Elementen der Welt. Weitere Enthüllungen werden vermutlich noch andere Analogieen zu Tage fördern.

Der Einfluss des Orientes auf die gnostischen Ideeen und ihre Formen ist vor

Mosheim zu gering angeschlagen; in neuester Zeit hat die erweiterte Kunde der Systeme, welche wir dem Hippolytus verdanken, zu der Anerkennung gefürt, dass man der hellenischen Philosophie und Bildung dennoch eine ausgedehntere Einwirkung zugestehen müsse, als seit Mosheim und Neander zu geschehen pflegte. Das Eigentümliche der Gnosis rührt indessen mit großem Übergewicht von den orientalischen Faktoren her. Zu ihnen gehört der herbe Dualismus vieler Systeme, wärend die griechische Philosophie großenteils den Pantheismus begünstigt. Die große Mehrzal der Gnostiker stellt ferner die Entstehung des Einzelseins als einen Prozeſs dar, welcher in der Form der Emanation aus dem Ursein vor sich geht. Dies aber ist, wie Baur mit Recht bemerkt hat, die Anschauung der orientalischen Mythologie, wogegen die hellenische den Prozeſs des Werdens mit dem Chaos beginnt und durch Evolution aus diesem von unten nach oben fürt. Zu den wichtigsten Eigentümlichkeiten der Gnosis ist aber dies zu rechnen, dass sie ihre Ideeen nicht, wie die griechische Philosophie, in den allgemeinen Formen von Begriffen, Definitionen und Schlüssen vorträgt, sondern änlich der Methode orientalischer Spekulation, welche es nicht vermocht hatte, die Philosophie von der Mythologie abzulösen, die Gestaltungen dieser als Darstellungsmittel gebraucht. Wie die Anfänge aller Philosophie, auch die der griechischen, an solche Formen gebunden waren, so begann nicht minder die christliche Philosophie ihren Weg in einer Verbindung mit ihnen. Man kann sie in diesem Stadium, wo ihr Organ ebensosehr die Phantasie als der Verstand ist, und wo sie sich vornehmlich in Bildern bewegt, mit mehr Recht Theosophie oder Mythosophie, als Philosophie nennen. Ihre Systeme sind Gedichte, welche die Geschichte Gottes und der Welt beschreiben, zum teil farbenprächtig, aber lose zusammenhängend; schwankende Gebilde, welche von der Zucht logischer Strenge verlassen, sich in das Phantastische, völlig Willkürliche und Widerliche verlieren. Die Figuren, welche in ihnen auftreten, tragen auch in der Beziehung mythischen und insbesondere orientalischen Charakter, dass sie bald änlich der Menschengestalt gedacht werden, bald zerfließend, ins Gigantische ausgedehnt, ungeheuere Regionen der Welt erfüllend. Sehr verbreitet ist die Vorliebe für semitische Götter- und Engelnamen. Sie findet sich auf einer späteren, mit stärkerer Reflexion verbundenen Entwickelungsstufe bei einigen ophitischen Parteien, zusammen mit griechischer Physik. Wärend die semitischen Namen mit diesen höchsten Erkenntnissen gleichen Wert erhalten, wird die griechische Mythologie als Irrtum der Menge behandelt. Dies erklärt sich am leichtesten daraus, dass Menschen von einem gewissen Grade griechischer Bildung und mit ihrer Volksreligion zerfallen, die semitischen Namen als heilige Mysterien von den Sendlingen der Sekten empfingen.

Die hauptsächlichste Aufgabe, welche sich die Gnosis stellt, ist die, den Menschen durch spekulative Erkenntnis zum Heil zu füren. Die bestehenden Probleme der Philosophie wurden mit den aus der christlichen Offenbarung stammenden Ideeen kombinirt. Man erkennt überall Anregungen und Gesichtspunkte, welche von diesen ausgingen; ebenso aber wie überall ihre eigentümliche Bedeutung verblasst und sie mehr oder minder tief eintauchen in die vom Heidentum herströmenden Gedanken. Diese Schwäche der gnostischen Systeme ist zugleich ihre Stärke, sofern sie durch ihre schillernde Beschaffenheit auf Christen, wie auf Heiden, Anziehung übten. Die Hauptfrage, welche sie beschäftigte und in welcher das tiefste philosophische und christliche Interesse zusammentrat, war die, wie der menschliche Geist in die Bande der menschlichen Materie geraten sei, und wie er von ihnen wider befreit werden könne? Die erste Frage war fast gleichbedeutend mit der nach dem Ursprunge des Bösen, welche von Tertullian und anderen Polemikern als ein Hauptgegenstand gnostischer Erörterungen bemerklich gemacht wird. Die andere pflegt der Gradmesser für den Einfluss des Christentums zu sein. Da nun die Gnostiker mit dualistischen oder pantheistischen Anschauungen von dem Ursprung der Entwickelung des Weltlebens an diese Probleme herantreten, so weisen sie demgemäß dem Geist seine Stelle in dem Verlaufe der gesamten Entwickelung an. Baur hatte daher Recht, die kosmische Bedeutung des Christentums als ein charakteristisches Merkmal der gnostischen Spekulation hinzustellen. Die gleichzeitigen katholischen

Lehrer lassen sich, wie das Beispiel Justins zeigt, zwar auch auf eine Darlegung des Zusammenhanges zwischen der Weltentwickelung, dem Geiste und der Erlösung des Menschen ein, sie begründen ihn durch die Idee von dem die Welt schaffenden und erlösenden Logos; aber diese Gedanken werden bis um die Mitte des zweiten Jarhunderts nur wenig über das Stadium der neutestamentlichen Ausfürungen fortgebildet und die monotheistische und ethische Grundbetrachtung leitet vielmehr zu einer geschichtlichen Zusammenfassung des Lebens der Menschheit, welche in der Erlösung gipfelt, als zu einer Entwickelung der physischen Seite. Die Gnostiker richten sich nun allerdings vergleichsweise mehr darauf, das Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem allgemeinen Weltleben darzustellen; aber man darf nicht übersehen, dass in der Regel das treibende Motiv die Lösung und Läuterung des Geistes von der Materie und deren ungeordneten Trieben ist. Seit Baurs Vorgang ist es gewönlich geworden, das von den Gnostikern bestimmte Verhältnis zwischen Gott und Welt als eine Verendlichung des unendlichen Geistes und eine Rückkehr desselben zum Bewusstsein seines Wesens aufzufassen. Der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen entspricht aber nicht genau der gnostischen Metaphysik. Hier gilt vielmehr der Gegensatz der ἀφθαρσία und φθορά, welcher auch in der orientalischen Kirchenlehre der herrschende geblieben ist; ferner, was jenem näher kommt, der der Einheit und Vielheit. Dann aber ist die Vorstellung eines Weltprozesses, in welchem das göttliche Leben sich entwickelt, vielfach limitirt durch die christlichen Ideeen eines sich aus Liebe offenbarenden Gottes, durch Teleologie und die hindurchbrechende Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit, welche aus den Banden der Materie befreit werden soll. Und das sind keineswegs lediglich symbolische Formen, sondern es sind reale Einwirkungen des Christentums, und es ist eine Verkennung des eigentümlich gemischten Charakters des Gnostizismus, wenn man überall nur die Linien des pantheistischen Prozesses als das Eigentliche betrachtet. Allerdings gibt es konsequenter pantheistische Systeme, z. B. das karpokratianische, manche ophitische und andere, in denen das Christentum nur ein Moment des immanenten göttlichen Prozesses bildet, hier aber ist auch die spekulative Einheit in gleichem Maße Aufhebung des eigentümlichen Wesens des Christentums und ein Rückfall ins Heidentum.

Von der antiken Spekulation ging, wie auf Philo, so auch auf die Gnostiker die Überordnung des Erkennens über den Willen über. Das subjektive Wesen des Christentums setzten sie demnach in die Erkenntnis und machten den sittlichen Zustand vom Grade der Erkenntnis abhängig. Sie drehten also das im Neuen Testament gegebene Verhältnis um, und der von Christo Matth. 5, 8 ausgesprochene Grundgedanke müsste nach ihrer Theorie vielmehr lauten: Die, welche Gott schauen, sind reines Herzens. Der heidnische Philosoph dünkte sich weit erhaben über den Religionsglauben und die banausischen Geschäfte des großen Haufens. Es lag darin ein Teil der aristokratischen Unterschiede, welche die vorchristliche Menschheit ebenso ordnen, wie zerklüften. Änliche Gesichtspunkte bestimmen auch die Gnostiker; und wenn schon die damalige griechische Philosophie ein Bestreben zeigt, den Geist abzulenken von Politik und praktischem Leben überhaupt, so tritt die Kontemplation der Gnostiker noch viel stärker in Gegensatz zu dem bewegten und in der sinnlichen Welt seine Aufgaben vollziehenden sittlichen Leben. Diese Beschäftigung bleibt den ungeistigen Naturen überlassen, welche nicht dazu geschaffen sind, sich zu den lichten Höhen der spekulativen Anschauungen zu erheben, und sie beharren daher auch bei der niederen Erkenntnisstufe, welche durch den Glauben (πίστις) und die Glaubensregel charakterisirt ist. Geistige Natur, Erkennen Gottes und Freiheit seiner Kinder steht hier entgegen dem gesetzlichen Standpunkt und der Knechtschaft der psychischen Natur, aus welcher die Masse des jüdischen wie des christlichen Volkes stammt. Die katholische Kirche hatte gleichfalls die centrale Bedeutung, welche der Glaube im Neuen Testament und vornehmlich in den paulinischen Schriften hat, aufgegeben und ihn in eine Erkenntnis der Grundlehren verwandelt. Sie erleichterte damit die Anerkennung des Vorzuges, welchen die Gnosis als eine höhere Stufe der Erkenntnis

in Anspruch nahm. Aber sie erklärte nun um so nachdrücklicher den Glauben für das allgemein notwendige Merkmal und Band der Christenheit, wärend die Gnosis die Gemeinschaft zerriss und auf die am Buchstaben haftenden Gläubigen mit Verachtung herabblickte. Man erkennt, dass durch die Verschmelzung der Wissensunterschiede mit der dualistischen Weltanschauung die Differenz in das physische Gebiet verlegt wird. Jedoch auch pantheistische Prinzipien vermochten dasselbe Ergebnis hervorzubringen, wie Karpokrates und Basilides beweisen, wenn auf der Stufenleiter der Wesen die Pneumatiker die Gnosis zum Privilegium ihrer höchsten Stelle machten. Ein Rest des Dualismus, welchen selbst der Pantheismus nicht vollständig auflöst, ist, dass neben den Pneumatikern und Psychikern eine dritte Menschenklasse besteht, welche lediglich aus der Materie stammt und von deren Trieben bewegt wird (*χοικοί*, *ὑλικοί*, *σαρκικοί*). Denn Gott und das Pneuma ist seinem Wesen nach dem *πάθος* fern; diese unbewegte selige Ruhe ist das Urbild gnostischer Kontemplation; dagegen die Materie ist der Quell ungeordneter Bewegung, sündhafter Begier, auch dämonischer Auflehnung. Die Erlösung im vollen Sinne kann daher nur den Pneumatikern zu teil werden. Ihre wesentliche Bedeutung ist, dass die Pneumatiker sich ihrer höheren Natur, ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit mit dem Reiche des höchsten Gottes und ihres Gegensatzes zur irdischen Welt bewusst werden, womit dann der Idee nach die Rückkehr in die Heimat geschehen und zugleich die sittliche Aufgabe gegeben ist. Wo die Hemmungen des Bewusstseins als Folge eines vor der Weltschöpfung geschehenen Sündenfalles angesehen werden, beginnt mit der Schöpfung, weil die Formung zugleich Sonderung ist, bereits der Prozess der Erlösung. So ist es z. B. bei den Valentinianern. Die dualistischen Prinzipien pflegen zugleich doketische Vorstellungen von der Beschaffenheit des Erlösers zur Folge zu haben, d. h. es wird der materiellen Erscheinung die Warheit abgesprochen. Wie verschieden auch die einzelnen Ausgestaltungen des Doketismus sein mögen, immer liegt darin die Unfähigkeit der vorchristlichen Menschheit ausgesprochen, göttliches und menschliches Leben in organischer Einigung vorzustellen. Wegen seiner überirdischen Beschaffenheit dem Pathos und der Vergänglichkeit ferne, vermag der Erlöser nicht in Warheit an den Bedingungen des sinnlichen Lebens teilzunehmen. Der Doketismus schließt stets zugleich einen idealistischen Gegensatz gegen Geschichtliches ein; zuweilen leugnet er nicht die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Erscheinung des Erlösers in der irdischen Welt, sondern nur gewisse sinnliche Handlungen desselben, wie Marcion, Valentin u. a.; im Manichäismus dagegen bleibt vom Geschichtlichen der Erlösung nicht viel mehr übrig, als die Symbolik einer Phase des physischen Prozesses. Die ethische Aufgabe besteht darin, dass die Pneumatiker ihr Leben zu einer dem inneren Prinzip entsprechenden äußeren Form gestalten, und somit die vollkommene Einheit der Gnosis nach ihrer theoretischen und praktischen Seite herstellen (*τελείωσις*). Die negative Seite ist die Befreiung des Pneuma von den niederen Elementen, welche bald durch Entsinnlichung, bald durch Erschöpfung der Sinnlichkeit im Genuss erstrebt wird. Für die Wal des einen oder des anderen ist nicht sowol Dualismus und Pantheismus, als eine Überordnung der sittlichen oder physischen Gesichtspunkte maßgebend. Die Gnosis ist überall antinomistisch in ethischer Hinsicht, da der Pneumatiker seinem eigenen höheren Gesetze folgt und frei ist gegenüber dem jüdischen und allem äußeren Gesetze. Bei denjenigen Gnostikern, welche das Physische überordnen, fürt dieser Gesichtspunkt zu einem unsittlichen Antinomismus, welchem christliche Freiheit mit Emanzipation des Fleisches zusammenfällt.

Die Methode, nach welcher die Gnostiker die biblischen Schriften und andere, welche ihren eigenen Erzeugnissen vorausgingen, als Quellen ihrer Gnosis behandelten, war die allegorische. Sie war verbreitet bei den Philosophen, welche die Mythen und ihre Poesie als Einkleidung der eigenen Philosopheme deuteten; bei Philo, als ein Mittelglied zwischen dem alttestamentlichen Bericht und seinen aus der Philosophie stammenden Gedanken; sie hatte auch mit der Auslegung der jüdischen Schulen in Palästina eine Verwandtschaft und man darf voraussetzen, dass die Geheimlehre der ägyptischen und asiatischen Kulte ebenfalls auf diesem Wege

mit der öffentlich geltenden Mythologie sich ausglich. Das Gemeinsame in allen diesen Fällen ist, dass die sinnlichen Formen und Tatsachen als Symbole von Erkenntnissen geistigen und allgemeineren Inhalts betrachtet, und dass jene dem niederen, volksmäßigen Standpunkte überlassen werden, dagegen diese dem nach Einsicht und Sittlichkeit darüber erhabenen zukommen. Je mehr nun die gnostischen Ideeen den biblischen widersprechen, desto weniger Eigentliches bleibt übrig von den biblischen Tatsachen der Offenbarung und Erlösung. Sie werden teils auf ein anderes Subjekt zurückgefürt, so die alttestamentlichen und manche Grundtatsachen im Neuen Testament, oder es wird vom geschichtlichen Vorgang bald das Äußere bald der gesamte Inhalt hinweggedeutet. Manche von denjenigen Gnostikern, welche in physischen Vorstellungen pantheistischer oder dualistischer Art vorzugsweise befangen sind, spätere Ophiten, die Manichäer beharren großenteils bei der Symbolik der Naturelemente. Je länger desto mehr wird die Auslegung das Spiel einer verwilderten Phantasie und toller Einfälle.

Mehrere Forscher haben den Versuch gemacht, die hauptsächlichen Bestimmungen in den gnostischen Systemen aus einem einzigen obersten Prinzip abzuleiten. Wir glauben, dass diese Versuche nicht gelungen sind, und dass sie nicht gelingen können, weil diese Gebilde zu sehr Konglomeraten gleichen, welche aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengeschweißt sind. Baur setzt diesen Grundgedanken in die philosophische Entwickelung des Begriffes der absoluten Religion, dessen Bewegungsmomente in Einheit und Gegensatz des Christentums zum Judentum und Heidentum dargelegt werden. One Zweifel ist die Anerkennung, dass das Christentum die vollkommene Religion und somit auch die höhere sei im Vergleich mit den beiden anderen, nicht nur im Neuen Testamente enthalten, sondern beschäftigt auch von Anfang an die Apologetik der Kirche und hat ebenso in der Gnosis eine sehr bedeutende Stelle. Aber dieser Gedanke hat dort weder die von Baur ihm gegebene Form, noch auch die konstitutive Bedeutung; denn die Gnosis ist in ihren Auffassungen zu unmittelbar, als dass sie die Absicht hätte, den Begriff der absoluten Religion in seinen Momenten zu ermitteln und in seiner Bewegung zu verfolgen. Was in der Vergleichung mit Klarheit hervortritt, ist nur dieser Gesichtspunkt, dass die Offenbarung der Mysterien der göttlichen Warheit im Christentum für die Pneumatiker eine völlige, im Judentum und Heidentum dagegen eine sporadische gewesen sei oder gänzlich gefehlt habe. Wenn daher der Inhalt jener Mysterien angegeben wird, wie es mehrmals ausdrücklich bei Valentin und ophitischen Parteien geschieht, so besteht dieser, dessen Erkenntnis doch zugleich der höchste Zweck der Gnosis sein muss, nicht aus den abstrakten Bestimmungen des Religionsbegriffes, sondern es wird auf das Wesen des höchsten Gottes, auf die Verhältnisse der aus ihm entsprungenen Geister (Äonen) und andere für Hauptsachen geachtete Einzelbestimmungen hingewiesen. Lipsius hat den Unterschied von *γνῶσις* und *πίστις* als konstitutives Prinzip an die Spitze gestellt und hat damit ebenfalls ein nicht nur in jedem gnostischen Systeme widerkehrendes, sondern auch sehr bedeutsames Merkmal hervorgehoben, da der spekulative Standpunkt überall einen niederen, von dem er sich scheidet, zur Voraussetzung hat. Allein auch diese Grundbestimmung ist zu formalistisch und ist, weil zu weit greifend, für sich allein nicht ausreichend. Denn hiernach würden z. B. die Ebioniten der clementinischen Homilien zum Gnostizismus gehören, da sie zwar nicht nach dem Ausdrucke die Standpunkte des Gnostikos und Pistikos unterscheiden, wol aber nicht minder die reine Erkenntnis ihres spekulativ dogmatischen Systems auf eine geheime Tradition zurückfüren, welche von Moses bis zu Christo reicht und nach ihm widerum an die aufgezeichneten Homilien gebunden ist, zu deren Besitz nur die Aristokratie derer gelangte, welche durch einen Weiheakt sich zur Geheimhaltung verpflichteten. Man erkennt dies am deutlichsten aus dem angefügten Briefe des Petrus an Jakobus und der Weiheformel (Diamartyria). Dieser ungetrübten Warheit gegenüber steht das Gemisch von Warheit und Irrtum, in welchem die Masse der Juden und der Christen verharrt, und wodurch man nicht zu der Seligkeit zu gelangen vermag. Der Sache nach ist also auch hier der Gegensatz der Gnosis und Pistis vorhanden, und dennoch

ist auch Lipsius nicht geneigt, die Partei der Homilien zu den Gnostikern zu rechnen. Ebenso macht der genannte Unterschied eines der hauptsächlichsten Merkmale in der Theologie der kirchlichen Alexandriner aus; und wenn Lipsius mit Recht anerkennt, dass ihre Gnosis die allgemeine kirchliche Glaubensregel und ihren historischen Inhalt bestätigt, wärend die häretische Gnosis ihn ausschließt, so erhalten wir dadurch zwei grundverschiedene Arten von Gnosis, und dasjenige, was die häretische und katholische Gnosis von einander unterscheidet, kann also nicht in der allgemeineren Form des Gegensatzes von Pistis und Gnosis, sondern nur in dem heidnisch gearteten Inhalt der letzteren liegen. Also weil eine dualistische oder pantheistische Spekulation sich als Gnosis gab, ward der Gegensatz gegen den Glauben ein unversönlicher, nicht aber war die dualistische Betrachtungsweise, wie Lipsius will, eine Folge der Spannung zwischen Gnosis und Pistis. Nur bleibt Lipsius nicht überall bei der Ableitung aus dem formalen Gegensatze als dem höchsten Prinzipe stehen, sondern koordinirt damit den ethischen oder spekulativen Inhalt, aber in gleichem Grade werden dann anderweitige Prinzipien für die Gestaltung der Gnosis wirksam. One die prinzipielle Wichtigkeit jenes Gegensatzes leugnen zu wollen, nimmt daher Neander, mit welchem Hilgenfeld in dem Hauptgedanken übereinstimmt, die Figur des Weltschöpfers zum Ausgangspunkt. Diese mythologische Gestalt tritt unter verschiedenen Namen auf: bei den Valentinianern und anderen unter dem Namen des Demiurgos, entlehnt aus dem Timäos des Plato; bei Basilides unter dem aus astrologischen und neutestamentl. Benennungen kombinirten des Archon; bei ophitischen Parteien als Jaldabaoth, d. i. Son des Chaos. Er ist jedenfalls die eigentümlichste unter den gnostischen Figuren und mit Recht nennt ihn Neander die Konzentration der bedeutsamsten Ideeen. Die Einfügung dieses Wesens zwischen dem höchsten Gott und der sinnlichen Welt beruht auf dem Gegensatze von Gott und Materie. Mit diesem metaphysischen Dualismus verbindet sich der religiöse, welcher den neutestamentlichen Gott dem alttestamentlichen entgegenstellt. Fast ausnahmslos hat der Weltbildner eine dem höchsten Gott tief untergeordnete Beschaffenheit. Er ist in der Regel nicht einmal von pneumatischer Substanz und in dem einzigen Falle, wo ihm eine solche zugeteilt wird, bei dem Ophiten Justinus, ist er doch one das Vorherwissen und die Macht Gottes. Überall sonst sind die aus Gott hervorgehenden Geister hoch über ihn erhaben, die gesamte überirdische Sphäre ist ihm anfänglich unbekannt, er gehört zur Welt und bezeichnet qualitativ und räumlich die Kluft zwischen ihr und Gott. Das eigentümlich gnostische Merkmal in seiner schaffenden Tätigkeit ist dies, dass er dabei selbstwillig und für Zwecke seiner Herrschaft und Ehre verfärt. Zwar walten die göttlichen Ideeen darüber und one es zu wissen, fürt er eine höhere Teleologie in der Sonderung und Entwickelung der pneumatischen Keime aus, welche im Bereiche der Materie gefangen sind; aber der Gegensatz, in welchem sie zu Wesen und Wirksamkeit des Weltschöpfers stehen, ist das spezifisch Gnostische. Selbst wenn die Weltschöpfung auf eine Mehrheit von Mächten zurückgefürt wird, wie bei Saturninus, macht dieses keinen wesentlichen Unterschied, sofern dieselben Differenzen zwischen ihnen und dem höchsten Gott bestehen. Wenn dagegen in der jüdischen Theologie die Welt als ein Werk der Engel erscheint, welche lediglich Personifikationen der Kraft Gottes und Instrumente desselben sind, so ist das keine Gnosis, sondern höchstens eine Vorbereitung derselben in der Form. Die Vorstellungen von dem Weltschöpfer und seinem Tun stehen aber unter dem Einfluss und zwar in der Regel unter starkem Einfluss des Schöpfungsberichtes in der Genesis und des übrigen Alten Testamentes. Er ist der Gott der Juden, des ihm verwandtesten Volkes. Ein spezielles Motiv für dieses Verhältnis beider enthielten die Worte 5 Mos. 32, 8. 9 nach dem Text der LXX, welche damals viel erwogen wurden. Sie besagen, dass Jehovah das jüdische Volk zu seinem Eigentum erwält, die Herrschaft über die anderen dagegen den Engeln überlassen habe. Die Engel wurden dann unter dem Einfluss des vorderasiatischen Gestirndienstes von Gnostikern und anderen zu Sterngeistern gemacht unter der Herrschaft des Weltschöpfers. Dieser ist mithin im allgemeinen der Repräsentant des Naturlebens

und des Judentumes und häufig läßt sich von da aus auch die Auffassung des Heidentumes bestimmen. Zwar ist der Bereich des Demiurgos durchbrochen von dem des pneumatischen Lebens, so weit sich innerhalb desselben zur Erlösung bestimmte Geister finden im Judentum und auch im Heidentum; und andererseits wirkt die Materie, das Reich des Satans und seiner Dämonen hinein, daher es im Judentum auch Menschen hylischer Art gibt; der Demiurgos ist ferner selbst zuweilen mehr dem höheren, zuweilen mehr dem niederen Leben verwandt. In denjenigen Systemen aber, welche die meiste geistige Bedeutung haben, hat er eine Beschaffenheit, welche der mittleren psychischen entspricht. Man gab dem Christentum, von der neuen Macht der Warheit ergriffen, eine Stelle hoch über Judentum, Heidentum und Natur, indem man es dennoch immer wider mit den physischen Gesichtspunkten vermischte, von welchen das Bewusstsein der Gnostiker gefangen genommen war. So spiegelt sich in dem Verhältnis des Demiurgen zu Gott und Welt die Bewegung der religiösen Grundvorstellungen ab.

Es ist eine nicht geringe Schwierigkeit, die gnostischen Systeme in Klassen zu ordnen. Ihre Haltung ist so schwankend, ihre Zusammensetzung so verschieden, ihr Geist bei verwandter Architektonik oft so abweichend, dass sie sich einem durchgreifenden Teilungsprinzip entziehen. Die Schwierigkeiten sind gewachsen, seitdem durch die Auffindung der Gegenschrift des Hippolytus die Zal der uns bekannten Systeme vermehrt und zugleich dadurch ersichtlich ward, dass der Dualismus und die Emanation nicht die allgemeine Verbreitung im Gnostizismus haben, welche man ihnen früher zuschrieb, sondern dass auch dem Pantheismus eine größere Ausdehung zukommt und in dem bedeutenden Systeme des Basilides die Entwickelung des Weltlebens nicht in der emanatistischen Form, sondern durch Aufsteigen aus einem chaotischen Zustande erfolgt. Bei dieser Vermehrung des Stoffes ist die von Gieseler (Kirchengesch. I, S. 179 f., 4. Aufl.) befolgte Gruppirung um so weniger ausreichend. Er teilt die Systeme in alexandrinische, bei welchen der Platonismus und die Emanationslehre Einfluss habe, und in syrische, bei welchen der Parsismus hinzukomme und der Dualismus stärker sei. So wichtig in der Prinzipienlehre der Gnostiker Dualismus und Emanation sind, so genügen sie doch weder für sich betrachtet als Teilungsgrund, noch auch treffen die örtlichen Beziehungen nach Alexandria und Syrien überall zu. Der stärkere Dualismus und die Emanation gehören beide dem Orient als ihrem Ausgangspunkte an. Deshalb findet sich bei dem Ophiten Justin eine auf syrisch-dualistischer Grundlage weit ausgefürte Emanation; ebenso bei Saturnin eine ziemlich lange Reihe von Zwischenwesen. Andererseits haben die Alexandriner Karpokrates und Basilides, jener mit platonischen, dieser mit stoischen Elementen befruchtet, nicht die emanatistische Entwickelungsform. Es ist zuzugeben, dass mit der weiteren Ausbildung der einzelnen Gedanken öfters auch die Zal der emanirenden Gestalten im Verlauf der gnostischen Entwickelung sich steigert; aber dies Mehr oder Minder ist ein zufälliges, und wenn sich in dem großartigsten alexandrinischen Systeme, dem platonisirenden des Valentin, die Steigerung beobachten läßt, so liegt darum noch nicht ein Teilungsgrund für die Gesamtheit darin vor. In bezug auf Marcion aber gibt Gieseler selbst zu, dass dieser nicht recht in seine Gruppirung sich einordnen lasse. Hase teilt die Gnostiker in orientalische, hellenistische, christliche und jüdische ein. Diese sehr allgemeinen Bezeichnungen füren ebensowenig zu einer klaren Ordnung. Denn von der Mischung der Elemente ist häufig schwer zu sagen, ob das Orientalische oder Hellenische überwiege. Man wird selbst bei dem valentinischen System, in welches die griechische Philosophie tief eingreift, überall die Wirkung orientalischer und hellenischer Grundlagen verknüpft finden, sodass es von der Betrachtung abhängt, ob man es auf diese oder jene Seite setzen will. Mit Recht ist der Begriff des Christlichen geltend gemacht, da er ein wesentliches Merkmal ist, und wo er ganz fehlte von einer irgendwie kirchlichen Gnosis nicht die Rede sein könnte. Aber als die allgemeine Voraussetzung ist er mehr geeignet, die Grenze des Ganzen zu bezeichnen, als für sich allein innerhalb der Gnosis einen Gegensatz gegen hellenische, orientalische und jüdische Systeme festzustellen. Selbst in der nachher gewälten Form „der

entschieden christlichen Systeme" scheint die Teilung nicht gelungen. Denn es läßt sich schwer abwägen, ob die christlichen Elemente bei Valentin oder bei Bardesanes größeres Gewicht haben, und doch wird dieser von jenem getrennt, welchem er in der Architektonik des Systemes nahe verwandt ist, und mit Marcion verbunden, wärend beider Systeme sehr unänlich sind. Hilgenfeld und besonders Lipsius haben die Unterschiede der Zeit mit den Hauptmomenten innerer Entwickelung zusammenzufassen gesucht und damit zugleich die Klassifizirung der Systeme bestimmt, ein Verfaren, welches sich die höchste Aufgabe stellt, eine Aufgabe freilich, welche vielleicht unlösbar ist, weil die fließende Bewegung in der inneren Entwickelung der Gnosis und unsere unsichere Kenntnis derselben eine solche Epochenteilung nicht zulassen. Schon Neander (K.-G. I, II, S. 652, 2. Aufl.) fand es warscheinlich, dass die Gnosis von Syrien ausgegangen sei; Lipsius aber vervollständigt diese Vermutung dahin, dass er nach den judenchristlichen Anfängen ein Stadium der syrischen Gnosis unterscheidet, in welcher die Verschmelzung der vorderasiatischen Mythen mit der christlichen und jüdischen Grundlage vollzogen sei, und darauf mit dem vermeintlichen Übergang des Basilides nach Alexandria eine neue Epoche eintreten läßt, welche sich durch das Hinzudringen hellenischer Philosophie charakterisire: des Platonismus z. B. bei Valentin, des Stoizismus in dem basilidianischen System nach der Darstellung der Philosophumena. Die syrische Gnosis habe die Gemeinschaft mit den Katholikern noch nicht aufgehoben; sie habe sich mit der gesamten katholischen Kirche dem Judentum und Heidentum entgegengesetzt und sich zwar als eine höhere Stufe der Erkenntnis innerhalb der Kirche dargestellt, nicht aber sich im ausschließenden Gegensatz gegen die Glaubensregel und gegen die bei ihr beharrenden *πιστικοί* gestellt. Diese Steigerung der Differenz und ihre Befestigung durch einen Gegensatz der pneumatischen und psychischen Naturen sei erst mit dem Stadium der hellenischen Gnosis eingetreten. Indem hauptsächlich an diesem Gegensatz die innere Entwickelung verfolgt wird, fürt Lipsius dieselbe zu einem dritten Stadium fort, in welchem die Gnosis in ihrem spekulativen Streben erlame, sich zu den allgemeinen ethischen Grundlagen des Christentums zurückwende, und daher auch den Unterschied des gnostischen Standpunktes mit dem des kirchlichen Glaubens im Prinzip wider aufhebe, wofür das System Marcions und der ophitischen Pistis Sophia als hauptsächliche Belege gelten.

Was nun die vorangestellte Unterscheidung einer syrischen und hellenischen Gnosis betrifft, so ist außer Zweifel, dass der Zusammenfluss vorderasiatischer Religionen mit alexandrinisch-jüdischen und griechischen Ideeen erforderlich war, um Systeme wie das basilidianische des Hippolytus, das valentinische und andere zu erzeugen; aber es war nicht notwendig, dass die von Osten her stammenden Ideeen in Gestalt bereits ausgebildeter gnostischer Systeme verpflanzt wurden, sondern die ersten Anfänge gnostischer Kombinationen, ja selbst die Synkrasie der Mythen, welche lange vor der Gnosis vorhanden war, reichte dazu hin. So waren in Ägypten, wie in Syrien die Vorbedingungen der Gnosis gegeben, und es kann lediglich auf dem Wege historischer Forschung entschieden werden, ob die syrische Gnosis bereits den Höhepunkt ihrer Entwickelung erreicht gehabt habe, als die Ausbildung der hellenischen begann, oder ob die Bewegung als eine gleichzeitige angesehen werden müsse. Wir glauben, dass die Tatsachen für die letztere Annahme entscheiden. Cerinth soll nach Hippolytus Angabe von Alexandria ausgegangen sein, ein unverdächtiges Zeugnis, welchem nicht widerspricht, dass er in Ephesus auftrat, welches vielmehr gerade deshalb nicht auf willkürlicher Vermutung zu beruhen scheint. Nicht viel jünger als dieser älteste Lehrer einer systematischen Gnosis ist Karpokrates, über dessen Zugehörigkeit nach Alexandria der dortige Clemens sehr genaue Notizen gibt, und in dessen Lehre sich deutliche Spuren des Platonismus finden. Wir halten die Angaben des Hippolytus und Eusebius über die alexandrinische Abkunft des Basilides für wol begründet und die Abschilderung seines Systems durch den ersten Autor für die richtige; sodass auch dieser noch in die ersten Jarzehnte des zweiten Jarhunderts gehörige Gnostiker unsere Annahme verstärkt. Sie wird ferner bestätigt durch die große Zal

gnostischer Parteien, welche gegen die Mitte des zweiten Jarhunderts in Ägypten ihre Sitze haben. Man darf andererseits die in Syrien entstehenden Systeme, ungeachtet der semitischen Namen und Mythen, welche sie enthalten, nicht von allem hellenischen Einfluss ablösen. Sie nahmen nicht nur einzelne Begriffe der griechischen Philosophie auf, wie den des Nus, sondern es scheint auch, dass nicht selten die einheimische Mythologie ihnen durch eine griechische Darstellung vermittelt war; etwa in der Art, wie wir in orphischen Fragmenten Verarbeitungen orientalischer Stoffe finden. Ein Zeichen dafür, dass diese Gnostiker aus abgeleiteten Quellen schöpften, möchte unter anderen in dem bei den Ophiten des Irenäus und bei Valentin wichtigen Begriffe des Bythos kenntlich sein. Denn dieses Wort, welches von Bohoth abgeleitet, ursprünglich das Chaos bedeutet, erscheint bei jenen Gnostikern ganz entkleidet von dieser eigentlichen Bedeutung, präzisirt durch Gleichsetzung mit βυθός, und angewendet auf die entgegengesetzte Vorstellung von der unergründlichen Tiefe des göttlichen Lebens und Lichtes.

Das andere Teilungsprinzip, das verschiedene Verhältnis der Pistis und Gnosis, trifft ferner keineswegs mit der mythologischen und philosophischen Differenz zusammen. Die Ophiten des Irenäus trennen den höchsten Gott von dem Weltschöpfer und legen dem letzteren eine durchaus ungöttliche, Furcht und Hass erregende Beschaffenheit bei. Diesen nun beteten die Katholiker an und wenn sie etwas vom höchsten Gott wusten, so musste es durch die Beziehung auf den Weltschöpfer, als entstellt und entweiht erscheinen. Die Menge der Christen erkennt nur den sinnlichen Erlöser Jesus, nicht den himmlischen Christus, welcher sich auf ihn herabsenkte, und hatte außer diesem schweren Irrtum noch andere (I, 30, 13). Eine Gnosis, welche so über den Inhalt des Glaubens urteilte und erst als Geheimlehre von dem auferstandenen Jesus einigen auserwälten Jüngern mitgeteilt und im engen Kreise fortgepflanzt sein wollte, konnte nicht zugleich die katholische Glaubensregel als berechtigt innerhalb des Christentums anerkennen. Wenn außerdem der Unterschied des höchsten Gottes, des Satans und Weltschöpfers und drei ihnen entsprechender Menschenklassen im Alten Testamente gemacht wird, so kann kaum ein Zweifel sein, dass auch die Katholiker und Gnostiker des Neuen Testamentes von dieser Scheidung der Naturen betroffen werden. Ob die Bezeichnungen des Pneumatischen, Psychischen und Fleischlichen darauf angewendet seien, ist von untergeordneter Bedeutung; da aber mindestens die Begriffe des Pneumatischen und Psychischen in dem Systeme eine Stelle haben, so sind sie warscheinlich auch für jene Unterschiede gebraucht worden. Es ergibt sich also, dass es keineswegs ein unterscheidendes Merkmal der hellenischen Gnosis ist, Gnosis und katholischen Glauben in eine ausschließende und physisch begründete Differenz zu setzen, vielmehr dürfte es richtig sein, dass Valentin bemüht ist, die Herbigkeit der bei anderen vorgefundenen Scheidung widerum zu mildern. Allerdings bringt die Trennung oder Annäherung der Gnosis und des kirchlichen Glaubens bedeutende Unterschiede der Systeme zuwege, wenn damit zugleich ein Verhältnis des Inhaltes beider und eine verschiedene Schätzung des spekulativen und ethischen Standpunktes gegeben ist. Jedoch dieses Teilungsprinzip durchbricht vollständig das andere, welches in dem zeitlichen Verlaufe liegt, denn die Annäherung des gnostischen und kirchlichen Standpunktes fand nicht erst in der Zeit der ermattenden Gnosis statt, wo sie dem katholischen Einfluss wich, sondern war an individuelle Bedingungen gebunden. Wie sehr dies der Fall sei, erhellt daraus, dass Lipsius Marcion, welcher gegen 150 seine Blütezeit hat, mit dem ophitischen System der Pistis Sophia zusammen ordnet, welches er selbst in die erste Hälfte des dritten Jarhunderts setzt, welches aber ebensowol am Ende desselben entstanden sein kann.

Baur, zufolge seiner Begriffsbestimmung der Gnosis, als einer Darstellung der absoluten Religion in den historischen Momenten ihrer Entwickelung, teilt die Systeme 1) in solche, welche das Christentum mit dem Judentum und Heidentum zusammenfassen (z. B. Basilides, Valentin, Ophiten); 2) solche, welche das Christentum dem Judentum und Heidentum entgegensetzen (z. B. Marcion); 3) solche, welche das Christentum und Judentum identifiziren und dem Heidentum entgegen-

Digitized by Google

setzen. Hierher rechnet Baur, und änlich Hase, die clementinischen Homilien. Die Zusammenfassung und Trennung würde eine berechtigte Gruppirung ausdrücken, wenn nicht darauf derselbe Fehler wirkte, an welchem der Grundbegriff leidet, dass nämlich die phantastischen Vorstellungen der Gnostiker nach Art moderner Reflexionen verstanden werden und demgemäß das einzelne, höchst unbestimmte Moment einer Anerkennung oder Verneinung warer Erkenntnisse im Judentum und Heidentum, in den festen und ordnenden Gedanken einer Vergleichung von Entwickelungsmomenten verwandelt wird. Um dem Schematismus Hegelscher Logik durch Vollständigkeit zu genügen, müssen die clementinischen Homilien eine Stelle innerhalb der Gnosis einnehmen, wärend ihr monotheistischer, jüdisch-ethischer, in der Darstellungsform nüchterner Charakter, sie nicht dafür geeignet macht, sondern sie einem mit spekulativen Elementen versetzten Ebionitismus zuweist. — Verhältnismäßig am meisten bewärt sich die Einteilung Neanders, welche von der Beschaffenheit des Weltbildners, der charakteristischsten Figur der gnostischen Systeme, das Teilungsprinzip entnimmt. Da er die Natur und als Gott der Juden zugleich das Judentum und in indirekterer Beziehung das Verhältnis desselben zum Heidentum repräsentirt, so ist mit seiner Beschaffenheit auch die der Natur, der Vorgeschichte des Christentums und das Verhältnis beider zum höchsten Gott bezeichnet. Ist der Demiurgus zwar beschränkt an Macht und Erkenntnis, aber doch nicht Widersacher Gottes, und dient er den göttlichen Zwecken willig, sobald er damit bekannt geworden ist, so herrscht in dem System die Absicht, in der Vorgeschichte die dem Christentum verwandten Ideeen aufzuweisen, und es pflegt dann auch der Dualismus zwischen Gott und Natur minder schroff zu sein. Ist aber der Demiurg ein Gott feindliches, dem Satan verwandtes Wesen, welches den Zwecken der Erlösung feindselig ist und bleibt, so pflegt auch der Dualismus zwischen Gott und Schöpfung herber zu sein; in der Vorgeschichte des Christentums wird mit besonderem Nachdruck das Ungöttliche hervorgehoben und das Judentum als gänzlich oder fast gänzlich Gott widerstreitend verworfen. Da das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum das am meisten charakteristische ist, so gibt Neander den beiden Hauptklassen die abgekürzte Benennung der judaisirenden und anti-jüdischen Gnostiker. In der zweiten Klasse ist die Beziehung auf das Christentum zu einem untergeordneten Teilungsgrunde gemacht, was in Verbindung mit jenem bezeichnenden allgemeinen Teilungsprinzip zulässiger ist. Denn allerdings ist es von wichtiger Einwirkung, ob das Judentum vom Christentum losgerissen wird um eines einseitigen, aber spezifisch christlichen Gesichtspunktes willen, oder ob es für ungöttlich erklärt wird, weil der Einfluss der heidnischen Vorstellungen dem Judentum widerstrebt und das Eigentümliche des Christentums durch Naturphilosophie verwischt. Demnach zerfallen die anti-jüdischen Gnostiker a) in solche, welche das Christentum in seiner Selbständigkeit auffassen; und b) in solche, welche zum Heidentum hinneigen. Die etwas unbestimmte Bezeichnung der letzten Klasse würden wir lieber mit der eines gnostisirenden Heidentums vertauschen, indem wir darunter diejenigen Systeme befassen, welche die Teleologie und das Spezifische der christlichen Erlösung in Pantheismus und Dualismus und deren Konsequenzen untergehen lassen, in welchen also ein heidnischer Inhalt mit umgedeuteten christlichen Formen bekleidet wird. Sie stehen daher an der äußersten Grenze der Entwickelungsreihe christlicher Formen. Ihnen würde nach ebionitischer Seite hin ein mit einzelnen christlichen Formen ausgestattetes essäisch geartetes Judentum, wie es sich bei den Elkesaiten zeigt, entsprechen. Wollte man diese Linien bis in die Grenzen des Judentums und Heidentums hinein verfolgen, so würden sie hier Philo und dort Plotin als verwandte Erscheinungen der Spekulation treffen. Es darf als eine Bestätigung unserer Auffassung angefürt werden, dass dieser heidnische Philosoph in demjenigen Buch seiner Eneaden, welches er gegen die Gnostiker richtet, gerade den Zweckbegriff, welchen er bei Gnostikern erkennt, für einen ihrer hauptsächlichsten Irrtümer hält und ihm den Gedanken einmal der göttlichen Einheit und weiter des notwendigen Kausalprozesses entgegenstellt. Die Gruppe der ophitischen Gnostiker wird am zweckmäßigsten getrennt von den übrigen und für sich behandelt.

Digitized by Google

Das angegebene Teilungsprinzip soll dadurch nicht beseitigt werden; denn auch die ophitischen Systeme liefern für jede der genannten Klassen ihren Beitrag. Allein da sie von derselben Grundlage heidnisch-semitischer Spekulation ausgehen, namentlich mit dem Symbol der Schlange wichtige Ideeen bekleiden und die Richtungen in ihrer Entwickelung sich deutlicher übersehen lassen, wenn man den äußerlichen Zusammenhang bewart, so empfiehlt es sich, die verschiedenen Klassen innerhalb derselben Gruppe aufzuweisen.

Mit dieser sachlichen Scheidung der gnostischen Systeme läßt sich eine, von dem allgemeinen Gesetz geschichtlicher Entwickelung bestimmte Teilung nach der Zeitfolge verbinden. Wir unterscheiden 1) die Zeit der sporadischen Gnosis bis gegen Ende des ersten Jarhunderts; 2) die Zeit der Blüte bis gegen die Mitte des dritten Jarhunderts. Dies ist die Periode der größesten Fruchtbarkeit, und in welcher sich die systematischen Zusammenhänge der Ideeen so weit ausbilden, als es überhaupt für die Gnosis erreichbar war; 3) die Zeit des Verfalles, in welcher die Produktionskraft der Gnosis erschöpft ist, nur noch einzelne, wenig originale Bildungen erfolgen und die Gnosis der katholischen Kirche weicht. Über das fünfte Jarhundert hinaus lassen sich neue Erzeugnisse nicht mehr mit Sicherheit beobachten; 4) kann man die Neubelebung älterer Parteien seit dem siebenten Jarhundert warnehmen, welche in die dualistische Gegenkirche der Katharer ausmünden. Wir werden uns hier nur mit den beiden ersten Abschnitten eingehend beschäftigen, und was darüber hinausliegt, nur beiläufig berüren.

Die Gnostiker haben positiv wie negativ, durch Warheiten und durch Irrtümer, eine mächtige Rückwirkung auf die katholische Kirche ausgeübt. Als die Kirche Gefar lief, sich in Praxis und Buchstäblichkeit zu verlieren, gab ihre idealistische Spekulation ihr einen Anstoß zu geistigerer Betrachtung und zu umfassenderer Beschäftigung mit den Dogmen. Die allgemeinen und die besonderen Entwickelungen wurden stark dadurch bedingt. Man wurde sich der eigentümlichen christlichen Prinzipien genauer bewusst; das Verhältnis zum Judentum und zur heidnischen Philosophie ward von neuen Seiten erörtert. Die einen wurden zum Studium und zur theologischen Anwendung der Philosophie veranlasst. Zum Teil durch diese Antriebe bedingt, entstand die kirchliche Gnosis der alexandrinischen Theologen. Sie war am nächsten unter allen kirchlichen Standpunkten mit der häretischen Gnosis verwandt, ihr ebenbürtig in der Kraft der Spekulation und geeignet, sie zu besiegen, weil sie mit reineren christlichen Mitteln das Bedürfnis des Erkennens befriedigte, durch welches die häretische Gnosis hervorgetrieben und befördert war. Sie war nicht frei von dem Fehler, das Wesen des Christentums in die Erkenntnis zu setzen, aber ihre Gnosis schloss zugleich ein erhabenes sittliches Verhalten ein, und der Inhalt der religiösen und ethischen Dogmen war im allgemeinen ein christlicher. Zwar rühmt auch sie sich einer der kirchlichen Menge vorenthaltenen geheimen Überlieferung, aber sie bestreitet, dass Glaube und Gnosis verschiedenen Naturen gehören. Die Gnosis ist hier vielmehr die Emporfürung der Gläubigen zu höherer Erkenntnis und Sittlichkeit. Denn der Gnostiker steht mit der kathol. Kirche unter denselben Auktoritäten, dem Alten und Neuen Testament und sämtlichen Aposteln; ebenso ist hier die Glaubensregel als Norm gesetzt und den geschichtlichen Tatsachen der Erlösung wird deshalb, wenn auch nicht die volle, doch eine viel höhere und ausgedehntere Bedeutung gesichert, als in der häretischen Gnosis. Die philosophische Betrachtungsweise bildet auch hier vornehmlich das Unterscheidende des Standpunktes; allein es sind nicht die Mythen orientalischer Theosophie, welchen diese Alexandriner die christlichen Stoffe anbequemen, sondern sie lehnen sich an die hellenische Philosophie an und ihre Methode bewegt sich, wie diese, in Begriffen und Schlüssen. Wenn die idealistische Spekulation dennoch manche Verwandtschaft zwischen den Dogmen der katholischen und häretischen Gnostiker zuwege bringt, so ward dagegen die realistische Theologie fast ausschließlich durch den Gegensatz bedingt. Auch der in gleicher Richtung sich bewegende Montanismus hat seine praktische und supranaturale Gestaltung nicht one Beziehung auf die rationalisirende Spekulation ausgebildet und durch den Gegensatz seinen Einfluss gemehrt. Eine Fülle

Digitized by Google

von dogmatischen Problemen erhoben sich; in manchen Lösungen eilten die Gnostiker ihrer Zeit voran, das meiste ward mit Grund bestritten; indes überall half es, die Gesichtspunkte klären und die Dogmen entwickeln. Kaum wird es eine der im zweiten und dritten Jarhundert vorgetragenen katholischen Lehrbestimmungen geben, welche nicht unter den Bedingungen des Kampfes mit der Gnosis geformt wäre. Diese Polemik der Kirche ging neben der apologetischen Tätigkeit gegen das Heidentum her und leitete sie noch bestimmter auf exegetische Erörterungen. Die Gnostiker gingen in größeren exegetischen Arbeiten voran. Denn Basilides und Herakleon waren die ersten, welche ganze Evangelien erklärten. Die höhere Kunst, welche sie auf gewisse Teile des Gottesdienstes verwandten, namentlich die Dichtkunst, blieb nicht one Wirkung auf reichlichere Anwendung der kirchlichen Poesie. Obgleich die Kirche demnach der Gnosis eine verwandte Seite darbot, schloss sie sich vor diesen Parteien und ihren bedenklichen Grundsätzen äußerlich überall mit Entschiedenheit ab, und erfasste sich im Gegensatz gegen sie als die katholische Kirche, befestigt durch die Bischöfe, um welche sich die Gemeinden sammelten, durch den Zusammenhang mit den Stiftungen der Apostel und den Besitz ihrer Traditionen.

Quellen: Erste Spur der Polemik nach den neutestamentlichen Schriften in den Ignatianischen Briefen, Justins d. M. Schriften; dann vornehmlich Irenaeus, Adv. haer. libb. V; Hippolytus, *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (Philosophumena) ed. Miller. Oxon. 1851; Duncker et Schneidewin. Gotting. 1859; Tertullian. praescriptiones adv. haer. und deren Anhang; adv. Valentinian.; scorpiace etc. Die Alexandriner Clemens in den *στρωματεῖς*; Origenes bes. im Commentar zum Ev. Johannis; Eusebius in s. Kirchengesch.; Epiphanius im Panarion; Theodoret, Fabular. haeretic. compendium; Philastri de haeresibus lib. I, mit anderen, noch weniger wichtigen herausg. v. Oehler, Berol. 1856; Plotinus, *πρὸς τοὺς γνωστικούς*, ed. Weigl., Ratisb. 1832.

Bearbeitungen: Ittig, De haeresiarchis, Leps. 1690; Gottfr. Arnold, Ketzerhist. I; Massuet, Dissert. praev. zu seiner Ausg. des Irenäus; Mosheim, Comm. de reb. christ. ante Const. M. p. 333 sq.; Münter, Versuch üb. d. kirchl. Alterthümer der Gnost., Ansb. 1790; Neander, Genet. Entw. der gnost. Syst., 1818; Kirchengesch. I, II, 632 ff.; Gieseler, Hallesche Lit.-Zeit. 1823, Nr. 104; K.-Gesch. I, 179; J. Matter, Hist. crit. du gnosticisme, Par. 1828, 1843, 2 t.; J. J. Schmidt, Verwandtsch. der Gnost. Lehre mit den Relgsystemen des Orients, Lpz. 1828; vgl. Gieseler, Stud. Kritik., 1830; Möhler, Urspr. d. Gnosticism., Tüb. 1831, 4°; Baur, Die chr. Gnos. oder Relgsphilos., Tüb. 1835, Christenth. d. 3 ersten Jahrh.; Rossel, Gesch. d. Untersuch. üb. d. Gnostizism. Theol. Schr., 1847; Möller, Gesch. d. Kosmol. in d. griech. Kirche, Halle 1860; Lipsius, A. Gnosticismus in Ersch und Gruber Encyklop. 1868. Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865. Die Quellen der ältest. Ketzergesch., Lpz. 1875; Hilgenfeld, D. Gnostizism. u. d. Philosophumena, Ztschr. für wiss. Theol. 1862; Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizism., Lpz. 1873 und in Ztschr. f. hist. Theol., 1874.

Die Entstehungszeit der Gnosis; die sporadische Gestalt gnostischer Ideeen bis gegen Ende des ersten Jarhunderts. Die erste Spur von Ideeen, welche, als eine Vorbildung der Gnosis, mit dem Christentum sich äußerlich berürten, finden wir innerhalb der neutestamentlichen Zeit bei Simon dem Magier. Was die Apostelgeschichte von ihm erzält, entspricht so genau den Bedingungen seiner Zeit und unterscheidet sich durch die Einfachheit so sehr von allen späteren Berichten, dass man keinen Grund hat, ihr die Glaubwürdigkeit abzusprechen. Mag er nun, wie Josephus (Ant. 20, 7, 2) behauptet, aus Cypern stammen oder aus Samaria, was Justinus, selbst ein Samaritaner, vielleicht mit größerem Recht berichtet; jedenfalls war er einer der damals zalreichen orientalischen Goeten, welche im Besitz der Wunderkraft und Erkenntnis Gottes zu sein vorgaben. Die Andeutungen der Apostelgeschichte füren nicht notwendig über einen jüdisch gearteten Monotheismus hinaus; er selbst aber ließ sich als die Inkarnation der wirkenden Kraft Gottes vom Volke verehren.

Ein Vorspiel der judaistischen Gnosis sind die Irrlehrer, welche Paulus in dem Briefe an die Kolosser bestreitet. Sie gehen vom Judentum aus, verbinden es aber einerseits mit der Anerkennung der messianischen Bedeutung Christi, andererseits mit Spekulationen, in welchen eine ausgebildete Engellehre eine Stelle hatte. Welches Verhältnis sie Christo zu diesen gegeben haben, läßt sich aus den Gegensätzen des Apostels nicht mit Bestimmtheit ermitteln. Mit einiger Sicherheit aber darf man annehmen, daß sie den Engeln Anteil gaben an der Schöpfung der Welt. Manche Speisen, vielleicht auch andere Dinge, erklärten sie für unrein, verhielten sich also asketisch dagegen. Ob dieser praktische Dualismus auf einen theoretischen zurückgefürt ward, ist widerum nicht deutlich. Durch Beibehaltung jüdischer Festtage verraten sie ihren Ebionitismus. Man kann sie eben so gut zu den Ebioniten, wie zu den Gnostikern rechnen. Dieser fließende Charakter entspricht der Unbestimmtheit, welche den Anfängen der Bewegung anhaftet. Ein solches essäisch geartetes Judentum, welches die Anerkennung der Messianität Christi aufgenommen hatte, konnte entweder innerhalb des Ebionitismus beharren, und in weiterer Mischung der jüdischen, christlichen und spekulativen Elemente zu den ausgebildeteren Formen der Elkesaiten und der clementinischen Homilien, oder es konnte dem Zuge der heidnischen Spekulation nachgebend, zur Gnosis werden. Gnostische Ideen idealistischer Art, eine Gnosis, welche die Auferstehung zum ewigen Leben sein will, Angelologie und Gegensatz gegen die Sinnlichkeit bis zum Verbot der Ehe berücksichtigen auch die Briefe an Timotheus. Da die Anhänger derselben Gesetzeslehrer heißen, so hat man ebenfalls Reste jüdischer Gesetzlichkeit bei ihnen zu suchen; die sporadische Gestalt der Gedanken gestattet schwerlich, sie in das zweite Jarhundert hinabzusetzen, und auf keinen Fall darf man sie mit Baur auf Marcioniten zurückfüren (Mangold, Die Irrlehrer d. Pastoralbr., Marb. 1856). Der erste Brief des Johannes bestreitet doketisch geartete Vorstellungen von Christo, als sei er in keine wirklich menschliche Erscheinung eingetreten. Am Schlusse des apostolischen Zeitalters war Cerinth, von Ägypten kommend, in dem Wirkungskreise des Johannes in Kleinasien tätig; ein Judenchrist, welcher eine judaistische Gnosis schon einigermaßen zu einem System entwickelte. Eine oberste göttliche Macht (ἀνθεντία), ein sie nicht kennender Weltschöpfer und Judengott, das Haupt der niederen Engel; Jesus Son Josephs und der Maria, auf den sich bei der Taufe der Erlöser aus der oberen Welt herabläßt, um beim Leiden sich wider von ihm zu trennen, das sind die Umrisse der Ideeen. Auch Cerinth soll Reste des jüdischen Gesetzes bewart haben, nach Cajus von Rom sogar chiliastische Vorstellungen. Vermutlich waren die verheißenen Genüsse nur Symbole geistiger Freuden, und Cajus hat sie missdeutet; im andern Fall müsste man Cerinth aus der Reihe der Gnostiker streichen. Dies um so mehr, wenn Lipsius Recht hat in der Behauptung, daß auch die Christologie rein ebionitisch sei, freilich im Widerspruch mit Irenäus. Hippol. VII, 38 (= Iren. I, 26), Tertull. praescr. Anh. 48, Euseb. h. e. III, 22, Epiph. h. 28. — Die ersten Spuren antijüdischer Gnosis zeigen sich bei den Nikolaiten der Apokalypse und den Irrlehrern des Judasbriefes, im Fall man hier nicht bloß praktische Irrtümer anzunehmen hat. Die ersten scheinen einen unsittlichen Antinomismus aus dualistischen Spekulationen abgeleitet zu haben; die letzteren, indem sie das jüdische Gesetz auf eine Offenbarung böser Engel zurückfürten. (Tittmann de vestigiis Gnosticor. in Nov. T. frustra quaesitis, Lips. 1773.)

Die Blütezeit der Gnosis; ihre systematische Gestaltung; bis gegen die Mitte des dritten Jarhunderts. Seit den ersten Jarzehnten des zweiten Jarhunderts steigert sich die gnostische Spekulation zu einer Fruchtbarkeit, welche in der Geschichte der Philosophie nicht ihres gleichen hat, und an welche selbst die rasche Folge der Systeme in der deutschen Philosophie seit Kant nicht heranreicht. Eusebius sagt, daß das Christentum gleich einem Sonnenblick über die Welt hingeglitten sei; man darf hinzufügen, daß die Gnosis, als sein farbenreicher Reflex mit änlicher Schnelligkeit ihm nachfolgte. Neben Syrien und Ägypten bildet vermutlich Phrygien und die kleinasiatische Westküste frühzeitig einen Ausgangspunkt. Denn die Häretiker der Briefe an die Kolosser,

des Johannes, an Timotheus, die Wirksamkeit Cerinths, die Ophiten in Phrygien, der Gegensatz des Montanismus, scheinen die Bewegung zu bezeugen, welche in den religiösen und philosophischen Bedingungen jener Gegenden günstige Vorbereitungen traf. Für das Abendland bildet Rom einen Sammelpunkt. Im Laufe des zweiten Jarhunderts verbreiten sie sich durch die ganze Ausdehnung der Kirche. Selten mag eine gebildetere Gemeinde unberürt von ihnen geblieben sein; wir finden sie am Ende des Jarhunderts bis zu den äußersten Grenzen der Kirche vorgedrungen, bis nach Edessa und Lyon. So lose der Zusammenhang auch immer bleibt, zuweilen fast kaleidoskopisch, sich von einer Form zur andern wandelnd, so lassen sich doch die Charaktere mit größerer Sicherheit als früher erfassen. Die Schulen treten auch in feindliche und freundliche Wechselbeziehungen. Wir haben Zeugnisse der Kämpfe zwischen Bardesanes und Marcioniten, und widerum erscheinen gewisse Ideeen überraschend an verschiedenen Orten. Sie gingen zum teil von gemeinsamer Benützung verlorener gnostischer Schriften aus; es scheint namentlich auch gnostische Poesie solche Verbindung bewirkt zu haben.

a) Die judaisirenden Gnostiker.

Basilides. Nach Hippolytus und Eusebius Angaben, welchen Irenäus nicht widerstreitet, stammte Basilides aus Ägypten. Die viel spätere Nachricht des Epiphanius, dass er aus Syrien dorthin ausgewandert sei, muss dagegen zurückstehen.

Von dem System des Basilides haben wir eine doppelte und sehr verschiedenartige Darstellung: die eine bei Irenäus adv. h. I, 24, Tertull. praescr. Anhg. c. 46, Epiphanius h. 21 und Theodoret f. h. I, 4; die andere bei Hippolytus VII, 14 sq. und Clemens von Alexandria in seinen Stromata. Denn Clemens stimmt in allen Hauptzügen seiner Beschreibung nicht mit der des Irenäus, sondern mit dem Bericht des Hippolytus überein. Zu den Fragmenten, welche er aus den Schriften des Basilides und seines Sones Isidorus mitteilt, kommen zwei andere hinzu, welche in der sogen. Disputation des Archelaus von Kaskar mit Mani aus den Exegetica des Basilides ausgezogen sind. Die Disputation (Zacagni Collectan. monumentor. veter.) ist ungefär um 325 in Ägypten geschrieben. (S. m. Abh. üb. d. ursprüngl. Basilid. Syst. in Brieger, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, S. 493 f.) Irenäus, und die von ihm direkt oder indirekt abhängigen Autoren, schildern ein System, in welchem Prinzipien dualistischer Art und zwar ein sehr herber parsisch gearteter Dualismus wirksam ist. Hippolytus dagegen zeichnet ein monistisches System, in welchem hellenische, zum guten Teil stoische Ideeen, mithin Einfluss pantheistischer Vorstellungen sich kenntlich machen. Da weder ein Systemwechsel des Basilides, noch die Annahme zweier gleichbenannter Männer aus den Quellen warscheinlich zu machen ist, so kann nur eine von beiden Darstellungen die echte sein. Viele haben dieselbe bei Irenäus, viele auch bei Hippolytus gesucht und wir pflichten den letzteren bei. Denn dass der Bericht des Irenäus starke Zeichen aus späteren und entarteten Lehren enthalte, wird wol kaum jemand leugnen. Da nun aber die theoretischen Grundvorstellungen untereinander und mit dem unsittlichen Leben der Sekte gut zusammenhangen, eine Fuge in der Darstellung sich auch nirgends bemerklich macht, so kann diese nur als Gesamtlehre einer Partei betrachtet werden, welche mit der ursprünglichen Partei und Lehre des Basilides nicht identisch sein kann. Überhaupt ist Irenäus mangelhaft darüber unterrichtet; von allem dem, was Clemens und die Disputation über und von Basilides mitteilen, kennt er fast nichts und Isidorus ist ihm ganz unbekannt. Dagegen unterliegt es keinem gegründeten Zweifel, dass Clemens die ursprünglichen Ideeen beider Gnostiker aus ihren Schriften kenne und vorlege. Nicht nur sie bestätigen also die Authentie des Berichtes des Hippolytus, sondern auch das erste Fragment in der Disputation des Archelaus, welches nur mit völliger Verkünstelung anders als von dem allgemeinen und prinzipiellen Gegensatz der guten und bösen Natur verstanden werden kann, ist unvereinbar mit dem Dualismus, welchen Irenäus vorträgt, stimmt dagegen vollkommen überein mit Clemens und Hippolytus. Überdies ist man nicht berechtigt,

diesem auch sonst zuverlässigen Autor den Glauben zu verweigern, dass Basilides und Isidorus sich zu dem Inhalt einer Schrift bekennen, welche die angeblichen geheimen Überlieferungen des Apostel Mathias enthielt, und woraus er einen Auszug mitteilt. Man wird Basilides selbst als ihren Verfasser ansehen müssen. Folgendes sind die Umrisse ihres Systems.

Gott ist so sehr über alles irdische Sein erhaben, dass er nicht nur der Unaussprechliche, Unnennbare (*ἀκατονόμαστος, ἄρρητος*) ist, welchen kein menschliches Prädikat erreicht, sondern sogar im Gegensatz zu allen anderen Wesenheiten als der Nichtseiende (*ὁ οὐκ ὤν*) bezeichnet wird. Stoiker, Platoniker und Philo verfolgen zwar die Verneinung bis zu dem Punkte, dass sie Gott den Überseienden nennen, von welchem sich nicht einmal das Sein aussagen lasse; aber keiner versteigt sich so weit, ihn den Nichtseienden zu nennen. Am nächsten kommt dem *οὐκ ὤν* der *ἀνούσιος* des Valentinianers Markus. Basilides behält diese Bezeichnung Gottes bei, nicht bloß sofern dieser die abstrakte Voraussetzung alles Daseins ist, sondern dauernd, weil sie die am wenigsten sinnliche ist. Möglich wäre es, dass Basilides eine Steigerung der Verneinung von Philo aus vorgenommen hätte, welcher gleichfalls die persönliche Bezeichnung des *ὤν* viel häufiger als die des *ὄν* anwendet; aber noch warscheinlicher ist es, dass die buddhistische Idee des Nirwana von ihm aufgenommen ist. Denn damit stimmt auch seine Behauptung, dass im Anfang schlechthin nichts war, weder Geschaffenes, noch Gott. Von der Verbindung Indiens mit Ägypten und Vorderasien finden wir im 2. u. 3. Jarhundert so viele Spuren, dass der Einfluss des Buddhismus one historische Schwierigkeiten angenommen werden darf. Gemäß der negativen Bestimmung Gottes wird auch alles, was von seinem Wollen und Tun gesagt wird, sehr uneigentlich und nur darum gesagt, weil die Sprache keine anderen Mittel hat. In diesem Sinne heißt es, Gott habe beschlossen, die Welt zu schaffen. Die bei den Gnostikern gewönliche Form des Werdens durch Emanation (*προβολή*) verwirft Basilides entschieden. Nicht minder bestimmt erklärt er sich gegen die Voraussetzung einer ewigen Materie und läst die Welt entstehen durch das Schöpferwort Gottes. Tief unter seinem erhabenen Sitze gibt Gott zunächst dem Samen der Welt seinen Ort. Wie aus dem Ei der bunt gefiederte Pfau hervorgeht, so entwickelt sich aus dem Weltsamen das mannigfaltige Dasein; aufwärts strebend, nach oben gezogen von der vollkommenen Schönheit Gottes (denn plötzlich wandelt sich der abstrakte Begriff von Gott in einen ästhetischen) baut sich die Reihe der Wesen auf, sodass der Wert der Geschöpfe zugleich die Nähe oder Ferne von Gott bestimmt. Der Ausdruck Same der Welt ist ein stoischer Begriff, und verwandt den stoischen Vorstellungen vom anfänglichen Zustande der Welt ist auch die anfängliche Beschaffenheit des Weltsamens, ein Chaos nämlich, gestaltlos (*ἀμορφία*), ein verworrenes Gemisch sämtlicher Lebenskeime (*τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*). Der Gedanke, welcher hier stoisch ausgestaltet erscheint, ist ein in der Gnosis sehr verbreiteter; auch bei den ophitischen Sekten und bei den Mendäern hat er in verschiedenen Formen seine Stelle. Wenn Basilides den Vergleich mit dem Ei hinzufügt, so ist darin gleichfalls eine Reminiscenz an eine altorientalische, aber in die kosmogonische Poesie der Griechen seit langer Zeit aufgenommene Idee. Da Gott den Urstoff hervorbringt und nicht durch ihn bedingt ist, was Basilides nachdrücklich behauptet, so bleibt für einen Dualismus kein Raum im System und nur hin und wider zeigt sich eine leise Spur von einem unüberwindlichen Gegensatz der Materie gegen Gott. In der Regel fällt der Begriff der Materie zusammen mit dem der Gestaltlosigkeit, daher des Mangels, auch des Hemmenden und Verdunkelnden. Hiemit würde das zweite Fragment in der Disputation des Archelaus streiten, in welchem Basilides die parsische Lehre von den anfangslosen Prinzipien des Lichtes und der Finsternis vorträgt und sie höher zu schätzen scheint, als die Theorieen der hellenischen Philosophen vom Gegensatz des Guten und Bösen. Aber es bleibt ungewiss, wie weit er die metaphysische Prinzipienlehre gebilligt habe, die ihm vielleicht nur in einer gewissen ethischen Anwendung zusagte. Hätte er sich jenen Dualismus angeeignet, so würde er nicht nur dem Berichte des Hippolytus widersprechen, sondern auch seinen

eigensten Worten in dem ersten Fragment der Disputation, wo der der Schöpfung Gottes widerstrebende Gegensatz als für sich selbst wesenlos und bestandlos charakterisirt wird (natura sine radice et loco). Von den drei im Weltkeim enthaltenen Elementen, dem pneumatischen, als Pneuma mit Gott verwandten, dem entgegengesetzten hylischen und dem zwischen beiden stehenden psychischen, sondert sich zuerst das pneumatische aus, das dreifache Geschlecht der Kinder Gottes (*υἱότης θεοῦ*). Die feinste, ätherischste Art schwingt sich mit Gedankenschnelle empor und findet in unmittelbarer Nähe Gottes und vollstem Genusse seiner Herrlichkeit ihre Ruhe. Ihr gehören die höchsten Genien an: *Νοῦς*, *Λόγος*, *Φρόνησις*, *Σοφία*, *Δύναμις*, *Δικαιοσύνη*, *Εἰρήνη*, welche mit dem Vater die große Ogdoas bilden, das Urbild der sich hernieder erstreckenden Sphären. Unterhalb der Ogdoas gewinnt der zweite Grad des Pneumas seinen Ort und nachbildliche Gestalt. Darunter wird das undurchdringliche Firmament (*στερέωμα*) befestigt, welches den überweltlichen und weltlichen Bereich von einander scheidet, und welches niemand one Gottes Willen überschreitet. An dieser Grenze, aber durch sie schon getrennt von dem göttlichen Reiche, hat der heilige Geist seine Stelle, auch der dienende Geist genannt, weil er die Aufgabe hat, die göttlichen Kräfte und Zwecke den folgenden Lebensstufen zu vermitteln, welche in ununterbrochener Kette sich aneinander reihen. Aus dem psychischen Element ging hierauf der Bildner und Herrscher der Welt, der Archon, hervor, welcher, one es zu wissen, von den göttlichen Gesetzen bestimmt wird, und daher diesen gemäß seinen Himmel mit der Siebenzal von Genien bevölkert; deshalb heißt sein Ort, welcher der nächste am Stereoma ist und zugleich der Archon selbst, Ogdoas. Die astronomischen Gesetze wirken weiter. Die immer nachstrebenden Bildungen gliedern sich bis zu der Zal von 365 Himmeln und der große Archon, welcher sie beherrscht, trägt daher auch den mystischen Namen Abraxas (die Buchstaben als Zalen = 365). Der letzte dieser Himmel, vom Monde herab, umfasst die planetarischen Mächte und ist in seiner, zwischen Licht und Dunkel wechselnden Gestalt, das unterste, schwache Abbild der oberen Lichträume. Er fürt als Region der Planeten und nach der heiligen Zal des Alten Testaments den Namen Hebdomas, und so heißt auch sein Fürst, der niedere Archon. Beide Archonten, also auch die zwischen ihnen liegenden, sind der göttlichen Plane unkundig, aber sie sind keine satanisch gearteten Wesen und die göttliche Vorsehung bedient sich ihrer als williger Instrumente, um unter den richtigen Bedingungen zur rechten Zeit die von Gott gelegten Keime der Welt zur Entfaltung zu bringen. Wärend sie glauben, für ihre eigene Herrschaft zu wirken, bilden und ordnen sie die Welt zugleich so, dass die dritte, noch in derselben gefangene Art der Kinder Gottes, ebenfalls befreit werden könne. Denn um die Erlösung dieser Pneumatiker handelt es sich vorzüglich bei der Entwickelung der Welt. Sie werden unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt, als die bereits in die überweltliche Region beförderten Geister. Diese sonderten sich gemäß einer idealistischen Betrachtung sofort aus dem Gemisch des Weltsamens aus und stiegen unmittelbar zu Gott empor; das Verhältnis des menschlichen Geistes dagegen zur Natur fällt unter einen realistischeren Gesichtspunkt. Das Leben durchwandert die unorganischen und organischen Formen, bis es die menschliche erreicht, welche daher zugleich ein Mikrokosmus im Weltall ist. Die Spuren der niederen Lebensstufen haften nachwirkend dem Geiste an. Der Archon dieser irdischen Welt, welcher jenen Entwicklungsprozeſs des Lebens überwacht, eignet sich das jüdische Volk zu, offenbart sich ihm im Alten Testament, dessen Propheten auch Inspirationen pneumatischen Inhaltes erfaren. Solche sind selbst einzelnen Propheten unter den Heiden zu teil geworden, z. B. dem Barkoph oder Parchor. Die Heiden sind also nicht ganz von der göttlichen Offenbarung ausgeschlossen und die pneumatischen Naturen sind es durch das ganze Weltall hin, denen die Archonten aller Bereiche vorzugsweise ihre Gunst zuwenden, obgleich sie nicht fähig sind, sie zu verstehen. Durch die Prophetie wird in der ganzen Menschheit die Sehnsucht nach der Erlösung vom Banne der kosmischen Mächte erweckt, und sie wird dadurch vorbereitet. Als die Zeit erfüllet war, senkten sich die himmlischen Kräfte, von den Kindern Gottes herabgesendet

und durch den heiligen Geist übergeleitet, in die Sphären der Archonten, wirkten erleuchtend und erlösend auf die darin enthaltenen Pneumatiker und machten zugleich den Archonten das göttliche, überweltliche Reich und seine Zwecke, den heiligen Geist und das Wesen der Kinder Gottes bekannt. Den Archonten ist dies ein Evangelium, und sie freuen sich der Kunde, welche auch den Inhalt der Gnosis ausmacht. Die göttliche Kraft wirkt dann weiter auf die Jungfrau Maria, von welcher der Erlöser geboren wird. Nachdem Jesus bei der Taufe mit neuen geistigen Kräften ausgestattet ist, teilt er die Lehren des Heils und der höheren Erkenntnis mit, bis er durch die Feindschaft der Juden zum Tode gefürt wird. Sein Tod ist einerseits Strafe für ihn selber, da nach Basilides' sehr oberflächlicher Vergeltungstheorie jedes Übel einer Sünde in der leidenden Person entspricht. Daher, so heilig Christus war, muss doch wenigstens dem Keime nach Sünde in ihm gewesen sein. One Zweifel wird hier die Leiblichkeit, als Quell der Sünde betrachtet. Andererseits hat sein Tod eine allgemeine und notwendige Bedeutung für den Lebensprozeſs der Welt. Christus fasst, als Mikrokosmus im höheren Sinne, die Elemente des Daseins zusammen, und indem sie sich in seinem Tode wider lösen, um in der Sonderung geordnet zu werden, steht sein Tod der uranfänglichen Mischung als der andere Pol des Lebens gegenüber. Die Wichtigkeit dieses Ereignisses ist so groß, dass Christus nur geboren wird, um Gnosis mitzuteilen und zu sterben. Der pantheistische Prozeſs der Weltentwicklung wird hier von der christlichen Idee durchbrochen; denn Basilides Meinung kann nur die sein, dass die Kinder Gottes in der Welt doch nicht one diesen neuen Impuls objektiver Art aus der materiellen Welt zur himmlischen emporbringen würden, wie bereits die zweite Klasse nur mit Hilfe des heiligen Geistes dahin erhoben war. Wie also sich im Tode Christi das Leibliche sonderte und der materiellen Region zufiel, der *ἀμορφία*, das Psychische hingegen in die Himmel der Archonten, die Kräfte des heiligen Geistes in dessen Bereich, die göttlichen Elemente in die höchste Ogdoas aufstiegen, so geht nun die Sonderung im allgemeinen Weltprozesse der Vollendung zu, welche dann erreicht sein wird, wann alle geistigen Elemente zu Gott versammelt sein werden. Dann hat ebenso jede Lebensgestalt den ihr zukommenden Ort erreicht (*ἀποκατάστασις*) und nunmehr gießt Gott über alle die große Unkenntnis aus, welche ihnen die höheren Stufen verdeckt, um nicht die Sehnsucht, Höheres zu besitzen, und Nichtbefriedigung dauern zu lassen. Indem jeder nur das sieht, was unter ihm ist, muss er sich der Höchste zu sein dünken, Gnosis des Ganzen ist aber nur bei den Kindern Gottes. Basilides bezeichnet das subjektive Christentum aber nicht mit dem Namen der Gnosis, sondern des Glaubens, indem er, nach Clemens' Angabe, jeder Daseinsstufe einen entsprechenden Grad des Glaubens zumisst. Mit Recht hat Hase hierin ein Merkmal des hohen Alters dieser Gestalt des Systemes erkannt.

Die Ethik bildete einen wichtigen Gegenstand für das Denken des Basilides und seines Sones Isidorus, welcher sein echter Schüler war. Sie drangen auf energische Anwendung des Willens und stellten, in Übereinstimmung mit dem Verhältnis der Natur zu Gott, eine gemäßigte Askese auf, welche nicht einmal notwendig die Ehe ausschloss. Die ethische Aufgabe ist, eine von allen unreinen Affekten freie und von keinem Verlangen bewegte Ruhe der Seele zu gewinnen, welche im Schauen Gottes ihre höchste Befriedigung erreicht. Der Kampf der Tugend muss sich daher gegen die sinnlichen Triebe und gegen andere böse Eigenschaften richten, welche der Seele von niederen Lebensstufen her anhangen (*προσαρτήματα*). Isidorus schrieb eine Ethik, von welcher vielleicht das Buch *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* scil. *ἀλόγου* ein Teil war. Auch dieser Titel scheint auf die zuletzt bezeichneten sittlichen Zwecke zu deuten. Isidorus fürte die Kombinationen orientalischer und hellenischer Philosophie weiter und benutzte dafür unter anderen den auf dem Übergange beider stehenden Pherekydes von Syra.

Basilides berief sich neben dem Apostel Mathias auf einen Hermeneuten Glaukias, als Vermittler der Überlieferungen. Er bediente sich auch des Evangeliums Johannis, für welches er das älteste Zeugnis ablegt; ebenso der Briefe an die Römer, Korinther, Epheser.

Wir fügen, um der Kürze und der Vergleichung willen, hier eine Beschreibung des basilidianischen Systems nach dem Bericht des Irenäus und der verwandten Autoren hinzu, obgleich diese umgewandelte Form vielmehr der dritten Hauptklasse angehört. Man erkennt noch die hellenischen und biblischen Gedanken in den Namen der höchsten Geister, im ganzen aber ist das orientalische Gepräge maßgebend. Das ewige Urwesen, der unnennbare Vater, findet sich gegenüber einer mitewigen, und wie es scheint wildbewegten Materie. Zur Weltschöpfung kommt es, indem er den Nus aus sich emaniren läßt und die Emanationen je eines Wesens aus dem anderen sich fortsetzen, bis die 365 Himmel hergestellt sind. Der Herr des untersten Himmels, gewalttätig und nach Herrschaft dürstend, wie die ihm untergebenen siderischen Mächte, und im Streit mit ihnen, bildet mit ihnen die irdische Welt in der Materie. Wodurch die Schöpfung der Menschen und die verschiedenen Arten derselben bestimmter motivirt seien, verschweigt Irenäus. Jeder der Herrscher bemächtigt sich eines Völkergebietes, als seines Reiches; ihr Fürst wält die Juden zu seinem Volke, und da er ihnen die Heiden zu unterwerfen sucht, die Herrscher dieser aber sich ihm widersetzen, so ist Himmel und Erde mit Kampf erfüllt, unter welchem die Pneumatiker leiden. Zu ihrer Erlösung aus der irdischen Not und aus der Gewalt der kosmischen Mächte sendet der höchste Vater den Nus, welcher unter dem mystischen Namen Kaulakau (vgl. Jes. 28, 10) herab und hinauf steigt (die bei Irenäus § 5 offenbar verdorbenen Worte geben wir nach dem Sinne, welchen der Zusammenhang, § 6, vgl. auch Epiph. h. 25, 3, erfordert). Dieser Erlöser scheint für die Juden nicht mehr, als für die Heiden bestimmt zu sein, denn er findet im Alten Testament keine pneumatische Offenbarung vor; der Archon hat das Gesetz gegeben, die anderen Mächte haben die Propheten inspirirt. Auch der Materie bleibt er völlig fremd, er erscheint in der Gestalt Christi, ist aber lediglich der höhere Geist, tut Wunder, kann seine und anderer Gestalt verwandeln, und da dem himmlischen Geiste kein Leiden zukommt, wechselt er vor der Kreuzigung das Äußere mit Simon von Cyrene, überläßt diesen der Kreuzigung, sieht zu und verhönt die Juden. Bedingung der Erlösung ist mithin die Erkenntnis, daſs nicht der gekreuzigte Jesus, sondern der Nus der Erlöser sei. Die Gnostiker sind ihm darin änlich, daſs sie alle erkennen, von der Menge aber nicht erkannt werden. Für ihren, die Materie beherrschenden Geist, der zur Einheit mit dem Vater erhoben ist, verschwinden die der sinnlichen Vielheit angehörigen Unterschiede von gut und böse; sie accommodiren sich dem einen wie dem anderen, auch den Sitten der Heiden, genießen das Opferfleisch, fügen sich sogar dem heidnischen Gebot, Akte der Verleugnung Christi vorzunehmen. Als Märtyrer würden sie Nachfolger nur des vermeintlichen, nicht des waren Erlösers sein. Sie trieben viel Magie und bedienten sich dazu unter anderen der Gemmen mit der Inschrift Abraxas und sonstigen Symbolen, die sich oft schwer von heidnischen Gemmen unterscheiden lassen (s. bergl. bei Matter). Clemens ist wol bekannt mit dieser in Laster versunkenen Sekte, rühmt ihr gegenüber die würdige sittliche Haltung des Basilides und Isidorus und erweist deren ganz abweichende Schätzung des Märtyrertums. Es ist onehin warscheinlich, daſs eine solche feige Frivolität erst dann in eine Theorie gebracht wurde, als die Verfolgungen eine allgemeinere und gefärlichere Gestalt angenommen hatten, also wol erst in den späteren Zeiten des zweiten Jarhunderts.

Bearbeitungen. M. Abhandl. Basilidis philosophi gnostici sentent. ex Hippolyti lib. nuper reperto illustr., Berol. 1852 und d. ursprüngl. Basilidianische Syst. in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, S. 481 f.; Uhlhorn, Syst. d. Bas., 1855; Gundert, in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche v. Rudelbach u. Guericke 1855, 1856; Baur, Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller 1856; Hilgenfeld ebendort; ferner Ztschr. f. wissensch. Theol. 1862 u. 1878; Hofstede de Groot, Basil. als erster Zeuge f. neutestamentl. Schriften, deutsche Ausg. 1868.

Valentinus und seine Schule. Was wir von Valentinus' äußerem Leben mit Sicherheit wissen, ist die Notiz des Irenäus (III, 4, 3), daſs er zur

Zeit des Bischofs Hyginus (nach Lipsius' Berechnung zwischen 135 u. 141) nach Rom gekommen sei, unter Pius (bis 154 oder 156) seine Blütezeit gehabt und bis zur Verwaltung des Anicetus (166 oder 167) gewirkt habe. Ebenso ist gewiss, dass er vom Orient dorthin kam. Epiphanius (haer. 31, 2) hat die Meinung gehört, dass er an der ägyptischen Küste geboren und in Alexandria gebildet sei. Die älteren Autoren schweigen darüber, doch ist das Gepräge seiner Bildung mehr für, als gegen die Vermutung. Die Nachrichten Tertullians (adv. Valent. 4 praescr. 30), dass er aus Ehrgeiz mit der Kirchenlehre gebrochen habe und wiederholt exkommunizirt sei, zeigen zu sehr die gewönliche Methode katholischer Polemik und speziell Tertullians, um glaublich zu sein.

Valentinus war ein geistvoller Mann, Spekulation und dichterische Phantasie zeichnen ihn vor den meisten Gnostikern aus. In der einen Richtung gibt er sich mystischen Anschauungen hin, leitet sein System von einer Offenbarung des Logos ab, welcher ihm in einer Vision erschienen sei und kleidet auch zuweilen seine Ideeen in die Form visionären Schauens; jedoch hat er auch wider unter den Gnostikern das meiste von griechischem Maß und poetischer Gestaltung. Sein System, immerhin ein ziemlich loses Gewebe von Gedanken, und überdies in den verschiedenen Berichten nicht one widerstreitende Bestimmungen vorgetragen, ist dennoch das kunstvollste unter den gnostischen. Es übertrifft an Fülle und Tiefe der Spekulation selbst das basilidianische, mit welchem es den geistigen Charakter, den hellenischen Einfluss und manche wichtige Ideeen gemeinsam hat. Aber die Architektonik beider strebt in entgegengesetzter Richtung und bei Basilides haben mehr stoische, hier mehr platonische Elemente Verwendung gefunden. Folgendes wirkt gestaltend auf die Anlage des Systemes: die orientalische Darstellung des Werdens in der Form der Emanation, Verhältnisse der Zalen, in welchen orientalische und pythagorische Gesetze zusammentreffen, dazu die aus Plato und anderen griechischen Quellen entspringenden Einflüsse; endlich die biblischen Ideeen, welche die heidnischen Stoffe mehr oder weniger durchdringen. Die Entwicklung nimmt den Gang, dass gewisse Vorgänge sich auf verschiedenen Stufen des Daseins widerholen; unter diesen kommen vornehmlich die himmlische und irdische in betracht und es greift daher sogleich maßgebend für die Konstruktion das platonische Dogma vom Urbild und Abbild ein. Das System ist ein Epos, welches in zwei Abschnitten Schöpfung, Fall und Erlösung beschreibt, erst im Himmel, dann auf Erden, doch so, dass mit dem letzten nicht bloß eine Parallele, sondern der Abschluss des Ganzen gegeben ist. Was dem Valentinus selbst gehöre, und was seinen Schülern, ist meistens nicht mit Sicherheit zu sondern, da Irenäus und Hippolytus, auch wo sie verschiedene Autoren andeuten, doch häufig die Namen verschweigen. Aus Irenäus' Vorrede könnte man folgern, dass er hauptsächlich die Gedanken des Ptolemäus widergebe; allein da Hippolytus ausdrücklich (VI, 38) dem Ptolemäus eine abweichende Prinzipienlehre zuschreibt, so ist dieser Schluss nicht sicher. Dieser Polemiker hatte jedenfalls Schriften des Valentinus selbst gelesen (vgl. VI, 37. 42) und man könnte daraus vermuten, dass er sich vornehmlich an dessen eigene Auseinandersetzung halte. Aber im Eingang seines Berichtes schickt er Valentin, Herakleon und Ptolemäus als Gewärsmänner desselben voran; und es ist nicht einmal sicher, ob er sich unmittelbar an einen von diesen hält, welcher nach Lipsius und Heinrici Herakleon wäre, oder ob er einer noch weiter abgeleiteten Darstellung der Lehren folgt. Indes stimmen Irenäus und Hippolytus in den Hauptgedanken des Systemes überein.

Das göttliche Urwesen ist von allen aus der irdischen Welt entnommenen Prädikaten unerreichbar; es ist namenlos, ein unaussprechliches Geheimnis, von unermesslicher Größe und Herrlichkeit. Gott ist die unergründliche Tiefe des Seins und der Vollkommenheit, und wenn er mit einem Namen genannt werden kann, so ist es der Name Bythos. Unendliche Zeiträume hindurch bleibt er in schweigender Beschauung seiner eigenen Größe; der in Schweigen gehüllte Gedanke, nach seinen beiden Seiten bald als Ennoea, bald als Sige bezeichnet, ist ihm zugesellt. Der Bythos, hiemit zusammengedacht, begründet Einheit und Ge-

genſatz der Geſchlechter, die Vorausſetzung alles Werdens, alles Daſeins. Alsbald tritt auch an die Stelle der Abſtraktion die mythologiſche Form: er wird als mannweiblich aufgefaſst. Die pantheiſtiſche Vorſtellung, von welcher ausgegangen wird, kommt an manchen Stellen des Syſtems wider zum Vorſchein, wird aber auch ſehr häufig durchbrochen. Es kommt, um das einzelne Daſein zu erklären, keineswegs zur reinen Darſtellung eines notwendigen Prozeſſes vom ungeteilten Sein zum geteilten, ſondern es greift hier ein Gedanke ein, welcher ein chriſtliches Moment enthält, daſs die Liebe, welche der Gegenſtände bedurfte, um Liebe zu ſein, den Urvater bewog, Weſen, die ihm verwandt waren, im Generationsprozeſſe aus ſich hervorgehen zu laſſen. Es iſt zugleich eine Selbſtbeſchränkung Gottes, wodurch er ihnen ein eigenes Daſein neben ſich gönnt. Andererſeits entfaltet ſich in ihnen das göttliche Weſen, ſie ſind ſeine Prädikate und Offenbarungen ſeiner Kräfte. Weiter ſind ſie wirkende Urbilder der irdiſchen Lebensformen; ſchwankend zwiſchen Ideeen und mythologiſcher Formung ſind ſie, wie bei Baſilides, geiſtige Potenzen und werden erſt in ihren äußerſten Abſtralungen als Naturmächte wirkſam. Wenn nach Baſilides die kreatürliche Entwicklung aus dem Weltſamen vom fernſten Punkte aus zu Gott hinſtrebt, ſo beharren die aus Gott entſprungenen Keime der Welt nach Valentin in unmittelbarſter Nähe Gottes und die Entwicklung iſt ein Abwärtsſinken. Auf den Monismus angelegt ſind beide Syſteme, durchgefürt iſt er auch von Valentin nicht völlig. Dieſer läſst nun aus dem Bythos und der Sige den Nus und die Aletheia emaniren, jenen den reinſten Abglanz des Vaters, dieſe die Warheit der Dinge, wie der Gnoſtiker ſie in Gott ſchaut. Derſelbe Prozeſs fürt weiter zu der Syzygie des Logos und der Zoë, der in das Einzelſein eingehenden ſchaffenden Kraft und des lebendigen Daſeins. Aus dieſen geht hervor Anthropos und Ecclesia; der Menſch, als das Gott verwandte Weſen und die Gemeinde der Kinder Gottes finden hier ihre Urbilder. Die beiden erſten Syzygien ſind die Tetraktys, die Wurzel des Alls; alle zuſammen die heilige Ogdoas. Von Logos und Zoë ſtammen weitere fünf Pare, von Anthropos und Ecclesia ſechs Pare ab. Jene haben im ganzen mehr ihre Beziehung auf das phyſiſche, dieſe auf das ethiſche Leben. Die Geſamtheit dieſer ewigen Geiſter, Aeonen genannt, machen das Pleroma, die Fülle göttlichen Lebens aus. Sie beſtehen ihrer Subſtanz nach durch den Anteil am Sein des Bythos, ihrer eigentümlichen Form nach dadurch, daſs der Bythos ihnen die Schranken ſetzt. Dieſe begrenzende Kraft Gottes wird hypoſtaſirt in dem *Ὅρος*, welcher die Dinge von einander ſondert, jedes in ſeine Grenzen weiſt, und dadurch Ordnung und Beſtand begründet und befeſtigt (*σταυρός*, *δύναμις ἑδραστική*, *στεριστική*). Er entſpricht der justitia architectonica des Tertullian. Ein Zug chriſtlicher Erkenntnis liegt darin, daſs der Fortſchritt der Entwicklung großenteils aus einer Sehnſucht der Kreatur nach Gott und der entſprechenden Offenbarung durch die göttliche Liebe geſchieht. Dieſe Bewegung beginnt, als der Nus das Verlangen der Aeonen befriedigen will durch Mitteilung der Erkenntnis von Gott, welche er ſelber beſitzt. Aber der göttliche Befehl legt ihm Schweigen auf, weil ihre Befähigung und zugleich auch die Ausfürung des Weltplanes noch nicht reif iſt. Das Verlangen nach Gott beruht auf dem Mangel göttlichen Seins und die Grade dieſes entſprechen den Stufen der Emanationen. Bei derjenigen, welche die fernſte vom Urſprunge iſt, findet daher auch der Übergang zum irdiſchen Sein ſtatt. Es iſt die Sophia, durch welche er ſich vollzieht, und zwar verurſacht durch einen Sündenfall, welcher einerſeits frei, anderſeits notwendig iſt; denn der Mangel, der an der Grenze des Pleromas, wo ſie ihren Ort hat, das Bewuſstſein am tiefſten erregt, äußert ſich in einem *πάθος*, in dem ungeſtümen Verlangen, Gott zu umfaſſen. Sie bricht die Syzygie mit ihrem Gatten, zerreiſst die Harmonie des Pleroma und ſtürzt dem Abgrunde der Gottheit entgegen, um ſich mit ihr zu einigen. Sie würde durch ihr verwegenes Beginnen zum Untergang in dem Meere des Seins gefürt, in Entzückung vernichtet worden ſein, wenn nicht der Horos ihr die Schranken gezogen und ſie an die geordnete Stätte zurückgeleitet hätte. Hierin liegt, abgeſehen von den kosmogoniſchen Folgerungen, der Gedanke, daſs es keiner Kreatur gelingt, willkürlich und one die erlöſende

Offenbarung, die Gemeinschaft mit Gott zu erringen. Der Horos scheidet das πάθος von der Sophia aus, gibt ihm außerhalb des Pleroma seine Stelle, das ungeordnete ist aus demselben entfernt, der Friede wird hergestellt. Nun ist auch die Zeit für die vollkommene Erleuchtung der Aeonen gekommen und sie wird ihnen zu teil durch Christus und den heiligen Geist, welche der Vater zu dem Zweck aus Nus und Aletheia entspringen läßt. In der gleichen Erkenntnis aller wird alle Sehnsucht gestillt und alle Unterschiede getilgt, nur der geschlechtliche bleibt. Auf diese Weise wird hier die selige Ruhe durch die Gnosis gewonnen, welche Basilides durch die ἀγνοία vermittelt. Zum Danke gegen Gott bilden die Aeonen aus den herrlichsten Gaben, welche sie besitzen, den schönsten Äon, Jesus, den Soter, den Stern des Pleroma, und umgeben ihn mit Scharen dienender Engel. In ihm, der Frucht des Ganzen, wirkt das ganze Pleroma erlösend nach außen. Auch hier findet man leicht die Parallele bei Basilides. — Über die Materie befinden sich die Systeme, vielleicht schon das System Valentins selbst, in einem gewissen Widerspruch. Entweder fällt sie zusammen mit dem ausgeschiedenen πάθος oder sie existirt abgesehen von diesem außerhalb des Pleroma als das Reich der Öde und Leere (κένωμα). In beiden Fällen ist jedoch die Materie das Nichtsein (μὴ ὄν), der Schatten des Lichtes; der Dualismus ist fast aufgehoben, und erst im weiteren Abstande von Gott, in der irdischen Welt erfaßt, verstärkt er sich. In der Sophia ist das Materielle noch eine andere Art des Seins; in der Welt ist es diabolisch.

Mit der Weltbildung beginnt der zweite Hauptteil. Das Ausgeschiedene ist zwar das πάθος, es haftet daran aber auch pneumatisches Leben. Diese Inkonsequenz wird durch die innersten Motive aller Gnosis herbeigefürt, welche vor allen Dingen eine Erklärung für das Zusammensein des menschlichen Geistes mit der materiellen Welt sucht. Der Fall des Geistes wird also in der ausgeschiedenen Wesenheit aufs neue dargestellt. Sie ist Tochter und Abbild der himmlischen Sophia und heißt als solche die niedere oder äußere Sophia. Sie fürt auch den Namen Achamoth, was gewönlich mit Chochmah identifizirt wird. Lipsius leitet den Namen indes vielleicht mit größerem Recht zunächst von Chakhmuth ab, der Weltmutter, die in dem System des Bardesanes eine Stelle hat, welches Wort mit Chochmah verwechselt und präzisirt worden sei. Der Übergang lag um so näher, da man bei Chakhmuth aller Warscheinlichkeit nach dieselbe etymologische Wurzel und Grundidee vorauszusetzen hat. Die Sophia nun ist nach Analogie der Proverbien und Weisheit Salomons, die Vermittlerin der Schöpfungsideen, die ihr aus dem Pleroma zukommen und zugleich ihr Objekt. Je nach den Bestandteilen, die man in ihr betrachtet, ist sie das höhere oder niedere Weltleben. Die Weltbildung ist aber zugleich der Anfang der Erlösung aus dem Zustande, welchen der Fall bedingt. Aus der unbestimmten, fließenden, daher schwachen und unbewußten Beschaffenheit ihres anfänglichen Daseins wird die Achamoth durch die hilfreiche Wirkung des Horos zunächst zu fester Gestalt und zum Bewußtsein gebracht (μόρφωσις κατ' οὐσίαν). Wie überall in dem System der Geist als das Produktive erscheint, so gehen aus den seelischen Bewegungen der Achamoth die Grundbestandteile der Welt hervor, als das verdichtete πάθος und sondern sich ebenso die pneumatischen, psychischen und hylischen Lebensformen. Aber alle diese seelischen Bewegungen stehen wider im Gegensatz zu dem in der Erhabenheit unbewegter Ruhe gedachten Geist; daher erhebt sich die Achamoth zu einem Orte in der Mitte zwischen der Erde und dem Pleroma und überträgt die Weltschöpfung einem psychisch gearteten Demiurgus. Sie ist die niedere Ogdoas, Abbild und Instrument der oberen; er ist die Hebdomas, thront in dem obersten der sieben Himmel und bildet die Welt und den Menschen nach den, durch die Achamoth zugefürten Ideeen, one etwas höheres, als sich selbst zu kennen. Der Mensch, zuerst im Paradiese, dem dritten Himmel befindlich, übertritt sein Gebot, der Sündenfall widerholt sich und der gefallene Mensch wird auf die Erde herabgestoßen, wo sich sein Geschlecht in der Beschaffenheit der drei Naturen ausbreitet. Der Demiurgus sammelt die Psychiker zu seinem jüdischen Volk; er versteht das Wesen der Pneumatiker nicht, aber er liebt diese erhabeneren Naturen

und macht sie zu Königen, Priestern und Propheten. Da die Valentinianer in den Propheten Aussagen unterscheiden, welche aus den Inspirationen entweder der Achamoth oder des Demiurg stammen, andere wider, in welchen sich die nichtinspirirte Natur der Propheten äußert, so liegt darin eine bedeutsame Theorie über Inspiration und verschiedene Bestandteile des Alten Testaments verborgen. Zugleich ist mit den Weissagungen höchsten Inhaltes die Hinweisung auf das Christentum gegeben. Dem entspricht, dass der vom Demiurgus gesandte Messias zum Substrat und Werkzeug des waren Erlösers, des himmlischen Christus, dienen kann, welcher bei der Taufe auf ihn herabsteigt. Jenen dachte Valentinus selbst sehr warscheinlich als einen Pneumatiker, welchen der Demiurg mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften und mit einem Leibe ausstattete aus psychischem Stoffe, doch materiell und menschlich erscheinend. Der himmlische Christus verlässt ihn beim Beginne des Leidens; der menschliche Messias wird gekreuzigt, stirbt und wird wider erweckt. Über dem Gekreuzigten schwebt in Kreuzesgestalt der Horos, und in diesem Zusammenhange hat man wol eine wichtigere Bedeutung zu erkennen, als diejenige ist, welche nach Irenäus bei gewissen Valentinianern galt, dass der Horos die Leiden der Achamoth symbolisire, was dann ebenso auf tieferer Stufe der Messias tun würde. Vielmehr kommt hinzu die der antiken Symbolik geläufige Deutung des Kreuzes im Gegensatz zum Kreise, wonach dieser das in sich geschossene Weltleben, jenes das sich erschließende, in die Dimensionen auseinandergehende bezeichnet. Wie demnach der Erlöser alle erlösbaren Elemente zusammenfasste und unter die göttlichen Einflüsse stellte, so bildet sein Tod Symbol und Gewär dafür, dass die göttliche Ordnung in der Welt durchgefürt und alles psychische und pneumatische seine Bestimmung erreichen werde. Auch hier findet sich mithin eine nahe Berürung mit Basilides, nur dass dieser den Gedanken viel realistischer formt. Die hauptsächlichste Bedeutung der Erlösung liegt in der Erhebung zur Vollkommenheit durch Mitteilung der Gnosis an die Pneumatiker. Der Messias, nach seiner Auferstehung vom himmlischen Christus über die Mysterien des Pleroma erleuchtet, verweilt noch achtzehn Monate auf Erden, um insgeheim seine getreuen Jünger davon zu unterrichten. Die Pneumatiker sind durch ihre Natur der Rückkehr in das Pleroma sicher, und es kommt nur darauf an, dass sie durch die Gnosis zur Erkenntnis desselben, und dadurch zum Bewusstsein ihrer Art und Bestimmung erhoben werden. Manche Valentinianer scheinen dabei das historische Moment der Erlösung so gering angeschlagen zu haben, dass sie das Herabwirken oberer Kräfte auf die Pneumatiker für die Ursache der Gnosis erklärten. Die Vorstellung Valentins (Clem. Al. II, 20) und seiner namhaften Schüler ist jedoch, dass die Pneumatiker in dem Kampf mit den Affekten der Psyche und des Leibes aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit erzogen werden, Reinheit der Seele und Gnosis aber nur durch die Offenbarung des Christentums erlangt wird; und dies stimmt mit der Bedeutung der erlösenden Akte in den früheren Teilen des Systems überein. Die Psychiker haben gleichfalls an der Erlösung teil, aber nicht durch ihre Natur, sondern nach ihrem Verhalten. Für sie, die Gläubigen der Kirche, ist der Weg nicht die Gnosis, sondern streng sittliches, asketisches Leben. Für die Pneumatiker ist die Ehe symbolisches Gesetz, für die Psychiker verboten. Wie nahe die Versuchung zu den von Irenäus den Valentinianern nachgesagten Ausschweifungen lag, bedarf keiner Erörterung, da sie behaupteten, ihre Natur sei des Heiles gewiss und könne durch nichts verunreinigt werden, so wenig wie ein Ocean. Wenn nun alles Pneuma befreit sein wird, fürt der Soter die Achamoth als seine Genossin ins Pleroma zurück, ebenso seine Engel die Pneumatiker. Der Demiurg, welchem die Existenz des pneumatischen Reiches aufgegangen war, als der himmlische Christus zur Erlösung durch seine Himmel herniederfur, und der sich erschrocken, aber demütig und dienstwillig unterwarf, steigt nun mit seinen gerechten Psychikern zum Orte der Mitte empor, wo sie einen Nachhall vernehmen von dem Jubel des Pleroma. Darnach bricht das Feuer des *πάθος* aus den Tiefen der Materie hervor, verzehrt sie, die Hyliker und mit ihnen die psychischen Frevler und sich selbst.

Die Prinzipienlehre beschäftigte die zalreiche Schule des Valentin stets sehr angelegentlich. Offenbar war die seinige verhältnismäßig einfach. In einem Hymnus, welchen Hippolytus VI, 37 mitteilt, sucht er die physische und geistige Weltbetrachtung zu verbinden: Wie der Äther das unter ihm liegende Luftgebiet, dieses die Materie trägt und emporhält, so die Geister des Pleroma den Demiurg, dieser, der Repräsentant der Psyche, die σάρξ; alles aber kommt herab von dem Allerzeuger. Die Späteren wurden abstrakter, indem sie entweder die Kausalität in immer höhere Stufen verfolgten, die bei einer Partei noch über den Bythos hinausfürt; oder indem die Formen, in welchen die Ideeen sich darstellten, vervielfältigt, häufig auch minder figürlich wurden. Dies letztere geschieht in einer, dem orientalischen Typus verwandteren Weise bei Markus (Iren. I, 12 sq.; Hipp. VI, 42; Epiph. p. 94), in welchem sich Reflexion und Mystik, Phantasterei und betrügerische Magie vereinigt findet, und dessen Schüler in der Umgebung des Irenäus ihr Wesen trieben. Er dichtete eine Erscheinung der Tetraktys und der Aletheia, welche ihm sein System offenbarten, und dies stimmt zu der mystischen Aufnahme der himmlischen Samenkörner durch die Pneumatiker. Die Grundbetrachtung ist entschieden pantheistisch. Dem göttlichen Urprinzip gab er die abstrakteste Bezeichnung des Nichtseienden (Ἀνούσιος), welcher in das Dasein erst eintrete durch die Äonen, in welchen er gestaltet werde. An die Stelle der Formen geschlechtlicher Emanation setzte er, in Kombination mit dem Begriff des Logos, das Ausgehen von Lauten, welche sich in die Buchstaben vereinzeln (ἐκφώνησις) und widerum zusammengefasst werden; ein zum teil sinnreiches, zum teil geschmackloses Spiel. Andere gingen in ihrer Entwickelung unter dem Einfluss des hellenischen Geistes weiter. Ein ungenannter, als hervorragend bezeichneter Gnostiker (Iren. h. I, 1, 11, 3; Hipp. VI, 38), welcher deshalb irrig als Epiphanes, der Son des Karpokrates, verstanden ist, setzt als Prinzip einen Voranfang μονότης, dazu die ἑνότης, darnach die μονὰς und das Eine. Zu diesem Monismus passt die ganz pantheistische Wendung, welche (Iren. II, 4, 2) ein Teil der Valentinianer dem Verhältnis des Bythos zum Demiurgen und der Welt außerhalb des Pleromas gaben: der Vater umfasse alles, wie der Kreis den Mittelpunkt, oder wie ein Gewand einen Fleck trage. Der Unterschied sei nicht einer des Ortes, sondern der Erkenntnis. Ptolemäus wandte sich den psychologischen Ideeen zu und erörterte, ob das Wollen oder Erkennen in Gott das Höchste sei. In einem interessanten Briefe an eine Schülerin Flora (Epiphan. h. 33) entwickelte er die Unterschiede des Göttlichen, Demiurgischen und ganz Verwerflichen im Alten Testament, das Verhältnis zwischen ihm und dem Neuen, zwischen Weissagung und Erfüllung. Hippolytus unterscheidet in der Nachfolge Valentins eine italische und morgenländische Schule und Lehre; die letztere ließ den demiurgischen Messias nur in pneumatischer Beschaffenheit bestehen, scheint daher den Dualismus gesteigert zu haben. Zur ersten rechnet er Ptolemäus und Herakleon, einen Mann von Geist und Kenntnis, welcher einen Kommentar zum Evangelium Johannis verfasste (s. Grabe Spicileg. Patr. II, 85 sq., Oxon. 1714), zu der anderen Axionikus und Bardesanes. Dahin sind auch zu beziehen die Auszüge aus der Schrift eines Theodotus, welche sich mit den Werken des Clemens von Alexandrien verbunden finden und den Titel der διδασκαλία ἀνατολική füren; doch passt hier nicht das von Hippolytus bemerkte Kennzeichen, welcher ihn auch gar nicht erwänt. Möglich, dass gleichfalls Secundus dahin gehört; wenigstens scheint er den Dualismus geschärft zu haben.

Die valentinischen Grundbegriffe entsprechen dem Evangelium Johannes so sehr, dass es one Zweifel schon bei Valentin die große Bedeutung gehabt, die es in dessen Schule behauptet. Außerdem galt in derselben ein apokryphisches Evangelium der Warheit, vermutlich die Dogmen des Valentin lehrend. Die Bemerkung von Harvey in seiner Ausgabe des Irenäus, dass die Form der Citate aus der h. Schrift mit der Peschito stimme, würde von größerem Wert für die historischen Beziehungen sein, wenn sich feststellen ließe, was davon dem Valentinus selbst und was seinen Schülern zukomme.

Irenäus, adv. h. I. II; Hippolytus, VI, 21 sq.; Tertullian. adv. Valentin.

Clemens Alx. Origenes in Joann. Epiphan. haer. 31—36; Theodoretus, haer. fab. 7—9; Massuet, dissert. praev. in seiner und Stierens Ausg. des Irenäus; H. Rossel, Theol. Schriften, Berl. 1847, S. 280 ff.; Möller, Gesch. d. Kosmolog. S. 407 ff.; G. Heinrici, D. Valent. Gnos. u. d. h. Schrift, Berl. 1871.

Kolarbasus ist von Irenäus und seinen Nachfolgern irrig zu einem Sektenstifter gemacht. Der Name ist entstanden aus dem hebräischen kol arba und bezeichnet die Vierzal, in welcher sich das Urprinzip zunächst auswirkt. Die gesamten Ordnungen der Äonen lassen auf ein dem valentinischen verwandtes System schließen (s. Volkmar, Ztschr. f. histor. Theol. 1855, S. 603).

Barbesanes war nach der Angabe des Eusebius (K.-G. IV, 30) zur Zeit des Markus Aurelius auf der Höhe seiner Wirksamkeit und darnach richten sich die Bestimmungen der griechischen und lateinischen Kirchenlehrer und der meisten neueren Historiker. Allein nach Porphyrius, Moses von Chorene und einer edessenischen Chronik (Assemani, Bibl. Or. I, 389) haben Merx und Hilgenfeld mit Recht ihn später gesetzt. Die Chronik gibt als sein Geburtsjar 154 an, und die beiden anderen Quellen bezeugen, dass er noch unter dem letzten Antoninus d. i. Elagabalus (218—222) in Kraft und Tätigkeit war. Er stand in Gunst bei dem Könige Abgar bar Manu von Edessa, am warscheinlichsten demselben, welcher um 217 von Caracalla gestürzt ward. Moses sagt, dass er nach Armenien ausgewandert sei und dort das Christentum gepredigt habe, doch one Erfolg, und dass er sich in die Festung Ani bei Kars zurückgezogen habe. Nach den historischen Aufzeichnungen des Tempelarchives, welches er dort fand, verfasste er eine Chronik in syrischer Sprache, welche auch in's Griechische übersetzt ward. Unter seinen zalreichen sonstigen Schriften wird eine gegen die Marcioniten, eine über die Geheimnisse, eine über das Licht und die Finsternis, also über seine Prinzipienlehre; über das geistige Wesen der Warheit und über das Feste und das Bewegliche erwänt, die drei letzten freilich erst im Fihrist im 10. Jarh. genannt; außerdem Schriften gegen die Götzen und ein Brief an den Kaiser Antoninus. Cureton (Spicileg. syriac. Lond. 1855) hat einen Dialog in syrischer Sprache über die Gesetze der Länder herausgegeben, aus welchem Eusebius (Praep. ev. VI, 10) ein großes Stück in griechischer Sprache mitteilt. Ob der Grundtext syrisch ist, wie Merx urteilt, oder griechisch, was Hilgenfeld annimmt, muss ich den Kennern des Syrischen zur Entscheidung überlassen; doch halte ich nach dem Inhalt für warscheinlich, dass das Griechische ein Auszug aus dem Syrischen ist. Sonderbar ist, dass Eusebius Bardesanes als Verfasser nennt, wärend doch die Weise, in welcher der Dialog von ihm spricht, dies ausschließt und ebenso, dass er sagt, er sei an Antoninus gerichtet, wovon nichts darin steht. Curetons Sammlung enthält auch eine Apologie gegen die Götzen, welche im Eingang dem Melito zugeschrieben wird. Dies Urteil ist erweislich falsch und späterer Zusatz. Sie redet am Schlusse aber den Kaiser Antoninus an. Wir halten es für nicht unwarscheinlich, dass dieser Antoninus Caracalla sei*), und bei der Ungenauigkeit, welche Eusebius hier zeigt, hat ihn vielleicht ein äußerer Zusammenhang dieser Schrift mit der vorangehenden getäuscht. Die Apologie ist in Syrien entstanden, wie die Bemerkungen über Mabug zeigen. Bardesanes ist der Begründer der syr. christl. Poesie; er erfand das Versmaß derselben, die 12zeilige und 5silbige Strophe, durch

*) Diese Annahme empfiehlt sich wegen der Citate aus den sibyllinischen Büchern und weil in dem Werke eine gewisse Reife christlicher neben klassischer Bildung bemerkbar ist, welcher man ein möglichst spätes Datum geben möchte. Dass am Schlusse von Kindern des Antoninus geredet wird, obgleich Julius Capitolin. vit. Macrin. 9 den Elagabalus erst nach Caracallas Tode als dessen Son auftreten läst, ist wol kein entscheidendes Hindernis, zumal wenn man C.'s Lebensweise und die Dürftigkeit der Nachrichten in betracht zieht. Auf Mark Aurel past die Mehrheit der Kinder doch auch nicht genau. Man könnte an Antoninus Elagabalus denken, sofern er den Alexander Severus adoptirte, allein das hat weniger für sich. Der Verfasser des Stückes kann weder Melito noch Bardesanes sein; der letztere nicht wegen der Erwänung der leiblichen Auferstehung als vorausgesetzter Warheit. S. 42—27. Vgl. meine Abh. Deutsche Ztsch. v. Müller und Nitzsch 1856, 14.

Accente bestimmt. Er dichtete hundertundfünfzig Psalmen, durch welche er große Anziehungskraft übte, sodass Ephraim der Syrer sich veranlasst sah, ihnen katholische Lieder entgegenzusetzen. In den Acta Thomae hat man Reste bardesanischer Gedichte zu erkennen geglaubt (K. Macke, Syr. Lieder gnost. Ursprungs, Tüb. Quartalschr. 1874). Auch sein Son Harmonius war als Dichter bekannt.

Bardesanes hat in der Kirche seiner Gegenden große Anerkennung genossen. Daraus folgt aber nicht, dass man seine Gnosis in Einklang mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit gefunden hätte. Denn in dem Grade unbestimmt war diese zur Zeit der erwänten Apologie des Theophilus v. Antiochia und Clemens in der Lehre von Gott keineswegs, dass man nicht den prinzipiellen Gegensatz des Dualismus und der Emanationen gegen sie begriffen haben sollte. Es ist auch möglich, dass er darüber in Streitigkeiten geriet und durch sie veranlasst ward, auszuwandern. So lange das friedliche Verhältnis bestand, beruhte es vielmehr darauf, dass er seine Geheimlehre unter einer exoterischen verbarg, welche der Kirche näher stand. Daher auch die Vorstellung der Kirchenväter, dass er eine zeitlang rechtgläubig gewesen sei. Im Dialog über die Gesetze der Länder (Merx S. 36) kann eine Andeutung liegen, dass er einst Heide und Freund fatalistischer Astrologie gewesen war. Dann ist er zur Gnosis gekommen, deren Ideeen nur fragmentarisch vorliegen. Neander und Lipsius konstruiren sein System auf ophitischer, Hilgenfeld auf valentinischer Grundlage, und dafür sprechen die Urteile der kirchlichen Polemiker. Die beiden ersten Syzygien, von welchen alles Dasein stammt, stehen unzweifelhaft der valentinischen Tetraktys näher, dagegen haben die Emanationen, welche folgen, nach ophitischer Art kosmogonische Bedeutung, und die Materie scheint ebenso realere Beschaffenheit zu haben, als bei Valentin. Die sieben siderischen Mächte der beweglichen Gestirne haben gleichfalls ihre Wirksamkeit bei der Weltbildung. Hier, wie in der daran geknüpften Astrologie, deren Bereich er jedoch beschränkte und nur in die äußeren Dinge setzte, wärend der Freiheit die innere Entscheidung blieb, erkennt man die eigentümlich chaldäischen Elemente. Da von Ephraim bezeugt wird, dass er die Bücher des Alten Testamentes gebrauchte, so muss er darin göttliche Offenbarungen in weitem Umfange erblickt haben. Gleichwol gibt sich in der ganz doketischen Betrachtung Christi ein stärkerer Dualismus kund. Die Schule des Bardesanes teilte sich in eine dem Monotheismus und dem kirchlichen Standpunkt zugewendete Partei, von welcher das Buch der Gesetze der Länder Zeugnis gibt, und die andere, welche den Dualismus anfänglich in des Meisters Weise behauptete, später ihn unter manichäischem Einfluss erweiterte, und welche noch im zehnten Jarhundert fortdauerte. Dies erkennt man aus den arabischen Quellen: Scharastani relig. Sekten außerh. des Islam, übers. v. Haarbrücker; und dem Lexikon Fihrist, welches die merkwürdige Notiz gibt, dass sich die Sekte bis nach dem südlichen Euphrat, Chorasan und sogar nach China verbreitet habe, und zwar one kirchliche Mittelpunkte, nach Art philosophischer Sekten lebend. Flügel, Mani S. 162; Epiphan. h. 56; Theodoret. f. h. 22; Hahn, Bard. gnostic. Syror. prim. hymnolog., Lips. 1819; Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol., 1863, S. 435 fg.; Merx, Bard. v. Edess., Hall. 1863; Hilgenfeld, Bard. d. letzte Gnost., Leipz. 1864.

Tatianus, ein Assyrer, war von Justinus dem Märtyrer zum Christentum gefürt worden, nachdem er lange und an vielen Orten vergeblich Warheit und Frieden gesucht hatte. Er beruhigte sich aber auch bei der katholischen Kirchenlehre nicht, sondern ward Gnostiker (vgl. Daniel, Tatian d. Apologet., 1837). Einige Prämissen dazu enthält seine Auffassung der Materie in der Apologie, welche er noch als Katholiker schrieb; doch gingen weiter bedeutende Veränderungen mit ihm vor, indem er den Demiurgus, Äonen und strengere Askese mit Verbot der Ehe hinzufügte. Da sein Demiurg die Worte: „Es werde Licht", betend zum höchsten Gotte richtete, so wird er warscheinlich nicht feindselig ihm gegenüber gestanden haben, obgleich die Asketik die Annahme eines schroffen Dualismus nahe legt. Dem ersten Merkmal folgend, wird man ihn den oben genannten Gnostikern zugesellen, wie ihn Clemens mit Valentin zusammenstellt. Adam schloss er von der Seligkeit aus, weil er der Urheber des Ungehorsams

war. Ob das einen tieferen Zusammenhang im Systeme gehabt habe, vermögen wir bei unserer dürftigen Kenntnis desselben nicht zu bestimmen. Zwar läßt er in seiner Apologie durch die Sünde den Menschen des Pneuma beraubt werden und Leib und Psyche dem Tode verfallen; und so ward Adam sterblich; aber dies erklärt noch nicht, weshalb er verdammt wurde, und nicht gleich anderen durch die Gnade und den Geist Gottes Pneuma und Seligkeit widererlangte. Lipsius ist der Ansicht, daſs er in seiner Heimat, wo er in späteren Jaren gelebt haben soll, als Katholiker gegolten habe. In der Tat mochte seine Askese ihn den Unkundigeren empfehlen. Allein seine Lehre vom Demiurg und sein Verbot der Ehe konnte die Kundigen nicht gleichgültig lassen, und daſs es nicht geschah, zeigt deutlich das Urteil seiner Zeitgenossen Clemens und Irenäus. Und diese folgen unzweifelhaft vorangehenden Gewärsmännern. Von seinen Schriften aus der späteren Zeit wird seine Evangelienharmonie (Diatessaron), die sich noch im 5. Jarh. eines großen Beifalls auch bei Katholikern erfreute und die in Überarbeitungen vielleicht ins Mittelalter überging, bemerklich gemacht. Ferner ein ethisches Buch von der Nachfolge Christi (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*). Seine Anhänger erhielten den Namen der Enkratiten, der überhaupt für die Anhänger solcher Lebensweise in Gebrauch war. Sie sollen auch beim Abendmal nicht Wein, sondern Wasser angewendet haben (*Ὑδροπαραστάται* aquarii). Zu solchen gnostischen Enkratiten zält Clemens Al. (Str. III, 552 Pott.) den Cassianus Epiph. h. 25 und Theodoret f. h. 21, den Severus.

b) Anti-jüdische Gnostiker.

Saturninus oder Saturnilus aus Antiochien in Syrien, in den ersten Jarzehnten des 2. Jarhunderts wirksam. Sein System ist noch unvollkommen ausgebildet und nur in einigen Zügen überliefert. Dem unbekannten Gotte steht eine vom Satan beherrschte Materie gegenüber; jener schafft eine Fülle höherer Wesen, welche sich zur Materie hin abstufen, bis sie in den sieben planetarischen Mächten eine Beschaffenheit erreichen, welche Gott fremd ist und ihm feindlich wird. Der oberste unter ihnen ist der Weltschöpfer und Gott der Juden; indem er samt den anderen Sterngeistern mit dem Satan um den Besitz der Materie kämpft und siegend die Welt aufrichtet, offenbart ihnen Gott in der lichten Urgestalt des Menschen seine und des Geisterreiches Existenz. Sie bilden darnach den Menschen, welcher aber unvermögend ist, sich zu Gott emporzurichten, bis der Urmensch seines Nachbildes sich erbarmt und den Funken des Lebens in ihn senkt. Dies wenigstens ist die Ableitung des menschlichen Geistes, welche sich aus dem Zusammenhang als die einfachste ergibt. Dagegen wird die „obere Kraft", welche der Geist verleiht, in einer sehr verwandten Stelle bei den Marcioniten des dialog. de recta fide auf Gott selbst gedeutet; ebenso in einem änlichen Mythus bei den Ophiten des Irenäus. Als der Urmensch zuerst erschien, suchten die niederen Engel sich seiner zu bemächtigen; nun aber läßt er sich durch sein Nachbild verlocken, das Licht der Materie preiszugeben. Hiemit ist der Sündenfall geschehen, nur da das göttliche Leben vom Pathos frei sein soll, tritt die Berürung mit der Materie nicht infolge der Lust, sondern des Mitgefüls ein. Die Menschen sind entweder Pneumatiker oder Hyliker; gegen jene richtet sich die Verfolgung alle der niederen Geister. Das Judentum wie das Heidentum hat nichts mit dem Pneuma und Christentum gemein. Selbst die Propheten sind Werkzeuge der Sterngeister und des Satans; Gott will ihrer aller Herrschaft vernichten und die Pneumatiker zurückfüren aus ihrer Gewalt; um mit dem Judengott den Anfang zu machen, sendet er zu ihm Christus, welcher warscheinlich identisch ist mit dem Urmenschen und völlig immateriell auf Erden erscheint. Durch Mitteilung der Gnosis und herbe Asketik, welche auch die Ehe verwirft, werden die Pneumatiker aus den Banden der Sinnlichkeit gerettet (Hipp. VII, 28 [Iren. I, 24]; Epiph. h. 23; Theod. h. f. I, 3).

Marcion und seine Schule.

Marcion stammte aus Sinope und soll Son eines Bischofs gewesen sein

(Praescr. Anhg. c. 51). Wie es sich auch mit der Warheit dieser Notiz verhalten mag, Tertullian scheint vorauszusetzen, dass er vom Heidentum zum Evangelium gelangte, indem er erzält (praescr. c. 30, c. Marcion. 4, 4), dass Marcion in der ersten Glut des Glaubens sein Vermögen der Kirche geschenkt habe. Schon damals scheint er also das asketische Leben erwält zu haben (Epiph. 42, 3), und um so weniger wird die Anklage Glauben verdienen, dass er, weil er sich mit einer Jungfrau vergangen hätte, vom eigenen Vater (Epiph. 42, 1) aus der Kirche ausgestoßen sei. Hippolytus, aus dessen älterer Schrift sie herrüren könnte (Anhg. zu Tert. praescr. c. 51, Lipsius Qu. d. Ep. S. 200), schweigt davon in seinem größerem Werke, und die Innerlichkeit und sittliche Kraft des Christentums, welche man in Marcion warnimmt, scheint einen kontinuirlichen Zusammenhang mit jenem feurigen Anfang vorauszusetzen. Da er mit Polykarp in Smyrna bekannt geworden war, so wird auch in Kleinasien und nicht in Rom jener Beweis seines Eifers stattgefunden haben. Warscheinlich zerfiel er mit der Kirche jener Gegend, weil er glaubte, sie habe durch jüdische Beimischungen die Reinheit des neutestamentlichen Charakters verloren und er begab sich nach Rom, weil er dort ein reineres Christentum zu finden hoffte und weil es ein Zielpunkt strebender Geister war. Tertullian verlegt die Geldzalung nach Rom, läßt ihn mehrmals (semel et iterum) exkommunizirt werden, ist aber offenbar ungenau über ihn und Valentin (praescr. 30). In Rom gewann ihn Cerdon, ein Syrer, für seine dualistische Gnosis. Doch ist die spekulative Erkenntnis nicht sein tiefstes Interesse, und für systematische Ausfürung fehlt ihm alle Begabung. Ihn treiben vielmehr die religiösen und ethischen Motive des Christentums. In dem Glauben an die Offenbarung der göttlichen Liebe findet er das Heil, sie ist einzig und unvergleichlich gegen alles frühere, und weil die Kirche diese Beschaffenheit zu verdunkeln scheint, folgt er der Gnosis, deren Dualismus das Band mit Natur und Geschichte zerschneidet. Ein Mann von warmem Gefül, empfand er schmerzlich die Herbigkeit der Gegensätze, in welche er gestellt war. Es war etwas dem älteren Pietismus verwandtes in ihm; unter dem Druck und Hass der Welt zu sein, schien ihm notwendig für den waren Christen. „Genossen des Elendes und des Hasses" pflegte er seine Gemeinde anzureden. Die katholischen Kirchenlehrer bekämpften ihn mit besonderer Heftigkeit; auch Polykarp, den er in Rom begrüßte, wies ihn von sich als den Erstgeborenen des Satans; gleichwol blieb auf dieser Seite ein dunkeles Gefül zurück, dass mehr Verwandtschaft mit der Kirche und mehr Recht in ihm sei, als in anderen Gnostikern. Daher die Sage, dass er gegen Ende seines Lebens die Wideraufnahme in die katholische Kirche gesucht habe. Für Zeitbestimmungen in seinem Leben ist die verworrene Stelle des Clemens Al. (Str. VII, 17, p. 764) unbrauchbar. Nach Irenäus (III, 4, 3) und Tertullian (c. Marc. 1, 18) ist er in Rom zur Zeit des Antoninus Pius und des Bischofs Anicet (zwischen 154 und 166), unter welchem er noch in der Blüte seiner Tätigkeit war (Lipsius, Quell. der Ketzergesch., S. 225 flg.).

Seine Prinzipienlehre hat Lipsius mit Recht auf die syrischen Mythen zurückgefürt, wozu schon die Verbindung mit Cerdon veranlasst. Dies zeigt sich namentlich, sofern der Demiurg mit der Hyle in einer gewissen Syzygie verbunden ist. Denn hier spielt eine Reminiszenz an den Mythus der ursprünglichen Einheit von Himmel und Erde hinein. Der Beschaffenheit nach ist der Demiurg ungleich mehr der Materie verwandt, als dem über ihr stehenden unbekannten Gotte. Dennoch ist es nicht so evident, wie nach Baurs Vorgang gewönlich angenommen wird, dass Marcion nicht drei, sondern zwei Prinzipien angenommen habe. Denn keine der Quellen besagt, dass Demiurgus und Hyle auf eine Einheit zurückgefürt werden. Die Syzygie ist eine so lose, dass sie in einem bestimmten Moment einzutreten scheint und sich wider löst. Wenn von Zweiheit der Prinzipien bei Tertullian, Hippolytus u. a. die Rede ist, so ist damit der unbekannte Gott und der Demiurg gemeint; die Hyle steht aber als drittes, qualitativ verschiedenes im Hintergrunde. Auch bei der ophitischen Partei der Sethiten ist es die Frage, ob sie über die Dreiheit hinausgekommen seien. Die sittlichen Geschichtspunkte, von welchen Marcion bestimmt wird, erweisen sich darin, dass er den höchsten Gott

vornehmlich von seiten der Güte, den Demiurg von seiten der Gerechtigkeit zu charakterisiren pflegt. Bei keinem Gnostiker sind beide Eigenschaften in gleicher Unversönlichkeit gegenübergestellt. Jener ist der Gute, der nur woltun und vergeben kann. Marcion glaubt die Tiefe seiner Liebe nur dadurch würdigen zu können, dass er die Strafgerechtigkeit vollkommen fern von ihm hält und sie dem Demiurg beilegt, dem Judengott, welcher hart wie das Gesetz, ein erbarmungsloser Rächer der Übertretungen, nach Blut und Krieg begierig ist. Er einigt sich anfänglich mit der Hyle zur Schöpfung der Welt und des Menschen, betrügt sie aber dann um den Besitz desselben, und sie dagegen, um sich zu rächen, erfüllt die Welt mit Idolen, um durch den Polytheismus den Menschen von der Erkenntnis und Verehrung des Demiurgen abzuhalten. Das Heidentum ist das Reich der Dämonen, im Judentum herrscht der Demiurg, der Herr des Gesetzes, und zwischen beiden ist blutiger Kampf; um die Juden zum Siege zu füren, verheißt er ihnen durch die Propheten einen Messias, ihm änlich. Diese ganze bisherige Schöpfung und Geschichte hat nichts mit dem höchsten Gott, nichts mit dem Christentum Verwandtes. Dennoch erbarmt er sich der Menschen in zuvorkommender Liebe und sendet seinen Son, damit dieser ihn der Menschheit offenbare und sie durch Liebestaten und Leiden erlöse. Aus diesen genaueren Angaben (bei dem Armenier Esnig) wird ziemlich klar, dass der Son nicht nach modalistischer, sondern nach subordinativer Art in einem Verhältnis zum Vater steht. Er tritt mit dem Scheine menschlicher Gestalt auf; gänzlich unvermittelt steigt er im 15. Jare des Tiberius hernieder in Kapernaum; auch die Wunder, welche er tut, geschehen one Anwendung materieller Mittel. Der kurzsichtige Demiurgus hält ihn anfänglich für seinen Messias, dann enttäuscht, läßt er ihn ans Kreuz schlagen. Im Widerspruch mit dem Doketismus hat das Leiden eine notwendige Stelle in der Veranstaltung der Erlösung. Erstens steigt Christus zur Unterwelt hinab, denn er war einem Toten änlich, und die Hölle öffnete ihren Schlund, ihn zu empfangen. Dort erscheint er als Erlöser der vom Demiurg Verdammten, nämlich der Heiden und Gesetzesübertreter; dagegen die gesetzesgerechten Frommen des Alten Testamentes haben nur den Lon des Herrn des Gesetzes zu erwarten. Dieser aber wird nun zweitens selbst gerichtet und zwar durch Christus und nach seinem eigenen Gesetz: weil er unschuldig Blut vergossen, wird er zur Hölle verdammt. Dann erwält Christus den Paulus zu seinem einzigen Apostel; und nur ihm ist das reine Evangelium kund getan, welches unvermischt mit dem Judentum besteht, wärend alle anderen sogenannten Apostel es gefälscht haben. Das subjektive Christentum ist der Glaube; er ist das Mittel des Heiles für alle, und demgemäß zerfallen die Menschen in zwei, nicht durch die Natur, sondern nur durch ihren Willen unterschiedene Klassen. Dieser religiöse Charakter sichert dem Glauben mehr von seiner ursprünglichen paulinischen Bedeutung, als in irgend einem anderen gnostischen Systeme; mehr auch, als er in der Regel bei den Katholikern hat. Jedoch war es bei der Wichtigkeit, welche die asketische Tugend für Marcion hat, welche, seinem Dualismus entsprechend, Entsagung der Ehe, des Genusses von Fleisch und Wein erfordert, wol unvermeidlich, dass er, gleich der katholischen Kirche, Glauben und Werke als Bedingungen des Heiles setzte. War der Glaube und nicht die Gnosis der Weg zum Heil, so konnte auch die eigentümliche Lehre nicht auf eine geheime Tradition der Esoteriker beschränkt werden, sondern sie war ein offen gehandhabter Gemeinbesitz der Partei. Überhaupt hatte diese nach des Stifters religiösem Standpunkt und Zweck viel weniger den Charakter einer spekulativen und kontemplativen Philosophensekte, der den andern Gnostikern aufgeprägt war, als den Charakter einer christlichen Gemeinde. Da er die Bedingung dafür vornehmlich in den Glauben setzte, so minderte Marcion die bei den Katholikern zunehmende Scheidung zwischen Katechumenen und Getauften und gestattete Lehren und Taufen selbst den Frauen. Dies hing andererseits mit der reformatorischen Bestrebung zusammen, das Christentum auf seinen ursprünglichen Stand, frei von jüdischen, daher auch von priesterlichen Satzungen, zurückzufüren. Zum selben Zweck reinigte er die neutestamentlichen Urkunden, von welchen er überhaupt nur zehn paulinische Briefe und ein Evangelium gelten ließ,

nach seinen Dogmen von vermeintlichen Zusätzen, welche Welt, Judentum und Christentum unter monotheistischem Gesichtspunkt behandeln. Das Evangelium, in entschiedener Verwandtschaft mit dem des Lukas, war, wie Tertullian und Epiphanius zu erweisen suchen, eine Verstümmelung desselben, und diese Ansicht behauptet noch immer den Vorzug vor den anderen: entweder, dass Marcions Evangelium das ursprüngliche, das unserige eine katholische Überarbeitung desselben sei; oder, dass eine dritte Schrift zu Grunde liege, welche Marcion weniger verändert habe, als Lukas. Die Bedenken gegen die alte Tradition heben sich, wenn man die Inkonsequenz, welche Marcion auch übrigens reichlich beweist, ebenfalls für seine Kritik zugibt.

Unter den Nachfolgern des Marcion werden einige Namen von größerer Bedeutung genannt. Hippolytus' Nachrichten über Prepon (VII, 31), einen Assyrer, haben einige Verwirrung angerichtet, teils weil durch einen offenbaren Schreibfehler Marcion in den Text gesetzt ist (vgl. meine Abh. in Briegers Ztschr. für K.-G. 1877, S. 536 f.); teils weil er als prinzipielle Dreiheit den guten Gott, den bösen Demiurg und den gerechten Logos aufstellte. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, denn Irenäus, Tertullian, der Anhang der Praescr., Hippolytus, bezeichnen alle den Demiurgen Marcions nach allgemein christlichem Maßstab als böse. In dem Glaubenssystem des Marcion bei dem Armenier Esnig (Ztschr. f. hist. Theol. 1834, 1, S. 72, deutsch durch Neumann) heißt er der Herr des Gesetzes, und der Ausdruck gerecht wird im Sinne von heilig gebraucht, daher von Christo. Man könnte daher zweifelhaft sein, ob Marcion den Demiurgen mit ausdrücklichem Worte als gerecht benannt habe. Allerdings aber sagt Esnig in seinen eigenen Erörterungen, und Epiphanius, welche beide sehr übereinstimmen, Marcion habe den Demiurg als das gerechte, die Materie als das böse Prinzip bezeichnet. Ebenso Hippol. X, 19 und indirekt vielleicht auch Irenäus (I, 27, 1). Nimmt man die Zeugnisse als vollgültig an, so kommt man auf verschiedene Bedeutungen des Prädikates *δίκαιος* bei Marcion. Christus heißt so, weil er in Liebe und Heiligkeit Gott änlich ist, der Demiurg, weil er in seiner grausamen Härte dem Gott des Evangeliums entgegengesetzt ist. In ihm ist das Böse des zornigen Affektes, in der Hyle das des sinnlichen. Dem widerspricht also Prepon nicht, wenn er Christum als *δίκαιος* zwischen dem guten Gott und dem bösen Demiurgus stellt. Er nennt ihn so, nicht, wie es Hippolytus versteht, als koordinirtes Prinzip, sondern weil er nicht das Gute selbst ist, wie der Vater. Die Notizen über Prepons Lehre scheint Hippolytus aus einer Schrift desselben *περὶ αἱρέσεως* gegen Bardesanes zu entnehmen (VII, 31). Der merkwürdigste Schüler des Marcion ist Apelles, in welchem der in Marcions Doppelseitigkeit enthaltene Gegensatz unter stärkerer Einwirkung des kirchlichen Monotheismus zu vollem Bewusstsein kam. Zwischen christlichem Gottesglauben und dualistischer Gnosis schwamm er, wie zwischen zwei Wassern und sprach sich in diesem Sinne zu dem Katholiker Rhodon aus: in seinem Innern dränge es ihn, einen einigen Gott zu glauben, aber die Widersprüche zwischen Altem und Neuem Testament treiben ihn zum Dualismus. Ermüdet von innerem und äußerem Streite fügte er hinzu, auf seinem wie auf dem katholischen Standpunkte könne man selig werden, dafern man nur an den gekreuzigten Christus glaube und gute Werke tue (Euseb. h. e. 5, 13). Dies äußerte er gegen Ende seines Lebens, und one Zweifel urteilen Lipsius und Harnack richtig, dass er mehrere Stadien der Entwickelung durchwandert habe. Da er sich von Rom nach Alexandria und zurück begab, so ist es sehr warscheinlich, dass er von dort christologische Ideeen mitbrachte, welche an die des Basilides erinnern. Zwar ließ er Christus one Geburt und unvermittelt unter den Menschen erscheinen, jedoch wenigstens mit einer Leiblichkeit bekleidet, welche, wie Hippolytus sagt, aus vier Grundelementen (es sind die des Aristoteles) gebildet war. Dass Tertullian (de carn. Chr. 6. 8) ihn einen siderischen Körper mit herabbringen läßt, ist zwar etwas abweichend, aber kein Widerspruch, denn auch die Gestirne tragen die elementarischen Stoffe an sich. Nach Tod und Auferstehung sondern sich die Elemente, und der Prozess der Erlösung wird durch Ausscheidung des Geistes aus dem Fleische und Erkenntnis

der Warheit, mag ſie nun Glaube oder Gnoſis von ihm genannt ſein, erworben und in der Menſchheit vollendet. Die unter dem guten Gott in der Welt wirkſamen Mächte beſtimmte er als drei Engel: den Demiurgus, den Feuerdämon und den Böſen, welcher die Urſache alles Schlechten iſt. Der letztere iſt offenbar das ſataniſche Leben der Materie. Den Feurigen bringt Hippolytus in nähere Beziehung zu Moſes, dem er erſchienen ſei; er iſt mithin one Zweifel der Engel Jehovahs im Dornbuſch, vielleicht auch in der Feuerſäule. Dagegen gibt ihm Tertullian Schuld, die Seelen in die ſinnlichen Leiber hineingelockt zu haben. Hiernach würde er die Glut der Sinnlichkeit repräſentiren. Er nennt ihn den Fürſten des Böſen (praeses mali), und identifizirt ihn daher offenbar mit dem Böſen des Hippolytus. Der Demiurgus iſt der Gerechte, nach Tertullian ein erhabener Engel und bei der Schöpfung durch die Eingebung und Kraft Chriſti geleitet (car. Chr. 8; über die Verwandtſchaft dieſes Demiurgen mit dem des ophitiſchen Juſtin ſ. Möller, S. 391), worin man vermittelnde Potenzen nach Art der valentiniſchen erkennt. Er ſagte ſich aber eigenwillig los von dieſer Leitung, wovon die Folge war die Unvollkommenheit der Schöpfung und die Einmiſchung der Reue; d. h. alſo wol, daſs er, gleich den Menſchen, die Trauer über das Vergängliche, welchem die Seele anheimgefallen iſt, empfindet, ſodaſs demnach hier die pſychiſche Seite der Achamoth zum Vorſchein kommt. Wegen der Differenz der Berichte iſt es nicht warſcheinlich, daſs Hippolytus die verlorene Schrift Marcions gegen Apelles und ſeine Schule benutzt und, wie manche annehmen, miſsverſtanden habe. Tertullians Ausſagen haben das Unſichere, daſs nicht beſtimmt zwiſchen den Anſichten des Apelles und ſeiner Schüler unterſchieden wird. Die meiſte Gewiſsheit iſt mithin in dem zu erlangen, worin beide Autoren übereinſtimmen. Da Hippolytus den feurigen Engel als den bezeichnet, welcher mit Moſe geredet habe, Tertullian ebenſo ausdrücklich ſagt, daſs er der Gott des Geſetzes und Iſraels ſei (de anim. 23, cfr. praescr. 34, vgl. Möller S. 394, Harnack S. 65), ſo wird man dem Apelles die abweichende und auffällige Vorſtellung zuſchreiben müſſen, daſs der Demiurgus ein höherer, der andere ein von ihm verſchiedener, ihm untergeordneter Engel ſei. Nach Hippolytus (VII, 38) und Euſebius (5, 13) würde Apelles im Alten Teſtament nur Ungöttliches erblickt haben; dagegen Epiphanius (h. 44, 2) berichtet eine Äußerung, zufolge welcher er in aller Schrift Warheit geſucht habe, und wenn die Worte etwa auf einen früheren Standpunkt des Apelles gehen ſollten, ſo läſst ſich erwarten, daſs der ſpätere dem katholiſchen änlicher war und daher Warheitselemente im A. Teſt. nicht geleugnet wurden. Es iſt alſo warſcheinlich, daſs jene, namentlich Hippolytus, den herrſchenden Gegenſatz als einen allgemeinen ausgedrückt haben, obgleich Apelles' Meinung war, daſs von Chriſto, unter Vermittelung des Demiurg, auch einzelne göttliche Warheiten in die Schriften eingeſtreut ſeien. Dem entſpricht, daſs Apelles nicht bloß das marcionitiſche, ſondern auch andere Evangelien gebrauchte. Außer dieſen ſchöpfte er aus den Weisſagungen einer Jungfrau Philumene, ſeiner Anhängerin und Freundin.

Neben den genannten, mehr oder weniger an Marcion ſich anſchließenden Männern, werden noch Lucanus (Epiph. h. 43) und Megethius (dial. de rect. fid.) erwänt. Man bemerkt eine Zunahme kirchlicher Einflüſſe, andererſeits aber auch den Einfluſs der Gnoſis, wenn Marcioniten äußern, daſs ſie den Weg der Erkenntnis gehen, welcher wenigen bekannt ſei (Eſnig S. 76). Die Spaltungen der Sekte waren zalreich; neben dem abgeſchwächten Dualismus dauerte der ſchroffere fort. Der chriſtliche Gehalt ihrer religiöſen und ſittlichen Lehren, die langdauernde Neigung zum Dualismus im Orient, die Narung, welche dieſer Grundgedanke aus dem Abſcheu gegen die verweltlichte katholiſche Kirche zog, die Schätzung des aſketiſchen Lebens auf beiden Seiten, verſchafften der Sekte eine große Verbreitung und Dauerkraft. Epiphanius ſagt, daſs ſie ſich zu ſeiner Zeit von Perſien bis Rom und nach Arabien und Ägypten ausgebreitet habe. Der Fihriſt gedenkt ihrer mit dem Bemerken, daſs ſie eine eigentümliche Schrift beſitze. Im 7. Jarh. erfur die Sekte eine Erneuerung in den Paulicianern, welche nach der Bulgarei verpflanzt und mit den Bogomilen vermiſcht, ſich mit erſtaun-

lichem Erfolge als Katharer in das Abendland verbreiteten. In den folgenden Jarhunderten fristeten sie namentlich in Bosnien ihr Dasein. Da es weniger bekannt ist, so bemerke ich hier, dass die letzten Reste derselben sich dort bis auf die neueste Zeit erhalten haben. Um 1774 schreibt Hasenkamp aus Duisburg an Lavater, dass ihn ein Manichäer aus Slavonien besucht, deren es noch viele dort und in Persien gebe, und ihm seine Ansichten auseinandergesetzt habe (Briefwechsel von L. und H., herausg. von Ehmann, Bas. 1870, S. 188). Um 1760 trat ein bosnisches Weib zum Islam über vom Glauben der Patarener. Im Schematismus der Franziskaner der Herzegowina, Spalato 1867, wird erwänt, dass nicht viele Jare zuvor die letzte bogomilische Familie zum Islam übergetreten sei (s. Annalen bosnischer Kirchengesch. bis 1244, 1872, S. 22, vom General-Konsul Dr. Blau). Bogomilisch, patarenisch, manichäisch sind Namen, die one strenge Unterscheidung gebraucht werden.

Die Doketen. (Hipp. VIII, 8; Möller, Gesch. d. Kosmol., S. 323). Diesen Namen scheint die Partei nicht deshalb davongetragen zu haben, weil sie Christo einen nur scheinbaren Leib zugeschrieben hatte, denn sie gab ihm mehr Realität, als sehr viele andere Gnostiker es taten. Namentlich, wenn Hippolytus recht berichtet, dass sie sich selbst diesen Namen beigelegt habe, so wird er in ihrem Munde auf ihre eigene Beschaffenheit bezogen worden sein, sofern sie die Vollkommenen seien, unter dem Schein der Niedrigkeit verborgen und ihrem Wesen nach den Ungeweihten unbekannt. Ihr System hat manche Verwandtschaft mit dem der Simonianer und Naassener (s. Möller a. a. O.); besonders merkwürdig ist aber die Kombination basilidianischer und valentinischer Elemente. Der stoische Gedanke des Weltsamens liegt auch hier der Entwickelung des Universums zu Grunde; wärend aber Basilides Gott in höchster Abstraktion von der Welt entfernt, fällt er hier völlig pantheistisch mit der Potenz der Welt zusammen. Dieser Same, als Potenz das denkbar Kleinste, als Realität unermesslich groß, wird unter dem Bilde des Samenkorns der Feige dargestellt, aus welchem sich der Weltbaum entfaltet. Die Dreiheit der pneumatischen Stufen, der Name der Ogdoas, das Firmament, was ausgespannt wird, um das Licht abzuscheiden, der große Archon, die Herstellung des Weltfriedens dadurch, dass jede niedere Lebensstufe die höheren nicht kennt, die Bezeichnung des subjektiven Christentums als Glaube ist basilidianisch; und zwar wird in mehr biblischem Sinne die Vergebung der Sünde als Zweck des Glaubens gesetzt. Dagegen ist der Dualismus etwas stärker. Zwar ist das Gegenprinzip als Finsternis bezeichnet, aber doch auch als Chaos. Die zallose Fülle der Ideeen, welche aus dem Pleroma herniedersteigen, einerseits im Prozess der Entwickelung, zugleich aber den Fall erleidend, und welche in der Materie die irdischen Existenzen ausprägen, verlieren hier an Kraft des Lichtes. Der Archon, ein Feuerdämon ist das niedere Abbild der Äonen des Lichtes. Seine Schöpfung ist das niedere Gegenbild der oberen und zeugt insofern auch in alttestamentlichen Aussprüchen für sie, wie wenn er im Chaos schaffend, Dunkel, Finsternis und Sturm als seine drei obersten Mächte durch das Wort hervorruft (5 Mos. 5, 19). Pneumatische Bestandteile scheinen aber nicht im Alten Testament anerkannt zu werden. Im Gegenteil verfolgt der Archon das in die Materie sinkende pneumatische Leben, die Ideen, und hält sie in der Seelenwanderung gefangen, bis Christus, die Frucht des ganzen Pleroma, und in sich tragend alle dreißig Kräfte desselben, herabsteigt, in der Maria sinnliche Leiblichkeit annimmt, in der Taufe eine pneumatische, unter jener verborgene, welche er mit sich empor nimmt, wenn der Archon die sinnliche kreuzigen lässt. Unter der sinnlichen Hülle hat er den Archon getäuscht, welcher ihn also vermutlich für seinen eigenen Messias gehalten hat, hat seinen irdischen Leib ihm preisgegeben, und die Pneumatiker aus seiner Gewalt befreit. Ob der Kreuzestod nur die Vollendung des Werkes bedeute, oder noch eine besondere Wirkung habe, ist nicht ersichtlich. Eine gewisse Irenik gegen andere christliche Parteien liegt darin ausgesprochen, dass jede von ihnen einzelne pleromatische Kräfte in Christo erkenne, die Doketen aber sämtliche.

c) Gnostisirendes Heidentum.

Karpokrates stammte aus Alexandria und hatte seine Wirksamkeit in den ersten Jarzehnten des 2. Jarhunderts. Er besaß Kenntnis der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie und konstruirte darnach ein monistisches System, in welchem der Pantheismus die Teleologie, die religiösen und ethischen Ideeen verschlingt. Aus der göttlichen Monas gehen Geister verschiedenen Ranges hervor, deren höchste mit dem Himmel ihn umkreisen. Da alles Leben Ausfluss aus der Einheit und Rückgang zu derselben ist, so haftet dem Einzelleben als solchem Sünde und Beschränkung an. An der Grenze aller göttlichen Lebensentfaltung liegt die Materie, in welcher die von Gott gänzlich abgefallenen Engel ihre Stätte haben. Sie haben sich der herabsinkenden Geister bemächtigt, sie durtch die Materie geknechtet und die Erinnerung an das frühere Dasein ausgelöscht. In dieser Beziehung und so weit eine Überwindung der Materie durch den Geist gefordert wird, erscheint die Materie als etwas realeres und der Dualismus bestimmter. Aber in der Totalbetrachtung ist sie nur die Grenze des Seins und die Welt, nach der Seite der Einheit, ist göttlich, nach der Seite der Vielheit ungöttlich. Das sittliche Leben wird dem Naturgesetz untergeordnet. Die Unterschiede von gut und böse seien Beschränkungen, welche die subjektive Willkür gesetzt habe. Epiphanes, der gleichgesinnte Son des Karpokrates, schrieb eine Schrift *περὶ δικαιοσύνης*, worin er die Gerechtigkeit Gottes als Gemeinschaft unter der Bedingung der Gleichheit definirte. Gott goss die Sonne aus, welche allen one Unterschied ihr Licht spendet; diese Gemeinsamkeit ist Gerechtigkeit. Sie zeigt sich ebenso in dem Begattungstrieb der Tiere, in der Willfärigkeit der Natur, Menschen und Tiere durch ihre Gaben zu ernären. Wo dagegen sittliche Ordnungen sind, erblickt er die widergöttlichen und hemmenden Wirkungen der bösen Engel. Sie machten sich zu Nationalgöttern, fürten Staten, politische und sittliche Gesetze ein, sowol in den heidnischen Formen, als in der jüdischen. Sie haben die Gemeinsamkeit des Besitzes durch das Eigentum, die Gemeinsamkeit des geschlechtlichen Umgangs durch die Ehe beschränkt und verkehrt. Indem der Gesetzgeber des A. T. sprach: Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Besitz oder Weib, ist er nach Paulus Ausspruch Röm. 7, 7: durch das Gesetz erkannte ich die Sünde, Ursache des Diebstahls und Ehebruchs geworden. Es ist ein Antinomismus, welcher von unsittlichen Prinzipien ausgeht, eine der ältesten kommunistischen Theorieen. Der Weg zur Rückkehr des menschlichen Geistes zu Gott besteht theoretisch in der Erkenntnis der göttlichen Einheit (*γνῶσις μοναδικὴ*) und praktisch im Leben (*κατὰ φύσιν*), was nichts anderes heißt, als die Schranken des Gesetzes im Leben beseitigen. Die großen heidnischen Philosophen und unter den Juden Jesus haben darin ihre Geisteskraft erwiesen. Er ist der Son Josephs, ein Mensch, wie andere, nur dass seine ungewönlich starke und reine Seele sich erinnerte, was sie in der Präexistenz und Nähe Gottes geschaut hatte. Darum liebte Gott sie und sandte ihr eine Kraft von oben herab, damit sie den Weltschöpfern zu entfliehen vermöchte. Diese Kraft schritt durch alle Mittelstufen hindurch, befreite sich von ihren Fesseln, bis sie die ihr verwandte Seele begrüßte und sich mit ihr, wol bei der Taufe, verband. Indem Jesus von nun an kün das jüdische Gesetz verachtete, empfing er die Wunderkräfte, wodurch er die dem menschlichen Geschlecht als Strafe auferlegten Leiden beseitigte. Der ware Christ folgt ihm nach in Glauben und Liebe, d. h. in Verachtung der Gesetze, welche die Weltschöpfer gegeben haben. Wer so das göttliche Gesetz realisirt, wird mit Wunderkraft belont. Es ist sogar möglich, über die Apostel und selbst Christus hinauszugehen. Hier beim Mittelpunkte des Christentums erhellt am deutlichsten, dass bei dieser Sekte nur christliche Formen mit heidnischem Inhalt zu suchen sind. So lange nicht alle Gesetze übertreten, nicht alle Fesseln gesprengt sind, wird die Seele von den Weltschöpfern in die Metempsychose gebannt; sie bleibt im Gefängnis der Leiber, bis sie den letzten Heller bezalt hat, Matth. 5, 26. Das unsittliche Leben der Sekte war für die Heiden, welche sie nicht von den Christen unterschieden, ein Anlass zu Beschuldigungen der letzteren. Auch der Kult der Karpokratianer

war heidnisch geartet; sie widmeten den Büsten ihrer religiösen Heroen Verehrung, das erste Beispiel von der Anwendung eigentlicher bildlicher Darstellungen beim Gottesdienst in einer Partei, die sich zu den Christen rechnete. Sie rühmten sich magischer Künste, unter anderen der Krankenheilungen, was ihnen, vielleicht nicht one Grund, den Vorwurf zuzog, dass sie durch ihre Mittel die Menschen töteten. Clemens Al. str. III, init. Iren. I, 25. Hippol. VII, 32.

Die Simonianer. Der geschichtliche Simon der Apostelgeschichte ward bereits im 2. Jarh. durch Sage und Mythus zum Archihäretiker. Die Katholiker stellten ihn als den Urheber des häretischen Gnostizismus dem Petrus gegenüber; ebenso die clementinischen Homilien, aber indem sie zugleich ihm von ihrem judenchristlichen Standpunkte aus den paulinischen Universalismus zum Verbrechen machten. Dass man in Rom eine Statue des Semo Sancus irrtümlich mit ihm in bezug brachte, wie zu Justins Zeit geschah, und daher in seinen Sagenkreis die Tatsache aufnahm, dass er sich als Gott habe verehren lassen, beförderte nicht wenig die mythische Vorstellung. (Lipsius, Die Quellen der römischen Petrussage, Kiel 1872.) An Simon schließt sich im 2. Jarh. eine Sekte der Simonianer an, welche in keinem äußeren geschichtlichen Zusammenhang mit ihm steht, sondern nur eine geistesverwandte Autorität aus dem Zeitalter der Apostel in ihm zu gewinnen beabsichtigte. Justin kennt die Sekte Simons und macht mit offenbarem Irrtum das samaritische Volk zu seinen Anhängern. Vielleicht liegt der Täuschung eine mythologische Verwechselung zu Grunde, wie eine solche ebenfalls durch die übrigen Notizen über Simon hindurchblickt. Er habe, heißt es, in Tyrus die Helena, ein unzüchtiges Weib, gekauft, habe sich als den höchsten Gott, sie als seine Ennoia verehren lassen. Hier wird man annehmen dürfen, dass eine Umdeutung des syrischen Sonnengottes und seiner weiblichen Seite, der Astarte, vorliege, bei der Sekte vielleicht unter pantheistischer Gleichsetzung, bei Justin nach euhemeristischer Auffassungsweise. Irenäus' Beschreibung (I, 23), mit welcher die des Epiphanius (h. 21) auf dieselbe Quelle zurückfürt und im wesentlichen übereinkommt (s. Lipsius, Z. Quellk. d. Ep., S. 74 fg.), stellt die Grundideeen bereits in weiterer Entwicklung dar, teils den hellenischen Formen, teils den syrisch-gnostischen verwandt. Zu jenen gehört wol die pantheistisch-modalistische Gottesbetrachtung, dass Simon den Samaritern als Vater, den Juden als Son, den Heiden als Geist erschienen, überhaupt aber das Subjekt aller Gottesnamen sei. Die Helena oder Ennoia geht als sein Schöpfungsgedanke aus ihm hervor und schafft die Engel, welche die Welt aus der Materie bilden. Das Eingehen des Geistes in das sinnliche Leben hat weiter die Form, dass jene Herrscher der Welt sich ihrer bemächtigen und sie zur Seelenwanderung nötigen. Sie dagegen betört dieselben mit ihrem Reiz und wirkt, dass sie in Bulerei und Nebenbulerei sich schwächen, worauf die homerischen Gedichte gedeutet werden. Dann erscheint in Simon die höchste Gottheit one sinnliche Leiblichkeit, unvorbereitet durch die Propheten, um die Gewalt der siderischen Mächte zu brechen und Helena zu befreien. Gleich ihr kehren die Gnostiker in's Pleroma zurück, wenn sie das Sittengesetz verachten, denn dies sei ein Willkürgesetz der Weltschöpfer. Irenäus legt der Sekte dafür auch das Motiv in den Mund, nicht die Werke, sondern der Glaube mache selig. Doch möchte sich nach Lipsius' scharfsinniger Beobachtung darin die Polemik der benutzten gegen Simon gerichteten Schrift verraten, welche ihn nach der Methode der clementinischen Homilien mit Paulus identifizirte, und daher hat diese Aussage weniger Zuverlässigkeit. Mit der Gleichgültigkeit gegen das Sittengesetz war ebenfalls wie bei Karpokrates Magie von mancherlei Art verbunden.

Sieht man schon hier die Vermischung der syrischen und griechischen Elemente, so bilden die letzteren noch viel mehr den leitenden Faden des Systemes, welches Hippolytus (VI, 7 fg.) nach der Ἀπόφασις μεγάλη zeichnet, welche die Hauptschrift der ihm bekannten Simonianer, und auch bei anderen geistesverwandten Parteien in Ansehen war. Die unbegrenzte und unwandelbare Kraft ist ihrem Wesen nach Feuer, denn das Feuer ist identisch mit der erzeugenden Kraft in allen Dingen. Völlig unbestimmt als Potenz, erscheint diese Kraft in ihrer

Digitized by Google

Aktualität in dem Weltbaume, dem Universum. Das Feuer ist aber auch Licht, Geist und Gedanke und stellt sich zunächst dar in sechs Äonen, welche verschiedene Formen der Erkenntnis sind. Durch alle hindurch geht die in ihnen zur Gestalt und Wirklichkeit kommende Urkraft, die Einheit in der Vielheit, das Bleibende im Wechsel (ἑστώς, στάς, στησόμενος). Die Ausgestaltung zur Welt geschieht in und durch jene Äonen, welche zugleich reale Naturprinzipien und zu Syzygien geordnet sind: Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser. Neben ihnen tritt in ziemlich unklarer Weise die Schöpferkraft Gottes als die siebente auf; sie ist die widerum als Einheit gedachte Kraft, sofern sie auf die Materie wirksam wird; daher das Abbild der Urkraft und Geist, der über dem Wasser schwebt. Das göttliche Sein in jenen drei Namen kann aber auch als verdreifacht angesehen werden, sofern die Dreiheit in Himmel, Erde und Mitte ihre Stelle hat. Weiter gehen die realen Teilungen ebenso in's Unendliche, wie die Scheidungen, welche das Denken vollzieht. In dem Menschen, dem Mikrokosmus, geschieht derselbe Prozeſs in der Form des Bewusstseins, zu welchem die Urkraft hier erwacht. Es ist die eine Kraft, heißt es in der Apophasis, welche geteilt, oben und unten ist, sich selbst zeugend, sich selbst mehrend, sich selbst suchend, sich selbst findend, ihr Son, Vater, Mutter, eines, die Wurzel aller Dinge. Jede Kraft, welche nicht zur Ausgestaltung gelangt, geht in das Nichts unter; der zur Gnosis gestalteten scheint, im Widerspruch mit diesem stoisch gearteten Pantheismus, ein eigener Fortbestand neben dem Urprinzip zugestanden zu werden. Den Rückfluſs der Bewegung dahin vermittelte one Zweifel die Offenbarung des Simon, doch macht Hippolytus keine Angabe darüber, sondern begnügt sich mit Anfügung des Berichtes des Irenäus. Was dieser von der Offenbarung des Simon an Juden und Heiden sagt, findet seine Bestätigung in der Apophasis, welche die gnostische Warheit im A. T. und im Heidentum anerkennt.

Monoimos, ein Araber (Hippol. VIII, 12; Möller, Kosm. 318) stellte ein völlig monistisches System auf, von welchem Hippolytus den theogonischen und kosmogonischen Teil überliefert. Der Mensch soll sich selbst beschauen, um Gott und Schöpfung in sich zu finden. Gott, als bloße Potenz betrachtet, wird auch von Monoimos als die kleinste punktartige Realität bezeichnet; die Monas ist gleich dem Buchstaben Jota; wie sie alle Gegensätze einschließt, so ist das Jota identisch mit der Zehnzal. Hiermit verbinden sich andere wirkende Zalen: die Sechszal der Kräfte, die im Hexaemeron der Weltwerdung wirken, und die Siebenzal, welche widerkehrend in die irdische Hebdomas verläuft. Ebenso formt die Linie des Jota in ihrer Bewegung mathematische Figuren. Sie und die Zalen bilden die Gesetze des physischen und geistigen Daseins. Der Prozeſs des Lebens vom einigen zum geteilten Sein, vom Ewigen zum Vergänglichen geschieht durch fortwärendes Teilen und Leiden der Einzelwesen. Mit solchen meist hellenischen Vorstellungen verbinden sich Reste der syro-phönizischen Mythen, indem Gott andererseits als der Mensch und nach der Offenbarungsseite als Menschenson dargestellt wird. Hier ist die Verwandtschaft mit den ophitischen Grundlagen, aber sie sind im Verschwinden begriffen; die Syzygie ist aufgegeben; wenn der Urmensch mit den Worten des pantheistischen Hymnus der Simonianer Vater und Mutter genannt wird, so sollen diese, wie andere Einzelprädikate in der Monas untergangen sein. Der Menschenson verhält sich zum Vater wie Licht zum Feuer, das eine ist mit dem anderen gesetzt. Die Geburt des Sones steht im Gegensatz zu jeder Vorstellung weiblicher Abstammung, womit demnach auch die Messianität eines menschlich gearteten Erlösers ausgeschlossen sein muss. Keine andere Beziehung auf das Christentum enthält das System soweit es vorliegt; dagegen eine ausgedehnte Heranziehung des Alten Testamentes mit allegorischer Umdeutung auf die Naturphilosophie. Das fortwärend sterbende und sich erneuende Weltleben ist ein fortdauerndes Passahfest für Gott. Eines Sauerteiges von außen her bedarf es nicht, d. h. der Lebensprozeſs ist ein realistischer, Gott steht in keinem Gegensatz zur Materie.

Clemens v. Al. erwänt mit und one Namen eine Anzal geistesverwandter Sek-

ten, welche er hauptsächlich von der ethischen Seite schildert. Ihre Tugendübung bestand darin, die sinnliche Lust mit sinnlicher Lust zu besiegen. Die pantheistische Theorie ist bei ihnen überall vorauszusetzen, auch bei den Antitakten, welche behaupten, durch Übertretung des Sittengesetzes den Weltschöpfer zu bekämpfen und vom höchsten Gott die Seligkeit zu erlangen. Ebenso die Anhänger des Prodikus, die sich für das königliche pneumatische Geschlecht ausgaben und mit Stolz sich den Namen der Gnostiker beilegten. Sie sind in der Nähe des Clemens; möglich, dass Nachwirkungen des Karpokrates bei ihnen anzunehmen sind. Die Nikolaiten lehrten gleichfalls die Freiheit des Fleisches und beriefen sich dafür auf den Diakonus Nikolaus in der Apostelgeschichte, mit welchem sie ebensowenig äußeren Zusammenhang haben, als mit den Nikolaiten der Apokalypse.

Die Mendäer oder Johannesjünger (Zabier) verdienen Beachtung wegen der verschiedenartigen gnostischen Elemente, welche sie aufgenommen und erhalten haben. Da sie aber die Messianität Christi und das Christentum ausdrücklich verwerfen, so haben sie auch nicht einmal die christlichen Formen, welche ihnen in diesen Erörterungen eine Stelle anwiesen. S. d. Art. Mendäer v. Petermann; ferner dessen Abh. in d. deutsch. Ztschr. f. christl. Wissensch. 1856, 23. 42. 49 und Reisen im Orient, Leipzig 1861, 2. B. Über die Manichäer s. d. Artikel.

d) Die Ophiten.

Die Schlange hat nicht nur ihre Stelle in der Symbolik des A. und N. Testamentes, sondern auch eine große Verbreitung, sei es als Kakodämon, sei es als Agathodämon in den kosmogonischen und ethischen Mythen Persiens, Vorderasiens und Ägyptens (Movers, Phöniz. I, 499 f.). Sogar in den uralten sumerischen Traditionen Babyloniens kämpft die siebenköpfige Schlange der Nacht gegen die Mächte des Lichts, d. h. das Leben des Chaos mit seinen sieben dämonischen Naturgewalten gegen die siderischen Geister, deren satanisches Gegenbild sie sind (Sayce, Babylon. Literatur. Deutsch v. Friederici, Lpz. 1878, S. 27), und one Zweifel wird sie dieselbe sein, welche der Feind Gottes heißt. (Dagegen Baudissin, Stud. z. Semit. Relgnsgesch. I, 1876, S. 258). Auch in der apokryphischen Litteratur der Juden und bei den Rabbinen ist die Schlange ein vielbesprochener Gegenstand. Außerdem erinnerten die Astronomie und das Gedicht des Aratus an das Sternbild und veranlassten zu Deutungen. Daher fand sie auch bei einer nicht geringen Anzal von Gnostikern eine mehr oder minder wichtige Stelle. Irenäus gibt den hiedurch charakterisirten noch keinen darauf bezüglichen Gattungsnamen; Clemens von Al. aber nennt dergleichen Ophianer, Hippolytus und die späteren nennen sie Ophiten. Durch Lipsius' eindringende Untersuchungen ist festgestellt, dass die Theogonie und Kosmogonie dieser Systeme in ihren ältesten Formen durch die syro-chaldäischen Mythen bestimmt ist. Ob sich aber jemals ein System ophitischer Gnosis one Beimischung hellenischer Gedanken geformt habe, ist zweifelhaft, da alle Gestalten derselben, von welchen uns mehr als einzelne Fragmente zugekommen sind, auch die zu den ältesten gehörigen des Irenäus und Hippolytus, starke Spuren dieser Einwirkung zeigen. Man darf sogar zweifeln, ob irgend eines der uns bekannten ophitischen Systeme sich der semitischen Mythologie ganz one Vermittlung griechischer Berichte bemächtigt habe. Um so leichter geschah es, dass sich die ophitische Gnosis, wie die Naassener, Peraten, Sethianer in Phrygien, Ägypten und anderen Gegenden griechischer Kultur, neben lokalen Einflüssen die griechischen Philosopheme und Mythen aneigneten. Wenn man das heidnische Element erwägt, sei es dualistisch oder pantheistisch, in welches die alttestamentlichen Tatsachen und Ideeen eingetaucht sind, den scharfen Gegensatz in welchen die ältesten das Judentum zum Christentum stellen, so empfiehlt sich die Annahme wenig, dass die Ursprünge bei Judenchristen zu suchen seien, auf welche auch nicht eine einzige direkte Nachricht fürt. Die semitischen Engelnamen waren den Heiden in diesem nationalen Bereiche leicht genug zugänglich. Auch in griechisch redenden Gegenden liebten die Gnostiker Namen von mysteriösem Klange. Näher liegt die Vermutung judenchristlichen Ursprungs

Digitized by Google

bei Justin, welcher den Judengott günstiger als andere Gnostiker beurteilt; auch der Name seiner Urkunde, die Offenbarung des Baruch, könnte die Annahme unterstützen, doch zeigt der Inhalt dieser Schrift bereits ein stärkeres Gewicht griechischer Mythen, als die Ophiten des Irenäus. Lipsius hat nach Vorgang von Neander und Baur die Unterscheidung gemacht zwischen fälschlich und richtig als ophitisch bezeichneten Systemen. Nur diejenigen will er so benannt wissen, in welchen die Schlange als die göttliche Weltseele und als Gegenstand der Verehrung betrachtet wird; und dafür lassen sich allerdings manche Äußerungen des Epiphanius h. 37 anfüren. Dagegen sei der Name missbräuchlich auf die Ophiten des Irenäus angewendet, deren Lehre von der Schlange aus den biblischen Schriften fließe und wenig über die biblischen Ideeen hinausgefürt werde. Auch ich leugne eine verschiedene Auffassung der Schlange nicht, messe ihr aber nicht so hohe Bedeutung zu. Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass es ein Subjekt der heidnischen Mythologie ist, worauf die biblischen Bestimmungen bei Irenäus bezogen werden. Lipsius selbst übersieht nicht, dass der satanische Ophiomorphos, die dämonische Seite des Weltschöpfers, die Seele der Hyle sei. Offenbar hat dieser im ganzen Zusammenhange große kosmische und ethische Bedeutung, ist aber mit seinen sechs dämonischen Gewalten viel mehr der babylonischen siebenköpfigen Schlange und dem Typhon änlich, als dem Satan der Bibel. Sollte man ferner die Sethianer aus der Gruppe der Ophiten ausscheiden, weil die Schlange auch bei ihnen die niedere Weltseele und one Verehrung ist? Andererseits darf man fragen, was von der Schlange ungeachtet ihrer Göttlichkeit außer dem Symbol des Namens noch übrig bleibt, wenn sie, wie bei den Naassenern, für alles was im Himmel und auf Erden sich bewegt als Typus angewendet wird. Sie hat one Zweifel vielmehr mythische Eigentlichkeit in der ersten Form bewart und man wird berechtigt sein, Systeme, welche verwandten Stammes sind und ihr eine eingreifende Bedeutung geben, als ophitische zu bezeichnen, sie aber auch eben damit von kirchlichen Vorstellungen zu unterscheiden. Es ist bereits bemerkt worden, dass übrigens die ophitischen Systeme sich den Unterschieden anschließen, welche für die früher besprochenen entscheidend sind; denn auch in ihnen beruht die religiöse Eigentümlichkeit hauptsächlich darauf, ob das Judentum und sein Gott in Verwandtschaft mit dem Christentum steht, oder ob diese in den Widerstreit verwandelt wird, oder ob endlich der Inhalt des A. wie des N. Testamentes nur als Formen des pantheistischen Naturprozesses dienen. Es gilt von den letzteren in besonderem Maße, dass sie auch Einzelheiten der äußeren Natur und des menschlichen Körpers in ihre Betrachtung und Symbolik hineinziehen; aber es läßt sich dennoch nirgends warnehmen, dass bei ihnen, abgesehen von der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt, eine Freude an ihrer Schönheit stattfände. Dies widerstrebende Gefül, in welchem auch bei pantheistischer Weltbetrachtung ein unmittelbares dualistisches Element enthalten ist, hat seine Analogieen in der Asketik der katholischen Kirche und ihrer energischen Richtung auf das jenseitige Leben; es unterscheidet zugleich die gesamte Gnosis von der Theosophie der neueren Zeit.

Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder, Helmst. 1746, 48; A. Fuldner, de Ophit. Rint. 1834, 4°; Baxmann, D. Philosophumena u. d. Peraten, Ztsch. f. hist. Theol. 1860, S. 233 fg.; Lipsius, Art. Gnosticism. in Ersch und Gruber Encykl. Th. 71, S. 274; Derſ., Über d. ophit. Syst., Ztsch. f. wiss. Theol. 1863. 1864; Möller, Gesch. d. Kosmol., S. 190 fg.

Derjenige unter diesen Gnostikern, welcher das Christentum in den breitesten Zusammenhang mit der vorangehenden Entwicklung setzt, Justinus, ist erst durch Hippolytus (V, 23) uns bekannt geworden. Bei ihm finden wir eine deutliche Anknüpfung an den phönizischen Mythus des Sanchuniathon (ed. Orelli, p. 24 sq.), wonach Uranos (ἐπίγειος, i. e. Adam) Son des Eljon oder Hypsistos mit der Ge (Adama) sich verbindet und sie widerum verläßt. Justin läßt von einem männlichen Urwesen, dem Guten, in welchem die Idee und das Vorherwissen aller Dinge beschlossen ist, ein weibliches (Edem) hervorgehen, das Psyche und Materie enthält, oben daher Mensch, unten Schlange. Im weiteren Fortgang

des Systemes wird das Verhältnis der Materie zu Gott dualistischer, als im Anfang. Der Demiurgus, Elohim genannt, geht aus Gott hervor, ist pneumatischer Natur, das an die Welt sich hingebende göttliche Pneuma. Aber die Subordination zum Vater wird nie aufgehoben; er ist die geistige Natur in ihrer Beschränkung, daher one vollständiges Vorherwissen, blind über die Folgen seines Handelns, nicht nur bei der Weltbildung, sondern auch nach der Erhöhung, welche ihm widerfärt, und bei den Vorbereitungen der Erlösung. Er trat nur anfangs in die Syzygie mit der Edem, und erzeugte mit ihr aus ihren niederen Teilen die niederen Wesen, aus den oberen den Menschen, dem er das Pneuma verlieh. Alle Menschen besitzen es, und unterscheiden sich daher nur je nachdem sie sich dem Vater, oder der Schöpfung (κτίσις = Edem) zuwenden. Der Geist strebt nach oben (ἀνώφερες); in gleicher Weise Elohim, der zur Rechten des Vaters aufgenommen wird, nachdem er den Eid geschworen, seine Erkenntnis Gottes geheim zu halten und nicht zur κτίσις abzuweichen. Dies ist der Eid, den die schwören, welche in die Mysterien der Sekte zugelassen werden. Edem, von Elohim verlassen, erfüllt die Welt mit Sünde, Irrtum und Übel und kämpft mit Elohim. Seinen 12 pneumatischen Engeln stellt sie 12 ihrer Art entgegen. Jene haben alttestamentliche Bezeichnungen, diese entnehmen sie aus dem Heidentum. In den Einzelbeziehungen beider Reihen sind Korrespondenzen der Gegensätze erkennbar. Dem wichtigsten der ersten Reihe, Baruch, entspricht in der andern die Schlange als Widerspiel. Edem verfolgt das Pneuma in dem Menschen und sucht durch die Schlange die Psyche und das Fleisch in ihnen zum Siege zu bringen. Elohim dagegen zieht es nach oben, liebt besonders die Juden, offenbart sich durch Baruch an Moses und die Propheten, welche aber sämtlich durch Edem verlockt und betört werden. Das Urteil über das Judentum ist also hier ungünstiger als in den clementinischen Homilien. Denn diese stellen das Judentum als eine reine Stiftung dar, die nachher mit Irrtum versetzt werde, hier aber ist es schon in Moses korrumpirt. Überall getäuscht, wendet sich nun Elohim an die heidnische Prophetie, an Herakles, der gegen alle niedern Engel seine 12 Werke verrichtet. Er scheint fast einen Vorzug vor den jüdischen Propheten zu haben. Bemerkenswert ist, dass nicht die sibyllinischen Orakel benutzt werden; dies Fehlen könnte gegen die judenchristliche Abkunft der Sekte sprechen. Aber selbst Herakles erliegt der Edem. Heidentum und Judentum sind also nur unreine Vorstufen, die unter Übergewicht des psychischen und sinnlichen Lebens stehen, zum Christentum. Endlich findet Baruch in Jesu, dem Son Josephs und der Maria, einen zu standhafter Behauptung der Gnosis geeigneten Propheten. Er lehrt das Verhältnis der Menschen zu Elohim und Edem und was sein wird. Da er allen Versuchungen der Schlange widersteht, bewirkt sie seine Kreuzigung, welche die Rückgabe des Geistes an Elohim, des Leibes und der Psyche an Edem zur Folge hat, mithin den Weg zur Sonderung des Irdischen und Himmlischen fürt. — Die ethischen Lehren sind von sittlichem Ernst gerade in Bezug auf die Ehe; dies ist ein Widerspruch gegen den unsittlichen Gehalt der Kosmogonie; ein reinerer Einfluss, welcher aus dem Alten Testamente, das vielfach angewendet wird, und aus dem Neuen hervorgegangen ist, unter dessen Schriften auch das Evangelium Johannis gebraucht wird.

Bei den Ophiten des Irenäus (I, 30, cf. Theodoret. I, 14) steht das Christentum in schärferem Gegensatze zum Demiurgos und seinem Bereiche. Der Dualismus ist hier von Anfang klar vorgelegt. Auf der einen Seite der Bythos, das göttliche Urwesen, der Ort des Lichtes, welches seine Substanz ausmacht, auf der andern die Materie, ein trüber Ocean, nach seinen 4 Elementen, d. i. nach vier Beziehungen als Stoff und als Gegensatz zum geformten Leben: Wasser, Finsternis, Abgrund, Chaos. Die Materie ist passiv und träg vorgestellt, so weit sie an sich und abstrakt betrachtet wird, aber von diabolischer Kraft bewegt, sobald sie mit dem geistigen Leben in Berürung gekommen und von ihm gereizt ist. Dies geschieht durch die Emanationen, welche eine den valentinischen analoge, aber weniger ausgebildete Form haben. Der Bythos wird als unbegrenzt, doch auch wider als Urmensch (vgl. Adam Kadmon), als geeint mit seinem Bewusst-

sein, aber auch wider als erster zu diesem zweiten, abbildlichen Menschen gedacht; als drittes Lichtwesen geht der heilige Geist hervor, nach semitischer Anschauung ein weibliches Wesen, welches über dem Chaos schwebt. Das Licht steigt weiter hinab, indem das obere mit dem Geist den himmlischen Christus erzeugt, zugleich aber Lichtsame herabsinkt in die Materie. Jene vier bilden die ἀληθινὴ ἐκκλησία, die himmlische Vierzal wirkender Prinzipien gegenüber den vier Elementen der Hyle. Das in die Materie herabgestürzte Licht, in welchem man leicht die Achamoth wider erkennt, hat hier und in anderen Systemen den Namen προύνικος, was nach Epiphanius h. 25, h. 37, 6 so viel als πόρνη ist, und mit Recht von Möller (Kosm. 270 fg.) auf das verlockende Spiel bezogen wird, was sie nach simonianischer Lehre mit den Mächten der Materie treibt. Halb bleibt sie in der Gewalt der Materie, halb schwingt sie sich über sie empor und leitet von oben her die Bildung der Welt. Aus ihrer Verbindung mit dem Chaos geht der Weltschöpfer hervor, Jaldabaoth genannt, d. h. Son des Chaos. Er hat noch pneumatisches Leben in seinem Besitz, aber seine Natur ist demselben fremd und er erkennt daher seine Mutter nicht, und was über ihr ist. Die Emanationen entwickeln sich eine aus der anderen weiter, zunächst sechs siderische Mächte, dann unzälige andere. (Über d. Namen, das magische Diagramm und andere Formeln bei Origenes c. Cels. VI, s. Lipsius genannte Abh. 1864.) Sie alle haben seinen zornigen und gewalttätigen Geist und sind mit ihm im Kampfe. Indem er ingrimmig in die Hyle hinabblickt, entsteht sein diabolisches Spiegelbild, Ophiomorphos, die gewundene Schlange (Jesaj. 27, 1), von welcher die Materie bewegt wird, und von der das Vergessen der göttlichen Erkenntnisse, Bosheit, Eifer, Neid und Tod ausgeht. Wenn gleichwol Irenäus diesen Dämon als Nus bezeichnet, von welchem Geist und Seele und das Materielle herrüre, so steht das im Widerspruch mit seiner Entstehung und Beschaffenheit und entspricht vielmehr der Bedeutung der Schlange bei den Naassenern und Peraten, welche hier eingemischt zu sein scheint. In dem Menschen wird nun unter änlichem Vorgang, wie ihn Saturnin beschreibt, das Licht konzentrirt und zwar so, dass Jaldabaoth es ihm einflößt und dadurch dessen beraubt wird, alles nach dem geheimen Plan der Mutter. Sie veranlasst ferner Adam und Eva durch die Schlange sein Gebot, und damit seinen Zwang zu brechen. Deshalb aus dem Paradies des Jaldabaoth auf die Erde herabgeschleudert, pflanzen sie nun ihr Geschlecht fort, welches entsprechend den drei Mächten in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker zerfällt. Der Ophiomorphos bemächtigt sich Kains und des Heidentums; Jaldabaoth und seine Sterngeister der Juden; er fürt sie aus Ägypten, lässt Moses und mehrere Propheten zu seiner Ehre weissagen, ebenso die Sterngeister erwälen die ihrigen aus der Zal der Propheten. Die Prunikos, welche stets das Pneuma unter den Menschen behütet hat, gibt diesen Propheten aber auch viele Weissagungen auf das Erscheinen des himmlischen Christus ein. Er kommt herab, ihr und den Pneumatikern zur Hilfe, vereinigt sich mit ihr, lässt sich auf den reinen Menschen Jesus nieder, und verkündet den Vater des Lichtes und sich als seinen Son. Jaldabaoth und seine Mächte haben keinen Teil an dem Lichtreiche. Alle Kundgebungen desselben erschrecken sie, lassen sie aber in Unkenntnis und Widerstreit beharren. Daher wird Jesus von ihnen gekreuzigt, wärend Christus und die Prunikos sich zum ewigen Vater erheben. Christus erweckt Jesum in einem psychischen Leibe, die meisten Apostel und die Katholiken halten ihn jedoch für einen hylischen Leib. Sie sind Psychiker, kennen nicht den himmlischen Christus, und wissen nicht, dass der materielle Leib nicht auferstehen kann. Christus vollendet den Erlösungsprozeſs in den siderischen Bereichen, indem er ungesehen zur Rechten des Jaldabaoth sitzt, alles Pneuma aus seinem Besitz befreit und dem Vater wider zufürt. So ist die Scheidung wider hergestellt zwischen dem höheren und niederen Leben und auf die Dauer befestigt.

Eine Gruppe von Gnostikern bezeichnet Irenäus (I, 29, cf. Theod. I, 13) als die der Barbelo, ein Name, welchen Lipsius glücklich durch syrische Bezeichnung der oberen Tetraktys auflöst (ἐν τετράδι θεός). Der Bau ihres Systemes ist teils mit dem valentinischen, teils mit dem eben besprochenen ophitischen ver-

wandt. Sie haben gleichfalls den Namen Prunikos für die Sophia. Doch findet sich die Schlange in Irenäus' Darstellung nicht. Epiphanius h. 35 beschreibt Ophiten, welche er auch Phibioniten nennt, die ebenfalls die Barbelo verehrten.

Denselben Terminus finden wir auch wider in dem Buche *πίστις σοφία*, d. h. die im Stande der Buße befindliche, nach Rückkehr in das Lichtreich sich sehnende Sophia. Es enthält ein ophitisches System mit sehr abgeschwächtem Dualismus, spielend ausgebildeter Emanation aus dem obersten unaussprechlichen Prinzipe, und von den kirchlichen Vorstellungen stark bestimmt. Das Interesse verweilt vornehmlich bei den zalreichen reinigenden Mysterien, welche den Weg der Buße bezeichnen und den Bußpsalmen der Sophia. Das Buch ist kaum vor Ende des dritten Jarhunderts entstanden. Wir besitzen es in einer koptischen Übersetzung, welche noch die deutlichsten Spuren des griechischen Grundtextes verrät. Pistis Sophia opus gnosticum e Cod. m. Copt. Londin. descripsit et lat. vert. M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berol. 1851, d. lat. Übs. 1853; R. Köstlin, D. gnost. Syst. des B. P. Soph., theol. Jahrb. 1854.

Hippolytus behauptet, dass die Sethianer (V, 19) und die Naassener (V, 6) aus den sogenannten Orphikern geschöpft haben. Wirklich erklärt sich von solchen Ausgangspunkten aus das Gemisch vorderasiatischer und griechischer Mythen und Philosopheme, welches wir bei diesen Parteien finden, sehr wol. Das, was die Sethianer von der Schlange berichten, welche das Wasser des Chaos belebt, hat entschiedene Verwandtschaft mit dem Fragment in Lobecks Aglaophamus I, p. 487. Diese Sethianer gehen von dem Urgegensatze des Lichtes und der Finsternis aus, und setzen als Vermittelung zwischen beiden die bewegte Luft, Pneuma, one dass man eine Ableitung des dritten erfärt. Die Materie ist ein Meer, entgegengesetzt dem Licht als Dunkel; dem duftartigen Pneuma, als belebt vom Sturm; der höheren Ordnung, als ungeordnet (*ἄτακτος*). Die Betrachtungsweise in dem System ist in nicht geringem Grade physisch und physikalisch. Für die Mischung des Lichtes mit der Finsternis wird keine Ursache angegeben; sie geschieht nach Art des Naturprozesses und die Einigung vollzieht sich, wie in einem chemischen Produkt. Jedes der drei Prinzipien hat eine unendliche Fülle von bildenden Kräften in sich. Das Licht erregt die Schlangenseele der Materie und sie wird nun Weltschöpfer; aber das Licht und das Pneuma bleiben die höheren gestaltenden Kräfte. Das Pneuma ist das einigende, die Dinge verknüpfende Prinzip. Es ist die Harmonie in dem zischenden Sturme, mit welchem die Schlange schafft; vielleicht eine Reminiszenz an die phönizische Harmonia. Himmel und Erde zusammengeschlossen bilden die große *μήτρα* der Welt, und daher reift innerhalb dieser alles in der *μήτρα*. Diese Vorstellung findet sich in sehr verwandtem Zusammenhange auch Epiphan. h. 25, 5 und ist analog dem Mythus vom Weltei. Aus der Vereinigung der drei Elemente entsteht der Nus, der Mensch, welcher allein Wert unter den Geschöpfen hat; denn in ihm ist der vollkommene Gott zum Dasein gelangt. Um ihn zu befreien kommt der Logos vom Lichte herab, täuscht den Demiurg, indem er die Schlangengestalt annimmt und ermöglicht die Ordnung der Welt, die jedem Wesen seine Stelle sichert; dem Geiste den Ort des Lichtes. Darauf bezieht sich die Gnosis, denn es gibt einen Ort der Mischung für alle und einen der *διάκρισις* allein für die Gnostiker. Die Partei benutzte eine *παράφρασις* des Seth, unter dessen Namen mehrere Schriften auch bei anderen Sekten (Epiph. h. 40) cirkulirten.

Wie in dieser naturalistischen Betrachtung der Unterschied der Religionen verwischt wird, so geschieht es in änlichem Grade bei den Naassenern, welcher Name mit dem der Ophiten identisch ist. Die Partei hat sich in Phrygien ausgebildet, wie aus Hippolytus' Angaben erhellt. Der p. 168 mitgeteilte Hymnus an Attis, den phrygischen Adonis, macht großenteils den Stoff für den philosophischen Kommentar aus, woraus jener die Lehre der Sekte schöpft. In dieser Darlegung läßt sich deutlich eine doppelte Reihe unterscheiden: einmal philosophische Ideeen, der Stoa und älteren Naturphilosophie entnommen und mit christlichen versetzt; und andererseits orientalische und phrygische Mythen, worin jene symbolisirt werden. Die Grundanschauung ist mit größestem Übergewicht mo-

Digitized by Google

nistisch, nur spurweis und als relativer Gegensatz tritt der Dualismus auf. Das Urwesen ist one Gestalt, Prädikat, Begrenzung durch irgend eine Form (ἀσχημάτιστος) unendlich klein und groß, der Vorseiende (προών), weil vor allem Einzelsein. Er ist im Werden aller Dinge, aber von ihnen unterschieden, als die unbewegte Ursach, welche spricht: Ich werde was ich will und bin, was ich bin. Das aus ihm hervorgehende Element alles Lebens und aller Erzeugung ist nach einer Seite das Feuchte, der Ocean des Lebens, der durch das Weltall flutet, und woran jede Stufe des Daseins ihren bestimmten Anteil erhält, ein Maß, durch welches die Grenze, Ordnung und Schönheit des Weltalls bedingt wird. Dasselbe Lebensprinzip ist nach der anderen Seite Psyche; beide sind geschieden und wiederum eins: das Alleben unter mehr sinnlicher oder geistiger Form, im Prozeſs des Werdens und der Erzeugung, oder in eigenem Bestande und Fortdauer. Die feuchte Substanz zunächst ist die durch das Universum sich windende Schlange; damit ist jedoch immer auch mittelbar die Psyche gesetzt. In der Vereinigung beider ist die Schlange die Weltseele, das göttliche Leben, das im Weltall zur Erscheinung kommt, und welchem im waren Verstande alle Tempel und Mysterien gehören. Von der Betrachtung des Menschen aus tritt die orientalische Symbolik in weiterer Anwendung hinzu. Das gestaltlose Urwesen offenbart sich im Menschenson oder Urmenschen, Adamas, in welchem die Elemente des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen zusammengefaſst und unterschieden sind. Als die der Welt zugekehrte Seite des Urseins ist er Autogenes; als Vermittler der Schöpfung Logos, Hermes. Es sind Ideeen im orientalischen Gewande, welche im Neoplatonismus widerkehren. Dem Urmenschen wird die Existenz der überirdischen Welt, die irdische dem Weltschöpfer zugeschrieben. Als seinen Namen, welcher im Text korrumpirt ist, vermuten die Herausgeber Jaldabaoth, Lipsius, wie ich glaube, richtig: Elschaddai. Der Hauptgegensatz beider Welten besteht nicht so sehr in Einheit und Vielheit, denn diese letztere ist auch in dem Pneuma und der Psyche begründet, sondern in dem durch die Materie bedingten Gegensatze des unvergänglichen Lebens (ἀφθαρσία) und des Todes (φθορά). Das sind aber wiederum verschiedene Stufen und jede hat ihre Notwendigkeit. Man geht durch die niedere, durch die kleinen Mysterien der Aphrodite, d. h. die Geburt, zur höheren, den großen Mysterien der Rhea hindurch. Daher ist aber auch Bedingung, die unreinen Begierden, welche den Geist an die Materie fesseln, durch strenge Asketik zu überwinden. In der Schöpfung des Menschen kehrt der saturninische Mythus wider. Unsichere Vorstellungen einer Teleologie schimmern hindurch, wenn es heißt, daſs die Schöpfung um der pneumatischen Samenkörner willen geschehen sei, welche das Urwesen in die Materie gestreut habe (p. 160). Aber diese Ideeen werden ganz verdunkelt durch die anderen von dem Kreislauf des Lebens. Der Urmensch hat das Chaos als Basis und in seinem Hirn den Nus; aus seinem Geist wirken die Kräfte herab und streben wider empor. Das Verschiedenartige wird gemischt, um wieder gesondert zu werden. Christus repräsentirt den Urmenschen im Mikrokosmus, daher der Doketismus ausgeschlossen ist. Er ist von anderen Pneumatikern nur durch den Besitz der Offenbarung verschieden, ist aber gleichwol die einzige Tür zur Wahrheit und unsterblichem Leben. Nicht durch den Tod, sondern durch seine Lehre, weist er jeder Stufe des Lebens ihre Ordnung an, und jede Region in der Welt versteht nur das ihr zukommende Wort (vgl. Basilides). So bringt er den Frieden der ganzen Welt, den Pneumatikern, wie den Hylikern (p. 156); er lenkt den Strom des Lebens von der kleinen Weihe zur großen zurück; die Pneumatiker zur Widergeburt. Die pneumatische Gemeinde bewegt sich in drei Stufen (p. 134); anfänglich ist sie in der Materie gefangen, ihres pneumatischen Wertes vergessend (χοική, αἰχαλωτός), dann wird sie berufen, ist aber noch unter der Herrschaft des psychischen Demiurgen (ψυχική, κλητή, βασιλευτός). Dieser Standpunkt beharrt in allen drei Religionen bei dem Symbol, z. B. den heidnischen, auch wol den christlichen Mysterien. Erst die philosophische Erkenntnis fürt zum freien, seligen, unsterblichen Bewuſstsein des Gnostikers (ἀγγελική, ἀβασίλευτος ἐκκλησία), wo weder Mann noch Weib, sondern ein engelgleiches Leben ist.

Die Peraten oder Peratiker haben ihren Namen als das jenseitige Geschlecht, welches durch die Welt der Sinnlichkeit wider hindurchdringt zum ewigen Leben. Als Stifter werden Euphrates und Kelbes (Akembes) aus Euböa (Hippol. V, 13) genannt. Euphrates wird von Origenes (c. Cels. VI, 28, 41) als Schüler des Apollonius von Tyana bezeichnet. Da Clemens von Al. die Sekte der Peraten kennt (Str. VII, 17), so ist damit eine ungefäre Zeitbestimmung gegeben für die Entstehung, welche vor 150 zu setzen sein dürfte. Der zweite Stifter hat one Zweifel Veränderungen vorgenommen, wodurch sich die synkretistische Beschaffenheit um so leichter erklärt. Es ist wiederum ein durchaus pantheistisch angelegtes System; naturphilosophische Gedanken sind in orientalische und magische Bezeichnungen eingekleidet. Hingegen die griechischen Mythen als solche werden tiefer herabgesetzt; sie sind für die Unwissenden. Die Astrologie wird viel benutzt, daher auch Aratus (Hipp. IV, 46, Baxmann a. a. O. 240). Damit stimmt die Notwendigkeit des Naturprozesses, die das System beherrscht, überein. Mit den Naassenern ist es in deutlicher Verwandtschaft. Die göttliche Ureinheit entfaltet sich zur Dreiheit, ist aber selbst wieder die Eins in diesen Drei. Die Trias ist: das vollkommene Gute, der Autogenes, welcher die Fülle der Kräfte enthält, also die Ideeenwelt, und die Welt des Besonderen (*κόσμος ἰδικός*). Eine andere Wendung der Trias ist: Vater, Son, Hyle. Der Son, welcher die Ideeen vom Vater empfängt und sie zur Ausprägung im materiellen Einzelsein herabfürt, ist die große Weltschlange (*καθολικὸς ὄφις*), welche alles bewegt, durch den gestirnten Himmel sich hinwindet, der Quell alles Lebens in der irdischen Welt. Der reale Prozeſs fürt, wie der Gedanke', von der Einheit zu einer endlosen Teilung. Zu diesen Voraussetzungen kommen die offenbar aus orphischen Schriften stammenden orientalischer Art. Das Chaos, *θάλασσα* ist die Thalath (nach Lenormant Thauatth) des Berosus (s. Lipsius, Art. Gnosticism., S. 281), mit der es bewegenden Kraft zusammen als mannweiblich gedacht. Hier ist der Ort der Geburt und des Todes, denn das Wasser ist beides, erzeugend und auflösend, und so besteht auch hier der hauptsächliche Gegensatz zwischen der oberen und niederen Welt als *ἀφθαρσία* und *φθορά*. Der Archon der Materie empfängt vom Logos die Lebenskeime; es ist aber die Notwendigkeit, welche sie hernieder treibt, und der Archon zwingt sie, in die Welt der Geburten einzutreten. Er ist ein hylischer Dämon, seine Genossen sind die giftigen Schlangen der Wüste, sie alle verfolgen die Pneumatiker, wollen sie aber auch unter ihrer Herrschaft behalten, weil auf der Mischung der Bestand der Welt beruht. Die Schlange befreit als der weise Logos die Eva, das allgemeine Leben, vom Gesetze des Archon. Dem Logos gehören daher auch als seine Träger die vom Gott des Alten Testamentes Verworfenen, Kain, Nimrod, aber nicht minder Joseph, der ein Typus Christi ist, und Moses, der die Schlange in der Wüste aufrichtet. Dagegen dem Judengott gehören Abel, Jakob und änliche. Hier zeigt sich die nahe Verwandtschaft der Peraten mit den Kainiten (Iren. I, 31; Epiph. 38; Theodor. I, 15), welche in die Reihe der Pneumatiker außer den Frevlern des A. T. auch Judas als den rechten Apostel aufnahmen. Der Erlöser ist nach den Peraten die mikrokosmische Vereinigung der Kräfte der Trias; die Erlösung ist Aussonderung aus der Region der Geburten, und Bewusstsein davon. Wer erkennt, dass Gott ganz und nichts in der Welt ist, der wird ihm gleich an Wesen und bringt durch die *μοῖρα* der *γένεσις* und *φθορὰ* als ein Peratikos hindurch zum ewigen Vater; die andern versinken in die Nacht der Materie.

Die von Epiphanius h. 26. 37. 40 beschriebenen Gnostiker, mit den Namen der Phibioniten, Stratiotiker, Kaddäer, Borborianer, Archontiker und anderen bezeichnet, haben die meiste Verwandtschaft mit den besprochenen ophitischen Parteien, weichen aber in vielen Einzelnheiten ab. Er folgt in ihrer Schilderung teils der älteren Schrift des Hippolytus (s. Lipsius, Die Quellen d. Epiphanius, S. 173 flg.) und dem Irenäus, teils anderen Quellen aus der gnostischen Literatur und eigenen Beobachtungen. Seine Beschreibung trifft daher großenteils spätere Entwickelungsformen und Zustände. Sie werden durch eine sittliche Versunkenheit bezeichnet, so schmutzig, dass man trotz Epiphanius Versicherungen sie

Digitized by Google

kaum für möglich halten möchte. Wie auf der einen Seite die Gnosis den kirchlichen Entwickelungen nicht mehr gewachsen war, die Mischungen christlicher und heidnischer Elemente daher sich lösten, und teils kirchlichere, teils ganz heidnisch geartete Gedankensysteme sich formten, so bewies andererseits der sittliche Verfall vieler, selbst ursprünglich edlerer Parteien, dass ihre Zeit vorüber sei. —

Jacobi.

Goar, Sankt. Unter dem fränkischen Könige Childebert (511—558), dem Sone Chlodwigs, soll ein Mann Namens Goar aus Aquitanien an den Rhein gekommen sein und an der Stelle des späteren Städtchens St. Goar sich eine Zelle und eine Kapelle gebaut haben. Dort habe er sein Leben in geistlichen Übungen und Erweisung der Gastfreundschaft verbracht und auch nicht wenige Heiden bekehrt. Einmal nun sei er von 2 trierischen Klerikern bei dem dortigen Bischof Rustikus eben seiner Gastfreundschaft wegen verklagt, habe sich aber unter Wundern so gerechtfertigt, dass der damalige König Sigibert (561—575) ihn an die Stelle des unsittlichen Rustikus habe erheben wollen. Dies habe Goar jedoch abgelehnt; er sei vielmehr in seine Zelle zurückgekehrt und dort nach 7 Jaren gestorben.

So die Legende in der in schlechtestem Latein verfasten vita (Acta Sanct. Julii Tom. II, 327—346), die nicht wol über das 9. Jarh. zurückgeht und von anderem abgesehen von der Schwierigkeit gedrückt wird, dass gegenüber den alten trierischen Bischofskatalogen sich in jenen Jaren ein Bischof Rustikus nicht wol nachweisen und festhalten lässt. Was obigem als geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, lässt sich nicht mehr mit Gewisheit ermitteln. Jedenfalls hat man kein Recht dazu, Phantasiegebilde, die zu bestimmtem Zwecke aus legendarischen Angaben erwuchsen, als Geschichte hinzustellen.

Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, 1, 465, 481; Friedrich, KG. Deutschlands II, 1, 175, 219; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche 261 ff.

G. Plitt.

Goch, Johannes, eigentlich Johannes Pupper, unter dem Namen seines Geburtsortes des bei Cleve im heutigen preußischen Regierungsbezirk Aachen gelegenen Städtchens Goch bekannt geworden, gehört in den Kreis jener evangelisch gerichteten Männer, der sich im Laufe des 15. Jarhunderts am Mittel- und Niederrhein gesammelt hatte. Gochs Lebensumstände sind freilich sehr wenig aufgehellt. Er gehörte zu den stillen Naturen, die nicht in weite Kreise hinaus zu wirken sich berufen fülen und bildet so einen rechten Gegensatz zu seinem jüngeren Landsmann und Gesinnungsgenossen Johannes Wessel, der ein so viel bewegtes unruhiges Wanderleben fürte. Seine Geburtszeit dürfte in den Anfang des Jarhunderts fallen. Dass er seine Bildung in einer der Anstalten der Brüder vom gemeinsamen Leben empfangen, dürfte, auch one spezielle Nachrichten alle Warscheinlichkeit für sich haben. Auf Paris als die Stätte seiner eigentlich theologischen Bildung weisen nicht nur Gründe innerer Warscheinlichkeit, sondern auch einige spezielle Notizen über Vorgänge in Paris, die sich in seiner Schrift de libertate christiana I, 17, 18, II, 52 finden. Ganz bestimmt wissen wir aber nur von seiner amtlichen Wirksamkeit, die er als Gründer und Leiter des Priorates Thabor der Kanonissinnen des h. Augustin in Mecheln ausübte. Anfänglich außerhalb der Ringmauern Mechelns gelegen, wurde das Kloster im Laufe des 16. Jarhunderts in die Stadt selbst verlegt (Corn. van Gestel histor. sacra et prof. archiepiscop. Mechlinensis, Haag 1725, pag. 81). Die 8 Jungfrauen, mit welchen Goch das Stift begann, wurden von Sluys her berufen, wo mutmaßlich der frühere Wirkungskreis Gochs sich befand. Sein Todestag war nach Foppens Bibl. Belg. der 28. März 1475. Seine Wirksamkeit scheint one besondere Anfechtungen auch in diesem letzten Stadium seines Lebens gewesen zu sein, wenn auch eine polemische Schrift von ihm auf eine litterarische Fehde hinweist. Aber diese seine litterarische Tätigkeit ist wol nur in engeren Kreisen bekannt geworden. Erst die reformatorische Bewegung des 16. Jarhunderts erweckte auch seine Arbeiten wider aus dem Staube. Es war ein junger Sekretär des Rates zu Antwerpen Cornelius Grapheus (Scribonius, Schreyber), welcher sich

um die Sammlung der litterarischen Hinterlassenschaft Gochs bemühte und dieselbe mit einer geharnischten Vorrede voll reformatorischen Feuers 1521 veröffentlichte, weswegen er der Inquisition anheimfiel und zum Widerruf genötigt wurde. Die eine der beiden Hauptschriften Gochs de libertate christiana fand auch Grapheus nicht mehr vollständig vor und seine Ausgabe dieser Schrift ist bis jetzt die einzige geblieben, die sehr selten geworden, nicht one große Mühe im Original kann eingesehen werden. Walch hat zwei andere, warscheinlich auch von Grapheus noch vor dem Werk de libertate christiana zuerst zum Druck gebrachte Schriften: einen dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis und eine epistola apologetica contra Dominicanum quendam in seinen Monumentis medii aevi veröffentlicht, jenen in Band I, fasc. IV, diese in Band II, fasc. I. Dass Luther selbst auch von Gochs Schriften wie von denen Wessels Kenntnis bekommen, ist nicht erweislich. Unter den Evangelischen ist es zuerst Matth. Flacius, der ihn unter den testes veritatis aufzält und zum Gnesiolutheraner macht. In dogmatischer Hinsicht nimmt Goch unter den Gegnern der Scholastik, wie sie im 15. Jarhundert am Niederrhein erwuchsen, einen ehrenvollen Platz ein. Von Hause aus offenbar eine beschauliche, mystisch angehauchte Natur hatte er das Bedürfnis, die Schäden des damaligen kirchlichen und religiösen Lebens in ihre Wurzeln zu verfolgen, wärend er doch wider nicht mystisch genug angelegt war, um wie ein Thomas von Kempen sich mit der Pflege des rein persönlichen religiösen Lebens zu begnügen, vielmehr empfand er den Trieb, auch die allgemeinen Schäden des religiösen Lebens polemisch zu beleuchten. Wie Luther durch die Stellung zu seinem Orden, so war auch Goch schon durch sein Verhältnis zu einem Augustiner-Priorat zu genauerer Beschäftigung mit Augustin veranlasst und fand bezw. in dem Namen des Ordenspatrons einen Schutz für seine theologischen Gedanken.

Den Mittelpunkt seines theologischen Denkens bildet bei Goch das Wort, das er zum Titel seiner Hauptschrift gemacht: die christliche Freiheit. In ihr sieht er den besten Gegensatz gegen die Freiheit im falschen Sinn, gegen den Pelagianismus, wie er nach seiner Meinung insbesondere im Thomismus wider auflebte. Die christliche Freiheit ist ihm sowenig ein Gegensatz zur Gnade, dass er vielmehr in der Gnade erst die Möglichkeit der Freiheit erkennt. Die Gnade ist ihm diejenige Gabe Gottes, welche dem Menschen im Laufe der Entwickelung verliehen wird, um seinen Willen von den Banden der Begierde zu lösen und ihn zur Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird (cf. Ullmann, Reform. vor der Ref., Bd. I, S. 77). Wenn nun auch die Scholastik dem Worte nach die Gnade als Prinzip alles christlich guten genannt hat, so wird das dadurch wider illusorisch, dass die Gnade sozusagen zerstückelt wird und in einzelnen Partikeln als Lon des menschlichen Werkes dem Menschen zugeteilt wird. Man könnte sagen, Gnade und freier Wille verhalten sich in der thomistischen Scholastik nach Art des Nestorianismus zu einander, wärend Goch eine innerliche prinzipielle Durchdringung beider erstrebt und in dieser innerlichen Durchdringung im Gegensatz zu dem Werte, den jene den einzelnen Werken beilegte, das Wesentliche erkennt. Die Liebe als inneres einheitliches Prinzip des Tuns ist der Grund der Gerechtigkeit und Seligkeit. In ihr ruht der Grund der Gemeinschaft mit Gott und des Genusses seiner Seligkeit. In diesem Begriff der Freiheit wurzelt nun Gochs Polemik gegen die Bedeutung, welche die damalige Kirche den äußerlichen Übungen der Frömmigkeit beilegte und die Unabhängigkeit von der kirchlichen Vermittlung des Heils, die aus Gochs Schriften hervorleuchtet, wenn auch in letzterer Beziehung die Konsequenzen nicht so klar und voll aus dem Begriff christlicher Freiheit gezogen werden, wie von Luther, der eben in der schärferen Unterscheidung von Glauben und Liebe auch eine festere Basis der evangelischen Freiheit gewonnen.

Am bestimmtesten und klarsten tritt seine Opposition gegen die Zeitmächte auf zwei Punkten hervor: in der Polemik gegen andere Erkenntnisquellen neben der h. Schrift und in der gegen das Mönchstum und seine angebliche Verdienstlichkeit. In ersterer Beziehung spricht er sich sehr klar und bestimmt in der epistola

apolog. bei Walch II, 1, S. 10 aus: Sola scriptura canonica habet fidem indubiam et irrefragabilem auctoritatem. Antiquorum patrum scripta tantum habent auctoritatis, quantum canonicae veritati sunt conformia. Modernorum vero doctorum, maxime Ordinum Mendicantium scripta — — — vanitati magis deserviunt quam veritati. Bezeichnend ist hier die dreifache Abstufung: Schrift, alte Väter und Moderne. Die zweite Kategorie wird als übereinstimmend mit der Schrift vorausgesetzt, wärend die Modernen geradezu als Verderber der Warheit charakterisirt werden. Damit sind denn freilich eben auch nur die damals angesehenen Schriftsteller, nicht die Kirchenlehre selbst bekämpft. Die Autorität kirchlicher Entscheidungen war damit noch nicht angegriffen. Indes spricht sich Goch bei Gelegenheit auch nach dieser Seite hin in einer man möchte fast sagen naiven Weise aus, wenn er zur Erklärung, wie es gekommen, dass die Kirche die Mönchsgelübde eingefürt, von der Kirche sagt: Ecclesia mater est fidelium. In matribus autem plus solet abundare affectus, quam vigere intellectus. Et ideo in quibusdam actibus Ecclesiae magis attendendus est affectus pietatis quam lumen discretionis. Unde fit ut quamvis Ecclesia militans aliquando erret in affectu, eo quod ecclesia militans fallitur et fallit, non tamen errat in affectu (dialog. de quat. erroribus bei Walch, Monum. Vol. I. 4, p. 164). Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass mit diesen Ausfürungen die normative Autorität der Kirche ebenso stark in Zweifel gezogen ist, als Luther in Leipzig und Worms es getan, aber es geschieht in einer Weise, welche die weitgreifenden Konsequenzen nicht anen läßt, die in dem Satze liegen. Bemerkenswert aber bleibt diese ganze Stellung Gochs. Wenige vorreformatorische Männer haben, was das Formalprinzip betrifft, so entschiedene Erklärungen abgegeben.

Noch mehr als in dieser Opposition gegen Aristoteles und die Thomisten, gegen die Einmischung der Philosophie in die Religion spricht sich Gochs Standpunkt der Innerlichkeit in seinem scharfen Gegensatz zu den religiones factitias zu dem Mönchswesen aus. Dass die Bindung durch ein Gelübde der aus dem inneren Glaubensdrang hervorgehenden Beobachtung des evangelischen Gesetzes einen höheren Wert verleihe, ist eine Behauptung der Zeittheologie, in der Goch nur einen Wansinn sehen kann, eine pharisaica superstitio. Hic est error nostri temporis qui cum Pelagiana haeresi in multis convenire cognoscitur a. a. O. S. 109. Dass dies Gelübde eine besondere Stärkung biete gegen die Versuchungen, weist er zurück unter Berufung auf das bekannte mittelalterliche Sprichwort: Quod Monachus audet praesumere hoc Satanas erubesceret excogitare. Diese ziemlich weitschichtige Nachweisung dafür, dass keine der drei Arten von Stärkung, welche er unterscheidet, durch das Mönchsgelübde könne erreicht werden, scheint freilich eigentlich von ihm selber wider zurückgenommen zu werden, wenn er denn doch das Geständnis macht, dass die Kirche diese Anordnung propter instabiles et infirmos getroffen habe, qui ad perfectam legis evangelicae observantiam sub communi institutione christianae religionis aliter induci non poterant a. a. O. S. 167. Damit scheint ja denn doch eine stärkende Wirkung ausgesagt zu sein von dem Gelübde, wenn auch nur besonders schwache Naturen ihrer bedürfen. Indes scheint es auch nur so. In Warheit sieht Goch in dem Mönchsgelübde nur eine Propädeutik wie im mosaischen Gesetz. Jene innere die Seligkeit bedingende Richtung des Willens auf Gott, wie sie von der Gnade hervorgebracht wird, kann eine solch äußerliche Satzung nicht wirken (cf. die Ausfürung a. a. O. S. 180). Psychologisch schwieriger als dieser scheinbare Widerspruch ist der andere zurechtzulegen, dass ein Mann, der so gering denkt von dem Mönchstum, ja es geradezu für verwerflich zu halten scheint, doch sein halbes Leben darauf verwendet, eine klösterliche Niederlassung in Blüte zu bringen. Nicht so eingehend wie mit dem Mönchswesen setzt sich Goch mit einer anderen, ihm nicht sympathischen Einrichtung der mittelalterlichen Kirche auseinander. Die Erhebung des Episkopats über das Priestertum sieht er für unbiblisch an und will jedenfalls den Vorzug des Episkopats bezüglich der Sakramentsverwaltung für willkürliche Satzung der Kirche ansehen. Dagegen ist er von dem Werte des Priestertums durchdrungen.

Digitized by Google

Suchen wir nach diesem allen die Stellung Gochs im Kreise der sogenannten Vorreformatoren näher zu bestimmen, so ist vor allem geltend zu machen, dass er bezüglich der Rechtfertigungslehre den Reformatoren eben so ferne steht, als die übrigen Männer dieser Richtung und als Augustin selbst. Sein Gegensatz gegen den Pelagianismus hat ihn auf die mittelpunktliche Bedeutung der Sündenvergebung und den Weg zu ihrer Erlangung noch nicht gefürt. Richtig wird dagegen sein, wenn Ullmann ihn in die Mitte zwischen die vorzugsweise dialektisch und die ausschließlich mystisch gerichteten Vorläufer der Reformation stellt. Seine Dialektik, in der er nicht nur die Schule Augustins, sondern auch den Gang durch die Scholastik verrät, ist immerhin bedeutend, wenn er auch einem Wessel und Johann v. Wesel nachsteht. Den letzteren übertrifft er indes an Klarheit seines prinzipiellen Standpunktes, wärend er freilich nicht entfernt an Wessels umfassende Kritik der kirchlichen Dogmatik und Einrichtungen hinanreicht, die derselbe von einem prinzipiell ganz änlichen Standpunkte aus geübt. Am weitesten ist er von den Männern der Tat und der Agitation entfernt, von einem Wiclef und Hus, wenn seine Dogmatik vielleicht auch der reformatorischen näher stehen mag. In seiner Persönlichkeit scheint das mystische Element noch mehr vorwiegend gewesen zu sein, als in seinen litterarischen Erzeugnissen. Gochs hauptsächliche Schriften sind im Kontext erwänt. Eine Reihe von Titeln anderweitiger Schriften, die verloren sind, wenn die Titel nicht vielleicht teilweise sich auf Teile der noch vorhandenen beziehen, hat Ullmann nach Foppens in seinem Buche über die Reformatoren vor der Reformation I, S. 168 gegeben. Auf die Ullmannsche Monographie ist um so mehr zu verweisen, da außer den kurzen Notizen und Charakteristiken, die wir in den kirchengeschichtlichen Werken finden, dem Unterzeichneten keine neuere Arbeit bekannt geworden ist, welche eingehender mit Goch sich beschäftigt hätte. Die ältere Litteratur findet sich bei Walch in den betreff. Präfationen der zwei Bändchen seiner Monumenta in denen Gochsche Schriften abgedruckt sind. **H. Schmidt (K. Sudhoff †).**

Godeau, Anton, geb. 1605 zu Dreux in der Diözese Chartres, tat sich in früher Jugend durch Hang zur Dichtkunst und Gewandtheit im Versmachen hervor. Der bei seinem wenig ansprechenden Äußern missglückte Versuch, eine Schöne seiner Vaterstadt heimzufüren, und der Erfolg einer veröffentlichten Sammlung von Gedichten war für die Wendung seines Lebens von entschiedener Bedeutung. Er schlug jetzt seinen festen Wonsitz zu Paris auf und trat auch etwas später in den geistlichen Stand. Bald sammelte er einen Kreis von Gleichstrebenden und Empfänglichen, welche regelmäßige Zusammenkünfte in dem Hause eines Verwandten, des Herrn M. Conrat, um so der Poesie zu pflegen und zu leben. Eine ziemlich verbreitete Meinung sieht in diesen Versammlungen Godeaus und seiner Genossen die ersten Anfänge der französischen Akademie. Jedenfalls war Godeau einige Zeit eine bedeutende Person in jenen Pariser Kreisen von Litteraten, Schöngeistern und den bekannten von Molière unsterblich persiflirten Précieuses. Auch der Umstand, dass Herr Godeau unterdes Monsieur l'abbé geworden war, hinderte nicht, dass er der nain de Julie (d'Angennes, Madame de Rambouillet) war. Allerdings brachte ihn nun sein neuer Stand zur Pflege einer sogenannten geistlichen Poesie, indes sie war vor der Hand auch darnach. Gleichwol war es diese neue heilige Dichtkunst, welche den Mann nicht nur zur Solidität der Lebenslage, sondern auch der Wirksamkeit brachte. Godeau hatte nämlich den guten Einfall, seine mit Beifall aufgenommene Paraphrase des Psalmes Benedicite omnia opera Domini Domino dem Kardinal Richelieu zu präsentiren. Der große Statsmann las dies Poem durch und sagte dann zugleich witzig und gnädig dem Verfasser: Vous me donnez Benedicite et je vous donne Grasse. So wurde der farende Dichter und Abbé Bischof des kleinen Bistums Graß. Haben die Musen Godeau, welchen Boileau den poète toujours à jeun zu nennen pflegte, auch keine besondere Stellung auf dem französischen Parnaß verliehen, so gaben sie doch durch den eben bezeichneten Erfolg dem fortdichtenden Bischof eine nützlichere und würdigere Richtung für seine litterarische Betriebsamkeit. Allerdings wurde die ziemlich reiche Muße, welche der kleine Sprengel ließ, noch immer teilweise

der Dichtkunst zugewandt. In nicht weniger als 15,000 Versen wurden Denkwürdigkeiten der Kirchengeschichte besungen in den Fastes de l'église. Er wetteiferte auch mit den geistlichen Dichtern der Reformirten, Marot und Theodor de Béze in seinen pseaumes de David, traduits en vers français, allerdings mit sehr wenig Erfolg. Seine Loblieder auf die Himmelfart Mariä, auf den Apostel Paulus, die Magdalena ꝛc. gehören ebenfalls unter die poetischen Leistungen des Bischofs von Graß, one übrigens in dichterischer Beziehung auf irgend eine Bedeutung Anspruch machen zu dürfen. Andere Arbeiten dieser Zeit indes können auf etwas mehr Anerkennung rechnen. In dieser Hinsicht nennen wir die Paraphrasen der paulinischen und katholischen Briefe, sowie die in 3 Bänden erschienene Morale chrétienne, welche zunächst zur Unterweisung der Geistlichkeit seines Sprengels bestimmt war. Indem er in diesem Werke dem Bedürfnisse des praktischen Seelsorgers vollkommen gerecht wurde, bekämpfte er zugleich die laxe Sittenlehre vieler Kasuisten nachdrücklich. Unter seinen kirchenhistorischen Schriften heben wir seine Lobreden ausgezeichneter Bischöfe, seine Biographieen des Paulus, Augustinus ꝛc. hervor. Wissenschaftliche Tiefe, gründliche Forschung und dergleichen darf man hier allerdings weit weniger suchen, als ansprechende Art der Erzälung; seine bedeutendste Leistung dieser Art ist unstreitig seine Kirchengeschichte, die Histoire de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du huitième siècle. In die Reihe der Tillemont, Natalis Alexander, Fleury stellt er sich auch durch dieses Buch nicht, aber durch seine angenehme Darstellung des gut gesammelten und geschickt ausgewälten Stoffes hat er sich ein Verdienst erworben. Die Kirchengeschichte wurde bald durch Speroni ins Italienische übersetzt und im letzten Drittel des vorigen Jarhunderts wurde sie auch in's Deutsche übertragen. Seine Verdienste wandten ihm die Gunst des Papstes Innocenz X. in dem Maße zu, dass ihm das neu erledigte Bistum Vence zu seinem alten hinzugegeben wurde. Allein Godeau lehnte diese Kumulirung dankbar ab und begnügte sich mit Vence allein, wo er am 21. April 1672 an einem Schlagflusse starb. Vgl. Histoire de l'academie française 1743, tom. I, pag. 12, 95, 314, 396; Dupin, Nouv. Biblioth. des auteurs eccles. tom. XVII, pag. 286.

K. Sudhoff †.

Godehard (Gotthard), der heilige, Bischof von Hildesheim (1022—1038). Hauptquelle seiner Geschichte ist seine von einem Zeitgenossen Wolfhere aufgezeichnete Biographie (zuerst besonders gedruckt u. d. T.: „Vita sanctissimi patris Godehardi Hildeneshemensis ecclesiae antistitis confessorisque, sanctimonia, virtutum honestate ac miraculis omnigenis clarissimi". Außerdem in Leibnit. script. rer. Brunsv. I, 482; AA. SS. Maji Tom. I, 502 und M. G. S. S. XI, 165—167; 168—196; 197—218. Über die verschiedenen Redaktionen vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen II, 22). Er wurde um das Jar 961 in Ritenbach in Bayern, nahe bei dem Kloster Nieder-Altaich (Altaha, vgl. über dasselbe Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, 253) im Bistum Passau, dessen Dienstmann sein Vater, Namens Ratmund, war, geboren. Erst die späteren Erzäler haben, seinen Ruhm zu erhöhen, ihn zu einem Herzog von Bayern, andere zu einem Grafen von Schieren gemacht (vgl. Lauenstein, Kirchen- und Reformationsgesch. von Hildesheim 1, 68; Chron. episc. bei Leibnit. II, 788). Wolfhere sagt ausdrücklich, seine Eltern seien „ex ejusdem ecclesiae (Altahensis) familia" gewesen. Als Knabe besuchte er die Schule des genannten Klosters und bildete sich dann am Hofe des Erzbischofs Friedrich von Salzburg weiter aus. Frühe schon durch besondere Frömmigkeit und einen Hang zum stillen beschaulichen Leben ausgezeichnet, noch ehe er wirklich in's Kloster eingetreten die Mönche selbst durch Strenge beschämend, wurde er im 31. Lebensjare durch den Abt Erkambert in das Kloster aufgenommen, nach dessen Abgange selbst Abt (997). Durch seine ausgezeichnete Verwaltung des Klosters dem Kaiser Heinrich II. bekannt, wurde er von diesem berufen, das unter dem weltlich gesinnten Abte Bernharius verwilderte Kloster Hersfeld in Hessen wider herzustellen, und nachdem es ihm gelungen war, die Strenge des mönchischen Lebens hier wider aufzurichten, wirkte er in änlicher Weise in dem Kloster Tegernsee (gegen die Annahme, dass er auch Kremsmünster

Digitized by Google

reformirt habe vgl. Büdinger, Oesterr. Geschichte I, 449). Nachdem er die reformirten Klöster wider ordentlichen Äbten überwiesen, kehrte Godehard 1012 nach Altaich zurück, doch wurde er mehrfach von Heinrich zu Rate gezogen und befand sich oft in dessen Gefolge. So war er beim Kaiser auf der Pfalz Gruona, als die Nachricht vom Tode des Bischofs Bernward von Hildesheim dort eintraf. Der Kaiser bestimmte ihn zum Nachfolger, aber erst nachdem ein wunderbarer Traum, wie sein Biograph berichtet, sein Widerstreben gebrochen, willigte Godehard ein, wurde am 2. Dezember 1022 von Aribo, Erzbischof von Mainz, zum Bischof geweiht und hielt am 5. Dezember seinen Einzug in Hildesheim.

Godehard gebürt das Verdienst, sein Stift auf der Höhe erhalten zu haben, zu der es sein Vorgänger Bernward gebracht. Selbst es dahin zu bringen, hätte Godehard wol nicht vermocht, denn er war kein Mann der Tat, wie Bernward, mehr beschaulicher, asketischer Frömmigkeit zugewandt, auch als Bischof noch Mönch, wie denn das von ihm gestiftete Kloster Holthusen sein Lieblingsaufenthalt war. In dem vom Erzbischofe Aribo auf Anstiften der Äbtissin Sophie gleich bei der Einfürung erneuten Streite um Gandersheim (vgl. den Art „Bernward") hat Godehard die Rechte seiner Kirche gegen Mainz gewart; auf mehreren Synoden (1026, Seligenstadt; 1028, Geisleben; 1029 Pölde) und Reichstagen (Frankfurt 1027, Mainz 1028) erlangte er günstige Entscheidungen; im Jare 1030 gab Aribo in Merseburg seine Ansprüche auf. Die schon bedeutenden, von ihm noch gemehrten Reichtümer des Stifts boten Godehard die Mittel zu zalreichen Bauten. Die von Othwin gebaute, wider verfallene Epiphaniuskirche baute er von Grund aus neu (Annal. Hild. ad ann. 1023 u. 1026). Wie es scheint in der Absicht, Hildesheim rings mit Kapellen zu umgeben, baute er außerhalb der Stadt die Kapellen des heil. Bartholomäus und des heil. Andreas (nachmals die lutherische Hauptkirche der Stadt), auf dem Ziegenberge eine dem heil. Moritz gewidmete Kirche, aus der spätere Schriftsteller irrig ein Kloster machen. Gegen Ende seines Lebens erbaute er eine Kirche in Goslar auf dem Königshofe (Leibn. I, 494) und bemühte sich, kurz vor seinem Tode die Kirche zu Adenstedt bei Weisbergholzen zu vollenden. In allen Übungen der Frömmigkeit streng gegen sich selbst, hielt er auch seine Kleriker in strenger Zucht nach alter Weise. Mit seiner Regierung hörte in Hildesheim das gemeinsame Leben der Kleriker auf, wie denn überhaupt unter seinem Nachfolger Dithmar die alte Sitte erlosch. Gegen Arme war er freigebig; als „seinen Brüdern", wie er sie gelegentlich nennt, teilte er ihnen reichlich Almosen von den Gütern des Stifts aus. Im Anfange des Jares 1038 erkrankte er, fast 80 Jar alt, in Holthusen, sterbend schon wurde er nach dem Moritzberge gebracht und starb hier, wie er vorhergesagt haben soll, am Tage nach dem Himmelfartsfeste (5. Mai 1038). (Lambert 159. Annal. Saxo ad h. a. ap. Eccard II, 468, III. non. Maji, fer. VI, post ascens. dom. Annal. Hildesh. ap. Leibn. I, 729; Necrol. Fuld. ap. Leibn. III, 757 in praef. ad T. I, 22. Act. SS. T. I. 501, wo der Beweis gefürt wird, dass 1038 das Todesjar ist, ebenso von Wedekind, Noten II, 387.)

Schon bei seinen Lebzeiten wusste man von Wundern, die er vollbracht haben sollte, wie denn sein Biograph Wolfhere von solchen erzält, die jedoch noch einen sehr einfachen Charakter haben. Nach seinem Tode vermehrten und vergrößerten sie sich, und etwa 100 Jare nachher betrieb der Bischof Bernard von Hildesheim seine Heiligsprechung. Diese erfolgte durch Innocenz III. auf einer Synode zu Rheims am 29. Okt. 1131 (vgl. die Historia canonisationis bei Leibn. I, 508; Act. SS. I. c. p. 521; Mansi conc. XXI, 463). Bernard gründete ihm zu Ehren das Godehardi-Kloster in Hildesheim 1133 (vgl. Lauenstein, Hist. diplomatica episcopatus Hildesiensis I, 276 sqq.). Als Tag seiner Verehrung haben die meisten Martyrologieen den 4. Mai, einzelne den 5. Mai (vgl. AA. SS. I, 502). Vergl. außer den schon angefürten Werken: Blum, Geschichte des Fürstentums Hildesheim (Wolfenb. 1807) II, 108 ff.; Lüntzel, Gesch. der Stadt und Diöcese Hildesheim, S. 195 ff. (Hildesh. 1858); Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränk. Kaisern, II, 50—55; 90—95; M. G. SS. XI, p. 167—196; 196—218; S. Hirsch, Jarbücher d. deutsch. Reiches unter Heinrich II.; Sulzbeck

über S. Gothard. (Regensburg 1863); Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter II, 16—23. **G. Uhlhorn.**

Görres, Johann Joseph, hat sich zuerst als Vorkämpfer deutscher Nationalität und später eines vergeistigten Katholizismus eine bleibende Bedeutung für deutsches Geistesleben erworben. Er wurde am 25. Januar 1776 als der erste Son unter acht Kindern zu Koblenz geboren, wo sein Vater Holzhändler war. Seine Mutter, eine geborene Mazza aus einem Gebirgstal Tessins stammend, soll eine Frau von reicher Begabung gewesen sein. Wärend Joseph in seiner Kindheit wenig Anlage verriet, wurde er schon im Gymnasium als einer der fähigsten, aber zugleich unlenksamsten Köpfe erkannt. Im Herbst 1793 sollte er die Universität Bonn besuchen, um daselbst Medizin zu studiren, aber die polit. Erregung, welche die rheinländische Jugend ergriffen hatte, ließ ihn nicht dazu kommen und er beteiligte sich mit großem Eifer an der revolutionären Agitation. Seine erste politische Rede hielt er am 14. September 1797 bei Errichtung eines Freiheitsbanners auf dem Kornmarkt zu Koblenz, und im Dezember desselben Jares beteiligte er sich an einer Aufforderung an das Direktorium zu Paris, das linke Rheinufer der franz. Republik einzuverleiben. Im Februar 1798 gründete er, als Organ der republikanischen Partei, eine Zeitschrift unter dem Titel „das rothe Blatt", welches jedoch nach sechsmonatlichem Bestehen auf Klage des Landgrafen von Hessen unterdrückt wurde, unter dem Titel: „Rübezahl im blauen Gewande" wider auflebte, aber auch in dieser Gestalt nur kurze Zeit dauerte. In beiden Journalen verfolgt G. mit bitterem Hone geistliche und weltliche Gebiete der alten Ordnung, trat aber auch dem Unfug französischer Kommissäre, welche im Namen der Freiheit das linke Rheinufer systematisch ausplünderten, mutig entgegen, und entwarf im Namen seiner Mitbürger eine Adresse an den Rat der Alten oder Fünfhundert, worin er über die Erpressungen des französischen Centralgouverneurs und die Bestechlichkeit desselben Klage fürt, was ihm Mishandlungen von seiten der französischen Offiziere und zwanzigtägige Haft eintrug. Infolge seines mutigen Auftretens gegen die französischen Gewalthaber wurde er 1799 von seinen Mitbürgern an die Spitze einer Deputation an die Regierung in Paris gestellt, welche bitten sollte, dass die Rheinlande nicht länger als Feindesland behandelt, sondern ihre politische Stellung gesetzlich normirt werde. Er kam eben nach Paris, als Bonaparte aus Ägypten zurückgekehrt und das Direktorium gestürzt war, und überzeugte sich, dass der Zweck der Revolution verfehlt sei und dass sie, statt der Freiheit, die sie den Völkern bringen sollte, einen drückenden Militärdespotismus herbeigefürt habe. Er verzichtete daher auf die Bitte um Einverleibung der Rheinlande und reichte an den ersten Konsul eine Zuschrift ein, worin er die Missstände der französischen Verwaltung in den Rheinlanden schildert. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er unter dem Titel: „Resultat meiner Sendung nach Paris", einen Rechenschaftsbericht, aus dem hervorging, dass der begeisterte Republikaner in einen Anhänger der konstitutionellen Monarchie umgewandelt war. Er zog sich vom politischen Leben zurück und warf sich auf das Studium der Naturwissenschaften und Medizin, wobei ihm der Wunsch, seiner kranken Geliebten Katharina von Lassaulx Heilung zu verschaffen, ein spezieller Antrieb war. Es gelang ihm, durch die von ihm angewandten Mittel die Gesundheit seiner Braut herzustellen und 1801 fürte er die Geliebte als Gattin heim. Sie war nach dem Zeugnis von Zeitgenossen das geistreichste, schönste und liebenswürdigste Mädchen in Koblenz und er lebte mit ihr bis zu ihrem Ende in der glücklichsten Ehe, obgleich sie seine spätere religiöse Umwandlung nicht teilte. Die Mittel zur Gründung eines Hausstandes gewärte Görres eine Lehrstelle an der Sekondärschule seiner Vaterstadt. Die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften fürte ihn zur Schellingschen Naturphilosophie, deren begeisterter Anhänger er wurde. Seine Schriften über Physiologie, über Glauben und Wissen, seine Aphorismen über Kunst machten Aufsehen. 1806 übersiedelte er nach Heidelberg, dem Sammelplatze der Romantiker, da jedoch der Erfolg seiner akademischen Lehrtätigkeit seinen Hoffnungen nicht entsprach, so kehrte er 1808 auf seine Stelle am Gymnasium zu Koblenz zurück. Durch Creuzer zu mythologischen

Studien angeregt, schrieb er 1810 seine Mythengeschichte der asiatischen Welt. Die Bewegung der Befreiungskriege fürte ihn wider zu publizistischer Tätigkeit, auf Anregung des Kriegsrats Frandorff, der als Intendant für das Rhein- und Moseldepartement nach Koblenz kam, entschloss er sich zur Gründung des rheinischen Merkurs, dessen erste Nummer am 23. Januar 1814 erschien. Durch diese Zeitung, die durch die gewaltige Kraft der Sprache, und den nationalen Schwung eine überwältigende Wirkung übte, wurde die französische Rheinprovinz wider für Deutschland zurückerobert. Der neue Generalgouverneur der Rheinlande Justus Gruner trat mit G. in ein intimes Verhältnis, er zog ihn bei Besetzung wichtiger Ämter und anderen Anordnungen zu Rate und machte ihn im Mai 1814 zum Generaldirektor des öffentlichen Unterrichts, mit einem Gehalt von 8000 Franken. Aber bald wurde der rheinische Merkur durch seine freie, rücksichtslose Sprache unbequem, die sächsischen Offiziere klagten über die scharfe Beurteilung der Politik ihres Königs und in Wien entsetzte man sich über das Manifest, das Görres aus Veranlassung der Rückkehr Napoleons von Elba erließ. Hardenberg warnte und ermante zur Schonung der verbündeten Regierungen. Görres kehrte sich nicht daran, und als er sich mit Entrüstung über die Schmalzsche Denunziation ausgesprochen hatte, erschien am 7. Jan. 1816 eine preußische Kabinetsordre, welche die Unterdrückung des Blattes verfügte. Auch in Baden, Württemberg und Bayern erfolgte alsbald ein Verbot des Merkurs. Die Direktion des Unterrichts wurde Görres abgenommen und dem neu errichteten Konsistorium übertragen. Statt seines bisherigen Amtsgehalts bekam er den, welchen er früher als Gymnasiallehrer gehabt hatte, als Wartegeld. Er fur nun fort, in seinem Sinne schriftstellerisch zu wirken. Als Hardenberg im Januar 1818 in die Rheinprovinz kam, überreichte er ihm eine mit zalreichen Unterschriften versehene Adresse, welche eine Bitte um ständische Verfassung enthielt, die aber in Berlin sehr ungnädig aufgenommen und mit einer verweisenden Kabinetsordre beantwortet wurde. 1820 veröffentlichte er unter dem Titel: „Deutschlands künftige Verfassung" eine Flugschrift, worin er der Idee einer Widerherstellung der deutschen Kaiserwürde und deren Übertragung an das Haus Österreich Ausdruck gab. In einer Schrift, „Deutschland und die Revolution", machte er den deutschen Regierungen heftige Vorwürfe darüber, dass sie nach dem Siege über Frankreich die deutschen Interessen nicht besser gewart und einer neuen Revolution vorgebeugt hätten. Infolge davon wurde ein Verhaftsbefehl gegen ihn erlassen, von dem er in Frankfurt Kunde erhielt und wodurch er sich bewogen fand, nach Straßburg zu gehen, wo er gastliche Aufnahme fand. Dort schrieb er 1821 „Europa und die Revolution", worin er darlegte, dass die nach Napoleons Sturz gegründete Statenordnung unhaltbar sei und Europa mit der Gefar einer neuen Revolution bedrohe. Bald darauf begann er unter dem Einfluss streng gesinnter Katholiken, mit denen er Umgang pflog, sich einer theokratischen Weltanschauung zuzuwenden und in der Überzeugung Trost zu suchen, dass das Heil der Nationen nicht vom State, sondern allein von der Kirche zu erwarten sei. Diese Ansicht tritt schon in der Schrift: „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Kongress von Verona" hervor. Es folgten bald andere Schriften religiöser Tendenz, wie die über den Kölner Dom, den heil. Franz von Assisi, den Mystiker Suso, auch redigirte er eine zeitlang die katholische Zeitschrift „der Katholik". Als König Ludwig I. von Bayern den Thron bestieg, richtete G. ein Sendschreiben an ihn, worin er ihm den Schutz der Interessen der Kirche dringend empfahl. Diese Manung fand Anklang und zwei Jare darauf 1827 berief Ludwig I. den Verbannten an die neu errichtete Universität München. Hier wurde Görres ein gefeierter Lehrer der Geschichte, die er ganz in theokratischem Sinne auffasste. Ein großes Werk über die Geschichte der christlichen Mystik (4 Bde., Regensburg 1836—1842) bekundet, dass er ganz im mittelalterlichen Katholizismus seine geistige Heimat gefunden hatte. Die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln gab ihm Veranlassung, auch für die weltliche Macht der Kirche aufzutreten, er schrieb 1837 seinen Athanasius und eine Reihe weiterer Flugschriften für die Kirche. Auf seine Anregung entstanden 1838 die historisch-politischen Blätter, die

Digitized by Google

sein Son Guido mit Professor Philipps herausgab und die er selbst mit vielen Beiträgen ausstattete. Der Sturz des Ministeriums Abel und die Katastrophe, die denselben herbeigefürt hatte, berürte ihn schmerzlich, überhaupt hatte er in den letzten Jaren seines Lebens manche bange Anungen. Er äußerte, die Revolution könne keine fünf Jare mehr ausbleiben; er erlebte sie nicht mehr, am 27. Januar 1848 starb er nach kurzem Krankenlager.

Litteratur: J. Görres, Gesammelte Schriften herausgeg. von Marie Görres, 8 Bände, München 1854—1860; Gesammelte Briefe, 3 Bde., herausg. von Fr. Binder, München 1858—1874. Einen Beitrag zu seiner Biographie hat sein Son Guido gegeben durch drei Artikel im Jargange 1851 der historisch-politischen Blätter. Der rheinische Antiquarius von Christian v. Stromberg giebt in Abth. I, Bd. II, S. 433 ff. eine ziemlich ausfürliche Lebensbeschreibung. [Moritz Brühl] J. J. v. Görres, Ein Denkmal aus seinen Schriften erbaut, Aachen 1854; Joseph Galland, J. v. G. in seinem Leben und Wirken geschildert, Freiburg 1876, feiert ihn als Helden des Ultramontanismus. Änlich: J. J. Görres politischer und wissenschaftlicher Entwicklungsgang, in d. Histor.-polit. Blättern 1876, I, 97 ff. Dagegen legt Protest ein Jos. Nep. Sepp in fünf Artikeln der Allg. Zeitung 1876, Nr. 25—51, „Zum Centenarium von J. v. G." und in der ausfürlicheren Schrift: Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848, Nördlingen 1877. Aloys Denk, J. v. G. und seine Bedeutung für den Altkatholizismus, Mainz 1876.

Klüpfel.

Göschel, Karl Friedrich, geboren am 7. Oktober 1784 zu Langensalza in Thüringen, reich begabt und fein gebildet, ein ausgezeichneter Jurist, richtete vom Eintritt in das Mannesalter an sein ganzes Bestreben in zalreichen Schriften auf den Zweck, eine Ausgleichung der Zeitbildung in Poesie, Philosophie und Jurisprudenz mit der in Christo gegebenen Offenbarung herbeizufüren, und fand nach vielen schmerzlichen Enttäuschungen seinen Frieden in der idealisirten lutherischen Kirche, um deren geistige Hebung in der Provinz Sachsen er zuletzt als Konsistorialpräsident in Magdeburg sich große Verdienste erworben hat.

Die Familie Göschel war schon zur Zeit der Reformation am Fuße des Fichtelgebirges im Besitze von Hammerwerken. Aus diesem Geschlechte stammten drei Pfarrherrn, Vater Son und Enkel, die nacheinander in einer Reihe von 136 Jaren das Pfarramt zu Ebersleben in der güldenen Aue in Thüringen verwalteten. Aus diesem Pfarrhause ging ein juristischer Zweig hervor, Karl Friedrichs Großvater und Vater, welche beide als Justizbeamte und Patrizier in Langensalza ansäßig und begütert waren *). Sechzehn Jare alt, wurde er nach Gotha geschickt, wo Friedrich Jacobs sein Lehrer, Franz Passow sein Mitschüler und Freund war. Ein maßloser Wissensdurst wurde damals seiner Gesundheit gefärlich, und der Tod seiner ältesten neunzehnjärigen Schwester erschütterte sein Gemüt. Im Mai 1803 fürte ihn sein Vater nach Leipzig und bestimmte ihn gegen seinen Wunsch zur Jurisprudenz, deren Studium er sich aus kindlichem Gehorsam widmete, wärend sein Genius ihn von der Fachwissenschaft hinweg zu Philosophie, Geschichte und Poesie zog. Dieser Nachgiebigkeit seines zarten Gemütes ist es zuzuschreiben, dass seine reiche Begabung für spekulative Philosophie immer mit dem sprunghaften Charakter des Dilettantismus behaftet blieb, und er sich oft zu sehr einer geistreichen Ideeen-Association hingab, wozu die Schriften von Jean Paul in jener Kultur-Periode verfürerisch einluden. Am Schlusse seiner akademischen Laufban gingen seine spekulativen Gedanken über christliche Warheit in den Wegen, die etwa durch Schleiermachers „Reden über die Religion" und durch Schellings Schrift: „Philosophie und Religion" vorgezeichnet waren. Im Juli 1806 kehrte er in seine Heimat zurück, um die praktische Laufban als Rechtsanwalt anzutreten.

Zwölf Jare blieb er so in seiner Vaterstadt, mit deren Geschichte er sich

*) Vgl. „Familienbilder" von K. Fr. Göschel, höchst anziehend für die Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses.

durch archivalische Studien genau bekannt machte, und wärend er sich in mehreren Verwaltungsämtern auszeichnete, bereitete er eine „Chronik der Stadt Langensalza in Thüringen" vor, die auf vier Bände angelegt war, und von welcher im Jare 1818 die ersten beiden Bände erschienen, welche bis zum Anfang des dreißigjärigen Krieges füren. Durch des Verfassers Versetzung in ganz andere Gegenden und Verhältnisse wurde die Fortsetzung des Druckes verhindert; das schon vollendete Manuskript blieb liegen und erst in den Jaren 1842 und 1844 sind von einer fremden Hand der dritte und vierte Band veröffentlicht worden, wozu er nur ein manendes Schlusswort an seine Vaterstadt beigefügt hat. Mit seiner Chronik begann Göschel, 34 Jare alt, seine schriftstellerische Laufban und hat seitdem über 60 teils größere teils kleinere Schriften und gegen 300 in Zeitschriften zerstreute Aufsätze herausgegeben.

Da nach der Erwerbung des Herzogtums Sachsen die preußische Regierung unterrichtete und talentvolle Männer suchte, die mit dem Rechte und der Verwaltung dieses Landesteiles vertraut waren, so wurde auch Göschel als Rat an das Oberlandesgericht in Naumburg berufen (1819), in welcher Stellung er bis zum Juni 1834, also über 15 Jare, blieb. Hierher folgte ihm seine Gattin Emilie, geb. Gräser, mit welcher er seit dem 2. Mai 1815 in einer zwar kinderlosen, aber höchst innigen für das geistige Leben fruchtbaren Ehe verbunden war. Im J. 1824 gelangte er im Umgange mit dem späteren Präsidenten, seinem damaligen Kollegen, dem gewaltigen Ludwig von Gerlach, mit dem jungen früh verblichenen Assessor Reinhold Pinder und anderen Gleichgesinnten zum entschiedenen Durchbruch des christlichen Glaubenslebens, machte sein Haus zum Mittelpunkt eines Missionsvereins und schämte sich nicht, die Schmach Christi zu tragen. Als Vorsteher eines in Naumburg neu gestifteten Missionsvereins nahm er von der neckischen Bemerkung eines Gegners Veranlassung, nebenbei ein Rettungshaus für Zigeunerkinder in Friedrichslora bei Nordhausen zu gründen, das unter seiner weisen Leitung schnell gedieh, aber ebenso schnell zu Grunde ging, als die bürgerliche Obrigkeit sich einmischte und Zwang brauchen wollte, was die Zigeuner bewog, den Ort zu verlassen, in das benachbarte hannoversche Gebiet auszuwandern und ihre Kinder mitzunehmen. Das Rettungshaus wurde von der königl. Regierung für die evangelische Ortsgemeinde angekauft, um es als Schulhaus zu verwenden. Göschel missionirte nun durch seinen Wandel, seine Gespräche und Vorträge unter den Gebildeten seiner Umgebung und benutzte dazu eine litterarische Gesellschaft, in welcher er eins der tätigsten Mitglieder war. Hier las er im J. 1825 einen Vortrag über einen genussreichen Tag, den er am 14. Juli 1824 mit einer heitern Gesellschaft auf dem Rhein und an dessen Ufern bei Bingen verlebt hatte. Dieser Vortrag ist unter der Aufschrift: „Aufsatz über die Rochuskapelle, eine Gewissensfrage", im J. 1854 im ersten Bändchen seiner „Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweise" *) S. 154—175 gedruckt worden, ein anziehendes Gegenstück zu Göthes reizender weltlicher Behandlung desselben Gegenstandes. Er machte es sich mit Bewusstsein zum Geschäft, die christlichen Ansätze in Göthe, deren gar viele sind, hervorzuheben, auszudeuten und zu vertiefen. Der ausfürlichste Versuch dieser Art ist schon 1824 erschienen in der Schrift: „Über Göthes Faust und dessen Fortsetzung, nebst einem Anhange vom ewigen Juden (Im Auslegen seid munter, legt ihr's nicht aus so legt was unter") **). Göthe selbst liebte diese Umsetzung seiner Poesie in spekulative Ideeen begreiflicherweise nicht, vielleicht am wenigsten, wo sie am treffendsten war.

Ganz anders als Göthe verhielt sich Hegel gegen Göschel, als dieser in seiner Schrift „Über Nichtwissen und absolutes Wissen" ***) es unternommen hatte, die konkrete christliche Frömmigkeit mit der abstrakten philosophischen

*) 3 Thle. 1834—38.
**) Leipzig bei E. G. F. Hartmann, 1824, kl. 8°.
***) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis, von Karl Friedrich G . . . . l, b. E. Franklin 1829, kl. 8°.

Spekulation Hegels auszusönen, sowie beides in ihm selbst neben einander und, wie es ihm schien, auch ineinander bestand. Der Philosoph sah hier von einem Mann, der christliche Frömmigkeit mit einem eminenten spekulativen Talent vereinigte, das als geleistet anerkannt, was Hegel sich zur Aufgabe gestellt hatte und wirklich zu leisten vermeinte. Er sah die Schuld des Zwiespalts zwischen den frommen Christen und seiner philosophischen Schule der spekulativen Impotenz der Pietisten aufgebürdet, wärend diese mit einem feinen Geruch der Warheit den Hegelianern zuriefen: „Ihr habt einen ganz anderen Geist". Innerhalb der Hegelschen Schule selbst trat nach dem Unterschied der Gesinnung eine Scheidung zwischen der rechten und linken Seite ein, und Göschel suchte eine zeitlang vergebens den Frieden zwischen den beiden Parteien herzustellen. Hegel scheint persönlich sich mehr der rechten Seite zugeneigt zu haben, wie er denn seine Gattin gern im Sinne der Brüdergemeinde und in der Art der pietistischen Kreise Berlins sich erbauen und gute Werke üben ließ. Die Frage selbst, ob die Philosophie der christlichen Warheit ganz entsprechend, ein System entwickeln könne oder nicht, erwartet noch ihre Lösung von der Geschichte der Philosophie. Versuche sind erlaubt. Göschel aber wandte sich je mehr und mehr der Apologie des positiven christlichen Glaubens gegen die verneinenden Geister zu. Schon im J. 1828 hatte er „Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Warheit" *) veröffentlicht, möglichst populär für rationalistische Freunde, die etwa auf den Standpunkt von Fr. H. Jacobi beschränkt waren. In mehr wissenschaftlicher Form sind seine Schriften gegen einen gewissen Richter in Magdeburg und gegen Fr. David Strauß gehalten **). Fort und fort suchte er auf die geistige und christliche Belebung seiner Fachgenossen, der Juristen, zu wirken und ließ für diesen Zweck nach und nach eine Reihe sehr schätzenswerter Aufsätze verschiedenen Inhalts erscheinen, die unter dem Titel: „Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juristen" ***) gedruckt sind. Nichts anderes als die Läuterung der Rechtswissenschaft von pantheistischen Irrtümern und die Erhaltung der christlichen Grundlagen auf diesem Gebiete hatte er im Auge bei einer Verteidigungsschrift für Götzes Provinzialrecht in der Altmark †). In dem ersten Bande seiner zerstreuten Blätter hat er einen beachtenswerten Versuch gemacht, die tiefsinnige theologische Genugtuungslehre vom Standpunkte des Rechtes aus zu erläutern ††). Besonders reich ist daselbst das Eherecht bedacht, und der dritte Band enthält eine Sammlung von höchst lehrreichen „Dornenstücken aus der Geschichte des Eherechts" †††). Wie der Heiligkeit der Ehe so nahm er sich auch der Heilighaltung des Eides an und widmete diesem Gegenstande eine besondere Monographie. Der vierte Band (III. Abth. 2) gibt eine reiche Blumenlese aus der Lebensgeschichte frommer Juristen aller christlichen Jarhunderte. Die Juristen, welche Verfasser von Kirchenliedern sind, fürten ihn auch zu der Litteratur der lutherischen Kirchenlieder, und er hat darüber umfassende Studien gemacht. Vor allen christlichen Dichtern war ihm Dante geistesverwandt, und er hat sich an dreißig Jare lang widerholt mit dem Studium der göttlichen Komödie beschäftigt, wovon viele einzelne gedruckte Vorträge und Aufsätze von seiner Hand zeugen.

---

*) „Cäcilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit" 1828.

**) Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Eine Ostergabe, Berlin 1835; Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. Fr. Strauß' Christologie, Berlin 1538. —

***) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Wissenschaftliches und Geschichtliches aus der Theorie und Praxis oder aus der Lehre und dem Leben des Rechts, herausgegeben von K. F. Göschel, Bd. I, Erfurt 1832; II, Schleusingen 1835; III, 1837; IV, 1842.

†) Das Partikularrecht im Verhältnisse zum gemeinen Recht und der juristische Pantheismus, Berlin 1837.

††) Bd. I, Nr. 35, S. 468—494.

†††) Bd. III, 1, S. 333—402.

Elf Jare lang, vom Juli 1834 bis zum Juli 1845, lebte er in Berlin unter dem Justizminister von Mühler und unter dem Kultusminister Eichhorn, welcher ihn im J. 1841 zur Bearbeitung der lutherischen Kirchensachen heranzog. Zu Anfang des Jares 1845 wurde er zum Mitglied des Statsrats ernannt, und hielt daselbst in der Sitzung vom 19. April d. J. in Gegenwart des Königs einen umfassenden Vortrag in Sachen der von der Landeskirche getrennten Lutheraner. Sein auf gründlicher Sachkenntnis beruhendes Zeugnis konnte nicht unbeachtet bleiben, und schon am 23. Juli erfolgte die General-Konzession für die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner. Zu gleicher Zeit wurde Göschel von Friedrich Wilhelm IV. zum Konsistorial-Präsidenten der Provinz Sachsen ernannt und zog nach Magdeburg, wo er das Uhlichsche Lichtfreundtum in voller Blüte fand und unter anderen Erfarungen auch die machte, dass eine Deputation von gebildeten lichtfreundlichen Frauen ihn beschwor, sie vom kirchlichen Formeldienst zu befreien: sie meinten damit das apostolische Symbolum. Es kam das Jar 1848. Von Oben verlassen, von Unten bedrängt, konnte Göschel den gegen ihn als Beschützer der Kirche gerichteten aufrürerischen Bewegungen der Massen nicht widerstehen und schied am 10. Juni als ein Flüchtling von Magdeburg und von seinem Amte. Diese Flucht geschah in seinem 64. Lebensjare, und hinterließ in seinem Herzen eine Wunde, die in 13 Jaren nicht ausheilte und bis zu seinem Todestage dem 22. September 1861 ihn begleitete.

Seitdem Göschel durch seine juristischen Aufgaben zum Einblick in das Herz der lutherischen Lehre gelangt war, war er selbst Lutheraner, nahm sich von ganzer Seele der lutherischen Vereine an und hinterließ noch im J. 1858 der Kirche eine schätzenswerte Schrift über den Ursprung und Geist der Konkordienformel *). Nach seiner Flucht von Magdeburg hatte er sich wider nach Berlin gewendet, wo er am 26. April 1838 seine erste Gattin verloren, am 15. September 1840 sich in zweiter Ehe mit Mathilde, geb. von Dalwigk, verwitwet gewesenen Frau von Kardorf, vermält hatte. Am 4. Mai 1861 siedelte er nach seiner alten Heimat, nach Naumburg a/S., über, wo er nach wenigen Monaten sanft und selig entschlief, kurz vor seinem 77. Geburtstage. Ein Verzeichnis seiner Druckschriften, die bis zum Jare 1852 erschienen, hat er selbst seiner Schrift über das Alter beigefügt **). Vieles Handschriftliche zu seinem Leben nebst reichen Kollektaneen, Briefen und ungedrukten Aufsätzen ist von seiner Witwe sorgfältig gesammelt und aufbewart. Ein kurzer Abriss seines Lebens befindet sich in der Evang. K.-Z. 1862, S. 260 flgde.

H. E. Schmieder.

Goeze, Johan Melchior, wurde am 16. Oktober 1717 zu Halberstadt geboren, wo sein Vater, Joh. Heinrich G., damals Diakonus, und sein Großvater, Joh. Melchior G., Pastor und Scholarcha zu St. Martini, später auch Konsistorialrat, war. Der Großvater starb 1727, der Vater als Pastor und Inspektor zu Aschersleben am 11. Okt. 1766. Michaelis 1734 begann er in Jena Theologie zu studiren; im J. 1736 ging er nach Halle, wo besonders Sig. Jac. Baumgarten sein Lehrer war; unter diesem verteidigte er im Oktober 1738 seine exercitatio historico-theologica de patrum primitivae ecclesiae feliciori successu in profligandа gentium superstitione quam in confirmanda doctrina christiana. Nach Aschersleben, wohin sein Vater versetzt war, zurückgekehrt, ward er im Jare 1741 dort adjunctus ministerii und 1744 Diakonus, in welchen Stellungen er neun Jare Kollege seines Vaters war. Im J. 1750 folgte er einem Ruf an die Kirche zum hl. Geist nach Magdeburg; von hier aus ward er im Sommer 1755 als Hauptpastor an die St. Katharinenkirche in Hamburg berufen, in welcher Stellung er bis zu seinem am 19. Mai 1786 erfolgten Tode verblieb. Am 23. Juli

---

*) Die Konkordienformel nach ihrer Geschichte, Lehre und kirchlichen Bedeutung. Altes und Neues aus dem Schatze der Kirche, von K. Fr. Göschel, Leipzig 1858, 8°.

**) Über das Alter. Ein Schwanen- und Jubellied. Von K. Fr. Göschel, Berlin, im Selbstverlage des Verfassers, 1852.

1760 ernannte ihn der Senat in Hamburg zum Senior des Ministeriums (d. h. der lutherischen Stadtgeistlichkeit); am 15. August 1770 legte er aber das Seniorat wider nieder, weil Senat und Ministerium ihn bei seinem Auftreten gegen den Pastor Alberti, der sich eine eigenmächtige Abänderung des Bußtagsgebetes erlaubt hatte, nicht unterstützten. Schon in Aschersleben hatte er sich mit der Tochter des Bürgermeisters Derling verheiratet; nach einer 28järigen glücklichen Ehe starb seine Frau 12 Jare vor ihm; von den vier Kindern, welche sie ihm geboren, waren zwei jung im Oktober 1763 und der älteste Son als Student im J. 1769 zu Leipzig gestorben; nur ein Son, der im J. 1754 geborne Gottlieb Friedrich Goeze, überlebte die Eltern; er war ein halbes Jar vor dem Tode des Vaters Pastor zu St. Johannis in Hamburg geworden, und starb unverheiratet schon am 11. November 1791.

Unter allen deutschen Theologen des vorigen Jarhunderts hat wol keiner in dem Grade, wie Johan Melchior Goeze, dafür Hon und Spott erdulden müssen, dass er sich der immer mehr um sich greifenden Aufklärung widersetzte. Es ist kaum glaublich, was man sich gegen ihn erlaubte. In öffentlichen Schriften aller Art, vom gemeinsten Pamphlet an bis zur ernsten Streitschrift, in Prosa und in Versen, vielfach auch in privatim zirkulirenden Schmähgedichten, mit und one Nennung seines Namens, wurde er als ein scheinheiliger Heuchler, ein bornirter und dummdreister Pfaffe, ein ränkesüchtiger und hinterlistiger Gegner gebrandmarkt, Papst und Inquisitor gescholten und als ein Mann bezeichnet, an dem nichts gutes sei, — und das alles im Grunde nur, weil er für die orthodoxe Kirchenlehre, wie er sie verstand und für war hielt, mit den ihm verliehenen Gaben und Mitteln eintrat. Er lebte in einer Zeit, in welcher die neuen philosophischen Ideeen, die sich in einem prinzipiellen Gegensatz zum christlichen Glauben befanden, immer mehr Eingang in alle Kreise der Bevölkerung gewannen; und dass manche Vertreter dieser neuen Weisheit und gerade je unselbständiger und unbedeutender sie waren, desto mehr es sich nicht denken konnten, dass jemand in ehrlichster Überzeugung und aus ehrenwerten Gründen sich gegen diese Weisheit und ihre Konsequenzen ablehnend verhielt, und darum das Verhalten eines Goeze sich nur aus unlauteren Motiven zu erklären wusten, mag immerhin sein; dass aber größtenteils Verläumdung und Bosheit die Waffen zur Verunglimpfung seines Charakters dargereicht haben, wird heutigen Tags immer mehr anerkannt. Wenn dabei noch immer mitunter einige der vorhin genannten Beschuldigungen gegen ihn widerholt werden, so findet das seine Erklärung darin, dass auch Lessing in seinen Streitschriften gegen Goeze von ihm ein änliches Bild entworfen hat, sodass nun jede Verteidigung Goezes zu einem Tadel Lessings wird; haben doch diejenigen, welche in neuester Zeit sich in der alten Weise über Goeze geäußert haben, z. B. Boden (vgl. unten), es ausgesprochenermaßen getan, um Lessings Ehre zu retten. Dass Goeze kein Heuchler war, dass er vielmehr auf's tiefste von der göttlichen Warheit der christlichen Lehre und, was für ihn völlig dasselbe war, der in den symbolischen Schriften ausgesprochenen Lehre der lutherischen Kirche überzeugt war, hat sogar einer seiner schärfsten Gegner, „der Verfasser der Gallerie der Teufel“ (A. F. Cranz) in seinen „Schreiben an den Herrn G. R. in Berlin“, Hamburg 1785 f., in welchen er Goeze und seine Gegner miteinander vergleicht, völlig anerkannt und bedarf wol heute keines Beweises mehr, da selbst Boden es zugibt. Ebensowenig wird noch nötig sein, besonders auszusprechen, dass Goeze ein gründlich gebildeter Theologe war, der sich wol einmal irren konnte, aber in seinem Wissen seinen Gegnern meistens weit überlegen war; Cranz sagt von ihm a. a. O. I, S. 7: „er besitzt einen außerordentlich reichen Schatz von historischen, dogmatischen und polemischen Wissenschaften“; nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie und in der schönen Litteratur war er wolbewandert; Lessing selbst gesteht, in ihm „einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in betracht seiner Kenntnisse gar nicht unebenen Mann gefunden“ zu haben, vgl. Werke, Berlin bei Hempel, Bd. 19, S. 378, ein Urteil, das freilich aus der Zeit seines Hamburger Aufenthaltes stammt, also lange vor seinem Streite mit Goeze ausgesprochen ist. Auch Geist und Herz ihm absprechen

zu wollen, wäre ungerecht; steht er auch in der Form der Darstellung und in der Gewandtheit des Ausdrucks hinter seinem berühmten Gegner weit zurück, so fehlt doch auch ihm niemals Schärfe und Klarheit der Gedanken; und scheint seine Polemik manchmal hart und sein Eifer lieblos, so wolle man nicht vergessen, dass es ihm heiliger Ernst mit seiner Verteidigung der Warheit war, deren Erkenntnis nach seiner gewissenhaftesten Überzeugung zum Seligwerden not war. Dass er aus diesem Grunde seinen Gegnern und so auch Lessing in's Gewissen zu reden und sie an ihre Verantwortlichkeit vor Gott zu erinnern wagte, mag uns unpassend scheinen, weil sie die Voraussetzung, von der er ausging, eben nicht teilten; aber dass es aus Hochmut und nicht aus herzlicher Liebe geschehen (vgl. seine Schrift: Lessings Schwächen, I, S. 34), bleibt unerweislich. Seine asketischen Schriften und seine Predigten zeigen genügend, dass ihm sein Glaube auch eine Sache des inneren Lebens war. Ja er ist gar nicht einmal in dem Sinne nur ein orthodoxer Theologe, dass er etwa den seligmachenden Glauben einzig in die Erkenntnis gewisser Warheiten gesetzt hätte, wenn er sich auch diesen Glauben nicht one die Annahme des ganzen Systems der lutherischen Kirchenlehre denken kann (vgl. Gurlitt in der unten anzuführenden Rezension, S. 758). Für seinen theologischen Standpunkt ist nicht zu übersehen, dass er die pietistischen Streitigkeiten, sofern sie gegen Spener und die hallischen Theologen gerichtet sind, entschieden missbilligt; vgl. u. a. seine Schrift: „Die gute Sache des wahren Religionseifers", Hamburg 1770, S. 102 f., wo er sagt, diese Männer hätten niemals die Absicht gehabt, Irrtümer einzuführen und etwas zum Nachteile der Warheit zu unternehmen. Auch in seiner Beurteilung des Theaters stimmte er mit den Pietisten gegen die orthodoxen Theologen. Überhaupt wäre ihm unschwer nachzuweisen, dass er bei allem Festhalten an dem orthodoxen Lehrbegriff doch deutliche Spuren davon merken lässt, dass er selbst im 18. und nicht mehr im 17. Jarh. lebte; wie er sich in seinen Schriften vorwiegend auf die hl. Schrift und die symbolischen Bücher und nicht auf die lutherischen Dogmatiker des 17. Jarhunderts beruft, so kann man ihm auch nicht nachsagen, dass er einen schon zu seiner Zeit überwundenen Standpunkt wie ein Mann aus einer vergangenen Zeit nur hartnäckig vertreten und sich in allen Stücken neuen Erkenntnissen gegenüber abweisend verhalten habe; nur wo es sich um diejenigen Lehren der lutherischen Kirche handelte, die ihm für die wesentlichen galten, kannte er um seiner eigenen Überzeugung und um seines Amtes und Gewissens willen kein Nachgeben. Man wird zugeben müssen, dass nicht alle Streitigkeiten, in die er verwickelt ward, sich aus diesem Grunde rechtfertigen lassen; überblicken wir die von ihm in den letzten 22 Jaren seines Lebens, in denen er fast ununterbrochen litterarische Fehden hatte, herausgegebenen Streitschriften, so wird nicht zu leugnen sein, dass manche derselben hätte ungeschrieben bleiben können; nachdem er einmal so öffentlich auf den Kampfplatz getreten war, glaubte er mehr als nötig war, auf jeden Angriff antworten zu müssen, und hielt sich für verpflichtet zu reden, wo es vielleicht weiser gewesen wäre, zu schweigen. Dies gilt namentlich von den Fällen, in welchen es sich um seine eigene Rechtfertigung persönlichen Beleidigungen gegenüber handelte; er selbst meinte, um seines Amtes willen es nicht ungerügt hingehen lassen zu dürfen, wenn man seiner Ehre zu nahe träte, da ihm dadurch eine segensreiche amtliche Tätigkeit unmöglich gemacht werde. Auch dass er in der Art seines Auftretens nicht immer seinen Kollegen gegenüber die diesen schuldige Rücksicht beobachtete, ist um so gewisser, als er es in dem Falle, der hier besonders in betracht kommt, nämlich in dem im J. 1768 eröffneten Streit gegen Johann Ludwig Schlosser über die Sittlichkeit der Schaubüne, selbst zugegeben hat; vgl. über diesen ganzen s. g. zweiten Hamburger Theaterstreit: J. Gefficken, Zeitschrift des Vereins für Hamb. Geschichte, 3. Band, Hamburg 1851, S. 56 ff. Dass er durch den Ärger, den er ihnen bereitete, den Tod der Pastoren Alberti und Friederici verursacht habe, war hingegen nur böswillige Nachrede, die Stolberg in seinen Jamben nicht hätte auf die Nachwelt bringen sollen. Goezes Polemik begann erst im J. 1764 mit seinem Kampf gegen Basedow; in ihm handelte es sich um die religiöse Erziehung der Jugend; dass Goeze die Basedowschen Erziehungsgrund-

sätze in dieser Hinsicht bekämpfte, wird ihm heute niemand verargen; aber dieser Streit verwickelte ihn in immer weitere, namentlich weil die Allgemeine deutsche Bibliothek und auch andere Zeitschriften fortan ihn nicht mehr in Ruhe ließen. Im J. 1765 trat er gegen Semler mit der Verteidigung der komplutensischen Bibel auf; in der eigentlichen Streitfrage, nämlich ob die Herausgeber dieser Bibel den griechischen Text des N. Test.'s nach der Vulgata korrigirt hätten, was Goeze verneinte, hat er one Zweifel Recht behalten, wie denn sein gründlicher Beweis dafür noch heute Wert hat, wenn auch seine Ansicht von der Vortrefflichkeit der Handschriften, die für die Komplutensis benutzt sind, vor der heutigen Kritik nicht mehr besteht, sodass auch seine Verteidigung der Stelle 1 Joh. 5, 7 hinfällig wird; vgl. Fr. Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, Leipzig 1871, in welcher Schrift S. 7 Goezes Verdienste in dieser Hinsicht besprochen werden. Diese Untersuchungen veranlassten ihn zu weiteren Studien über die verschiedenen Ausgaben der Bibel im Urtext und namentlich auch der lutherischen Übersetzung; er legte sich eine große Bibelsammlung an und veröffentlichte Beschreibungen seltener Bibelausgaben und Vergleichungen der verschiedenen Drucke der lutherischen Bibelübersetzung, die einen großen Fleiß bezeugen und wegen ihrer Zuverlässigkeit noch heute geschätzt werden. Dass sein „Beweis, dass die Bahrdtische Verdeutschung des N. T. keine Uebersetzung, sondern eine vorsätzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sei", Hamburg 1773, eine im wesentlichen berechtigte Kritik enthielt, wird schwerlich noch jemand mit den Gründen Lessings im ersten Anti-Goeze, vgl. Werke, Hempel, Bd. 16, S. 140, bestreiten wollen. Von den übrigen polemischen Schriften Goezes bezieht sich eine größere Anzal auf theologische Fragen, die, wie sie damals erörtert wurden, heute kaum noch ein Interesse haben; andere hatten nur lokale Veranlassung und Bedeutung und wurden nur dadurch allgemeiner bekannt, dass die Allg. deutsche Bibl. sich nicht leicht eine Gelegenheit entgehen ließ, in der Person Goezes die kirchliche Lehre anzugreifen und in ihrem Geschmack über den Mann, der sie vertrat, zu Gericht zu sitzen. Doch alle diese Kämpfe sind nur wie kleine Scharmützel in Vergleich mit den Angriffen, die sich infolge seines Auftretens gegen Lessing wider ihn richteten. Lessing hatte im J. 1774 aus den nachgelassenen Papieren von Herm. Sam. Reimarus „Fragmente eines Ungenannten" herauszugeben begonnen; vgl. den Art. Fragmente, Band 4, S. 597 bis 603. Das zuerst herausgegebene hatte wenig Aufsehen gemacht; als er aber im J. 1777 fünf weitere Fragmente veröffentlichte, in welchen die Warheit und Möglichkeit der biblischen Geschichte geleugnet und in deren letztem namentlich die Geschichte der Auferstehung Jesu so besprochen ward, dass ein Christ daran gerechten Anstoss nehmen musste, war Goeze weder der einzige noch der erste, der sich gegen ihn erhob. Es erschienen in den nächsten Jaren eine große Anzal von Gegenschriften, über welche sich ein Verzeichnis von Lessings Bruder in der Einleitung zu „Gotth. Ephr. Lessings theologischem Nachlaß", Berlin 1784, befindet. Dass Lessing, der die meisten dieser Gegenschriften unbeantwortet ließ, nachdem er sich in drei Schriften gegen Schumann und Reß (1777 und 1778) verteidigt hatte, dann instar omnium sich gerade gegen Goeze wandte und diesen wissenschaftlich und moralisch zu vernichten suchte, hat one Frage den Grund, dass er Goeze für den gefärlichsten und bedeutendsten unter seinen Gegnern hielt. Lessing hat im J. 1778 fünfzehn Schriften gegen Goeze erscheinen lassen, die Parabel, die Axiomata, die elf „Anti-Goeze" betitelten Stücke, welche in rascher Folge wie eine Art Zeitschrift erschienen, die nötige Antwort und der nötigen Antwort erste Folge; alle diese finden sich im 16. Teil der Hempelschen Lessingausgabe. Außerdem fanden sich in seinem Nachlass noch eine große Anzal weiterer auf diesen Streit bezüglicher Schriften vor, meistens nur Anfänge und Bruchstücke, die sein Bruder herausgegeben hat (s. oben) und welche im 17. Teil der genannten Ausgabe (wie alle diese Streitschriften auch sonst in den bekannten Ausgaben seiner Werke) wider abgedruckt sind. Goeze wandte sich zuerst gegen Lessing in einem Aufsatz, den er im 55. und 56. Stück der „Freywilligen Beyträge zu den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der

Gelehrsamkeit" vom 17. Dezember 1777 erscheinen ließ. Diesen und einen zweiten am 30. Januar 1778 in Nr. 61 bis 63 der genannten Zeitschrift veröffentlichten ließ er dann mit einer Reihe weiterer Aufsätze vor Ostern 1778 (die Vorrede ist vom 7. April, welcher Tag der Dienstag nach Judica war) in einer besonderen Schrift erscheinen: „Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrath Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere allerheiligste Religion", Hamburg 1778, XVI u. 80 S. 8°; damals hatte er von den gegen ihn gerichteten Schriften Lessings, deren erste beiden gegen die genannten Aufsätze Goezes in den freiwilligen Beiträgen gerichtet sind, noch nichts gelesen. Im 75. Stück der freiw. Beiträge vom 24. April 1778 wandte er sich dann bei Gelegenheit einer Anzeige einer Schrift von Lüderwald über die Warheit der Aufstehung Jesu gegen Lessings Parabel, und mit diesem Aufsatz eröffnete er dann seine andere Schrift gegen Lessing, „Lessings Schwächen", die in drei Stücken auch noch im J. 1778 erschien, Hamburg, 148 S. 8°; das zweite Stück erschien, nachdem Lessing das Fragment „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" herausgegeben hatte und nach dem achten Anti-Goeze; das dritte mit einer Vorerinnerung vom 14. Aug. 1778 ist schon gegen die „nöthige Antwort" gerichtet. Goezes Polemik richtete sich nicht hauptsächlich gegen die Fragmente, sondern gegen Lessing selbst; gleich sein erster Aufsatz hat es mit der Thesis Lessings in den „Gegensätzen des Herausgebers" zu den fünf Fragmenten vom J. 1777 zu tun, dass ein Angriff gegen die Bibel nicht ein Angriff gegen die Religion sei, weil der Buchstabe nicht der Geist sei. Er kam dann auf die Frage nach der Bedeutung des Historischen für den Glauben, und diese ist als der eigentliche Mittelpunkt in seinem Streite mit Lessing anzusehen. In der Behauptung, dass der christliche Glaube nicht bestehen könne, wenn der wesentliche Inhalt der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Geschichte geleugnet werden müsste, hat Goeze one Frage Recht, wenn er auch wol nicht deutlich genug erkannt hat, dass die Glaubensgewissheit des Christen noch etwas anderes ist, als die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte. Lessings gegenteilige Ansicht, für die er den Satz aufstellte, dass notwendige Vernunftwarheiten nicht durch zufällige Geschichtswarheiten begründet werden könnten, wird mit dem Nachweise hinfällig, dass die christlichen Glaubenswarheiten eben nicht notwendige Vernunftwarheiten sind; und nicht ungehörig, sondern völlig zur Sache gehörig war es, dass Goeze ihn widerholt aufforderte zu sagen, welche Religion er mit derjenigen meine, von der er rede und zu welcher er sich selbst bekenne. Wie Lessing innerlich zum Christentum stand, mag hier dahingestellt bleiben: er selbst hat gestanden, dass er manches nur γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς in diesem Streite gesagt habe; jedenfalls ist gewiss, und das ist ihm nicht verborgen geblieben, dass die Stellung, in die er sich selbst gegen Goeze hineinpolemisirt hatte, wie sie eine andere war, als er vormals eingenommen, so auch nicht mit Unrecht als eine bezeichnet wurde, mit der die Behauptung, das Wesentliche des christlichen Glaubens bewaren zu können, unvereinbar war. Und das ärgerte ihn. Mag ihm immerhin der Ruhm bleiben, durch manches Wort, das er gegen Goeze geredet hat, Anlass zu einer tieferen Erfassung wichtiger Fragen in der Theologie gegeben zu haben, — und wer möchte das leugnen? — trotz all seines Aufwandes von Geist und Witz ist er nicht einmal von seinem Standpunkte aus dafür zu entschuldigen, dass er Goeze, mit Stahr im Leben Lessings zu reden, zum „Träger und Typus aller Geistesbeschränktheit und Wissenschaftsfeindschaft" gemacht hat. Das hatte Goeze nicht verdient; sein Kampf gegen Lessing war ihm Gewissenssache; Lessing seinerseits nannte den Streit eine „Katzbalgerei" und sprach von dem haut-comique desselben. Und wenn die heutige theologische Wissenschaft auch andere apologetische Waffen zu füren weiß, als Goeze seinerzeit kannte, er hat mannhaft gefochten und richtig erkannt, was Lessings wunde Stelle war. Hinsichtlich der Art, wie er seinerseits den Kampf fürte, mögen wir bedauern, dass er sich durch Lessing verleiten ließ, den würdigen, ernsten Ton, in dem er begann, nicht immer festzuhalten, aber — „Goeze steht in seiner Polemik gegen Lessing sittlich vollständig rein da" (Groß in Lessings Werken, Hempel, Bd. 15, S. 18).

Litteratur: Georg Reinh. Röpe: Johan Melchior Goeze, eine Rettung, Hamburg 1860. Aus dieſer Schrift iſt der Artikel Goeze in Erſch und Grubers Encyklopädie ein Auszug. J. K. F. Gurlitt, Anzeige der Röpeſchen Schrift in den Studien und Kritiken 1863, S. 750 bis 782. Chriſtian Groß in den Vorbemerkungen zu Band 15 der Hempelſchen Leſſingausgabe, Berlin (1873). — Die Schrift Auguſt Bodens: Leſſing und Goeze, Leipzig und Heidelberg 1862, iſt gegen Goeze und Röpe gerichtet und widerholt gegen den erſteren die alten Vorwürfe. — Goezes Schriften werden aufgezält im Lexikon der hamburgiſchen Schriftſteller, Bd. 2, S. 515 ff. — Vgl. auch: Allg. deutſche Biographie, Band 9.

Carl Bertheau.

Gog und Magog. Die Völkertafel (1 Moſ. 10, 2) nennt als zweiten Son Japhets Magog zwiſchen Gomer und Madaj. Dies läſst in ihm jedenfalls ein größeres Volk wenn nicht eine ganze Völkergruppe nordwärts von Paläſtina erkennen. Näher würde bei geographiſcher Anordnung jener Überſicht, da unter Gomer (den alten *Κιμμέριοι* Odyss. 11, 14; Herod. 4, 11 ff. — nach Lagarde, Dillmann dagegen auf Grund armeniſchen Sprachgebrauchs: den Kappadoziern) als letzter Zweig Togarma (Armenien) ſteht, als Magogs Wonſitz eine Mittellage zwiſchen Armenien und Medien, etwa an den Ufern des Araxes ſich ergeben. Aus Ezech. K. 38. 39 erhellt aber, daſs er ſich weiter nach Norden über den Kaukaſus hinaus erſtreckte, indem er dort den äußerſten nördlichen Horizont der Hebräer (38, 15; 39, 2) und zugleich eine herrſchende Stellung unter den Nachbarſtämmen einnimmt. Als ſolche erſcheinen Meſech und Tubal, die alten Moſcher und Tibarener (ſo zuerſt Bochart), welche am öſtlichen Pontus Euxinus wonten, ebenſo Roſch (was kaum appellativ zu nehmen, wie nach Chald., Syr., Aquila, Hieron., Ewald u. a. wollen: נשיא ראש = Hauptfürſt) entſprechend dem am nördlichen Taurus wonenden *ἔθνος Σκυθικόν*, welches die Byzantiner *οἱ Ῥῶς* nennen. S. Ges. Thes. 1253. — Eigentümlich iſt, daſs Ezechiel einen König Gog im Lande Magog anredet. Man erklärt dies ſo, daſs das hebräiſche Sprachgefül (Ezechiels) letzteres Wort als Lokalnomen gefaſst (vgl. מְאוֹר — אוֹר) und den Bewoner daraus abſtrahirt habe. Allein da gerade in der ethnologiſch-geographiſchen Terminologie der Hebräer dieſe Bildung gar nicht gewönlich war, ja kein Beiſpiel dafür ſich findet, ſo iſt wenigſtens anzunehmen, das die Form גּוֹג durch die Sprache jenes Volkes gegeben war, auch wenn nicht gerade ſein Fürſt dieſen Titel fürte. Man denkt z. B. an das perſ. کوه, Berg, und dazu das ſanskr. mah, maha, groß (Knobel, Tuch, Delitzſch). Anders Hitzig zu Ezech. 38, 1 ff. Vgl. auch Lagarde, Geſammelte Abhandlungen (1866), S. 158. Nach J. Reineggs (Beſchreibung des Kaukaſus 1796. 97, Th. II, S. 79) nennt das Volk Thiulet (im mittleren Kaukaſus) ſeine Berge noch Ghef oder Gogh, die höchſten, nördlichen Hauptgebirge aber Moghef oder Mugogh.

Von dieſem Gog verkündet Ezechiel einen künftigen Einbruch, welcher nach der ganzen Beſchreibung an den Einfall der Skythen in Vorderaſien (etwa von 630 an) erinnert, der ſeinen älteren Zeitgenoſſen noch wol in Erinnerung war, zumal jene auf ihrem Zuge gegen Ägypten Paläſtina durchſtreift hatten (Herodot I, 103 ff.; vgl. Jerem. 6, 1 ff., beſ. Vs. 22 f.). Die Skythen waren ſolche nordiſche Barbaren voller Habſucht und Kriegsluſt, ſie hatten ſolche unabſehbare Reiterheere, ſie trugen ſo trefflich ſchützende Rüſtungen und glänzten durch ſolche Geſchicklichkeit im Bogenſchießen, wie dies alles hier dem Magog beigelegt wird. Gerade dieſe Züge heben an ihnen die Alten übereinſtimmend als charakteriſtiſch hervor. Herodot I, 73. 105 f.; IV, 46 *πάντες ἵπποι τοξόται* 132; Äſchylos, Prometh. 415 ff.; Thukydides II, 96; Xenophon, Anab. III, 4, 15; Ovid, Metam. X, 588 und Pont. I, 1, 79; Arrian, Alex. III, 8 u. ſ. w. — Dieſe Berürungen füren darauf, daſs Ezechiel ſelbſt von der Erſcheinung jenes Volkes angeregt war und Magog in nahem Zuſammenhang mit den Skythen dachte, welche nach Herodot (IV, 48) um den Mäotisſee und bis zu den Iſtermündungen hin wonten. Schon Joſephus identifizirt denn auch beide Völker Ant. I, 6, 1, nach ihm Hiero-

nymus (Quaest. in Gen. 10, 2 und zu Ezech. 38, 2, ebenso die Neuern. Freilich war der Name „Skythen“ bei den Alten ein elastischer Sammelname, und so verhält sich's auch mit dem hebr. Magog. Das Schwärmen dieser Stämme erschwert onehin die genaue geographische Festsetzung. Auch die ethnologische Abstammung mochte gemischt sein, doch sind mit מגוג in der Völkertafel schwerlich mongolische Stämme gemeint (so J. D. Michaelis: die Tataren; änlich der spätere syrische Sprachgebrauch Assemanni, Bibl. Or. T. III, P. II, p. 15. 16. 17. 20; d'Herbelot, Orient. Bibl. II, 281 ff.), vielmehr slawische, jedenfalls indogermanische, wie denn auch Skythen, Skoloten und Sarmaten zu dieser Völkerfamilie gehörten. Vergl. Duncker, Geschichte des Alterth. II, 315—334; IV, 222 f. (4. Aufl.)

Der Einbruch der Horden des Gog, wie ihn Ezechiel schildert, fällt nach seiner Weissagung in die Zeit, wo Israel, aus dem chaldäischen Exil längst zurückgekehrt, in seinem Lande friedlich und harmlos des Heiles sich freut, das ihm sein Gott beschieden hat. Da erhebt sich „am Ende der Tage“ jener Gog vom äußersten Norden her und rafft die Völker alle in seinem furchtbaren Ansturm zusammen, vor welchem die Friedliebenden allerorts erzittern und dessen Spitze gegen das äußerlich wehrlose Land des Herrn, die Stadt Gottes, sich richtet. Nicht nur der ganze Norden leistet ihm dabei Heeresfolge, Perser, Gomer, das Haus Togarma mit all ihrer Sippschaft, sondern merkwürdigerweise auch die Völker des äußersten Südens, Kusch (vgl. die Äthiopen Odyss. I, 22 f.) und Puth stoßen zu ihm bei jenem frechen Zuge wider das Heiligtum (38, 5 f.). So gibt sich Gog als das Haupt jenes letzten feindlichen Anpralls der Weltmacht gegen das Gottesreich zu erkennen, von dem vorlängst die Propheten Israels gesprochen (38, 17), besonders Joel (4, 9 ff.); vgl. aber auch Micha 4, 11 ff.; Sach. 12, 2 ff. u. K. 14. Der Schicksalsspruch über diese Feinde ist freilich dort schon gefällt. Ezechiel fürt ihn weiter aus: Gogs wimmelndes Völkerheer wird vom Herrn selbst vernichtet durch Erdbeben, Hagel-, Feuer- und Schwefelregen, sodass ein unabsehbares Leichenfeld entsteht. Der Anschlag der Feinde bringt so das Weltgericht vor den Mauern Jerusalems zuwege. Dann erst erkennt alle Welt den Herrn, alle Gefangenen Israels unter den Völkern werden zurückgebracht und der Segens- und Gnadenstand des Gottesvolkes vollendet sich. — Die hohe Bedeutung dieser ganzen Weissagung leuchtet ein. Mit dem Sturz des Chaldäerreiches hat der Einfall Magogs nichts zu tun (gegen Ewald). Vielmehr ist hier die Erkenntnis ausgesprochen, dass auch nach dem Gericht über die Völker, welche bisher auf der Weltbüne herrschten und mit Israel sich zu schaffen machten, noch ein unaufgelöster Rest, eine ungebrochene Widerstandskraft der Heiden — zumal im Norden — zurückbleiben und von da aus noch einmal die gesamte Weltmacht den Impuls empfangen werde, sich mit dem vorläufig auf Erden aufgerichteten Gottesreiche feindselig zu messen, dass aber eben diese letzte konzentrirte Schilderhebung den völligen Untergang der Feinde Gottes herbeifüren müsse. In innerer Übereinstimmung damit nennt die johanneische Apokalypse (20, 7 ff.) jene Nationen an den vier Enden der Erde, welche der zum letzten Mal entfesselte Satan nach dem tausendjärigen Reiche zum Kampf wider Gottes Heiligtum und seine Gemeinde zusammenrafft, Gog und Magog. Ihre Vernichtung durch Feuer vom Himmel geht der Neuschöpfung von Himmel und Erde voraus. Gog und Magog erscheinen hier als zwei Völker koordinirt, freilich in dem eben angegebenen allgemeinen Sinn. Ebenso stehen beide Namen nebeneinander als Völkernamen in der jüdischen Theologie (Targ. Hieros. zu 4 Mos. 11, 27) und bei den Muhammedanern يأجوج ومأجوج Koran 18, 93 (vgl. Beidhawi z. d. St.); 21, 96.

Wie sich die Muhammedaner die beiden Völker und ihr Auftreten in der Endzeit größtenteils auf Grundlage biblischer und jüdischer Vorstellungen dachten, s. Cazwini, Kosmographie ed. Wüstenfeld II, S. 416—418.

Litteratur zu Gog und Magog: S. Bochart, Phaleg et Canaan L. III, c. 13; J. D. Michaelis, Spicilegium geogr. Hebr. exterae (1769) I, p. 24—36;

Digitized by Google

Rosenmüller, Handbuch der bibl. Alterthumskunde I, 1, 240 ff.; Knobel, Völkertafel der Genesis, S. 60 ff.; M. Uhlemann in Hilgenfelds Theol. Zeitsch. 1862, S. 265 ff.; Züllig, Offenbarung Johannes II, 317 ff. Vgl. überhaupt die Kommentare zu 1 Mos. 10; Ezech. 38. 39; Offenb. Joh. K. 20, sowie die Artt. Magog von Winer (B. RWB. II, 46 ff.), Gog und Magog von Steiner (bei Schenkel BL. II, 505 f.), Magog von Kautzsch (in Riehms Hdwb. des biblischen Alterthums). **v. Orelli.**

Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel.

Golgatha, s. Grab, das heilige.

Goliarden, s. Vagantes.

Gomarus, Franz, geb. 30. Januar 1563 zu Brügge in Flandern, wurde von seinen des reformirten Glaubens wegen 1578 in die Pfalz ausgewanderten Eltern nach Straßburg geschickt, beim dortigen Rektor Joh. Sturm die humanistischen Studien zu betreiben. Von 1580 an studirte er Theologie in Neustadt, wo die unter Kurfürst Ludwig aus Heidelberg vertriebenen reformirten Theologen Ursinus, Zanchius, Tossanus seine Lehrer waren, bis er nach kürzerem Aufenthalt in Oxford und Cambridge im wider reformirten Heidelberg bei denselben Professoren seine Studien beendigen konnte. Von 1587 an war er Pastor der belgischen Gemeinde in Frankfurt a. M., von wo aus er 1594 nach Erlangung der theol. Doktorwürde in Heidelberg, als Professor der Theologie nach Leyden berufen wurde, ein strenger Calvinist. Als dort 1603 Arminius (s. d. Art.) sein Kollege werden sollte, gab er zwar auf mit diesem gehaltenes Kolloquium hin seinen Widerstand auf und erteilte dem neuen Professor, der nichts wider die belgische Konfession zu lehren versprach, die Doktorwürde; aber schon im folgenden Jare zeigte sich, dass der schroff supralapsarische Gomarus mit dem auf Milderung des orthodoxen Lehrsystems ausgehenden Kollegen nicht auskommen konnte. Zunächst über die Rechtfertigung und das liberum arbitrium, dann über die Prädestination gerieten sie in Streit, was damals großes Aufsehen erregte. Dem Arminius schien Gomarus Gott zum Urheber der Sünde zu machen, dem Gomarus schien Arminius in Pelagianismus zu geraten. Bald redete man von Gomaristen und Arminianern. Presbyterien, geistliche Klassen und Synoden der Provinzen traten inquisitorisch gegen Arminius auf, Magistrate aber und Statenversammlung der Provinz widersetzten sich dieser Einmischung und forderten Toleranz, bis eine Nationalsynode entscheide. Man veranstaltete Kolloquien der beiden Gegner, wie das im Mai 1608, trotz Barnevelts Bemühung one Erfolg, und ebenso das erweiterte 1609, beide im Haag. Von letzterem kehrte Arminius krank nach Leyden zurück und starb 13. Okt. Als aber der noch heterodoxere Konrad Vorstius (s. d. A.) sein Nachfolger werden sollte, legte Gomarus seine Professur nieder, lebte von 1611 an in Middelburg, bis er 1614 einem Ruf nach Saumur folgte und vier Jare später nach Gröningen, von wo aus er zur Generalsynode von Dortrecht 1618 auf 1619 abgeordnet, sich als Hauptgegner der Arminianer erwiesen hat. Er wollte auch diejenigen Ausdrücke, welche von Orthodoxen gebraucht worden waren, nicht mehr zulassen, sobald auch ein arminianischer Sinn in dieselben sich verstecken konnte, wie z. B. Christus sei Fundament der Erwälung, denn Christus mit seinem Erlösungswerke gehe dem Ratschluss der Gnadenwal nicht vor, sondern nach; — oder Christus sei für Alle gestorben, an sich ausreichend, Alle zu retten, wenngleich die Wirkung doch nur für Erwälte verordnet sei. Eine Prädestination Allen zum Heil unter Bedingung des Glaubens höre auf, Vorherbestimmung der persönlichen Loses zu sein und werde zur bloßen Heilsordnung. Gomarus musste auf der Synode zuletzt doch die infralapsarische Lehrweise sich gefallen lassen (vgl. d. A.), zumal die supralapsarische dadurch gar nicht missbilligt sein sollte.

Von Gröningen aus beteiligte er sich 1633 an der in Leyden vorgenommenen Revision der Bibelübersetzung. Er starb, 78 Jare alt, 11. Januar 1641. Mehr ein verständiger trockener Dozent als ein Zelot, urteilt Gaß, Gesch. der protest.

Dogm. 1, S. 437. — Die in der Lyra Davidis versuchte Nachweisung klassischer Strophen und Metren in den Psalmen hat Capellus zurückgewiesen. Seine Opera sind gesammelt in einem Folianten erschienen, Amsterd. 1645 und wider 1664, — exegetischen, dogmatischen und polemischen Inhalts. Vgl. Vitae professorum Groningensium. Bayle dict. hist. art. Gomarus und Gesch. der ref. Centraldogm. II, S. 31—224, von (Sudhoff †) A. Schweizer.

Gomer, גֹּמֶר, in der Vulg. überall Gomer, ist 1) in Hos. 1, 3 (Sept. *Γομέρ*) Name des Hurenweibes, welches sich der Prophet auf göttlichen Befehl nahm; warscheinlich sollte durch diese Benennung (von גָּמַר, vollenden) ihre Vollendung in der Hurerei angedeutet werden.

2) In 1 Mos. 10, 2 und 1 Chron. 1, 5 (Sept. *Γαμέρ*) ist es Name des erstgeborenen Japhets; in Ez. 38, 6, der einzigen Stelle, wo es noch widerkehrt (Sept. *Γομέρ*), bezeichnet es neben Bet-Togarma einen nördlichen Stamm, der unter den Genossen Magogs den letzten Kampf gegen Israel mitkämpft. Die Frage, welches Volk oder welche Völkerschaften damit gemeint sind, hat man in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden beantwortet. Josephus (Arch. 1, 6, 1) leitet von Gomer die Galater her und beim Synkellos (p. 49 Par.) lautet eine Glosse: *Γαμὲρ, ἐξ οὗ Καππάδοκες* (vgl. Eus. chron. Arm. II, 12). Dagegen im Targ. Jonath. und Jerusch. zu 1 Mos. 10, 2, im Targ. zu 1 Chron. 1, 5 und ebenso in Breschit R. wird Gomer bald auf גרמניא, d. i. Germanien, bald auf אשכנז oder אפריקא bezogen. Als den Stammvater der Germanen bezeichneten diese Schriften speziell den dritten Son Gomers, den Togarma; aber auch seinen Erstgeborenen, den Aschkenas, deuteten die späteren Juden auf sie. Auf Afrika kamen sie wol, weil sich die Germanen damals im Vandalenstamme nach diesem Erdteil ausgebreitet hatten; denn schwerlich ist unter אפריקי etwas anderes, als eben Afrika, etwa Phrygien (Bonfrère), als wäre א unwesentlich, oder gar eine einzelne, obskure Örtlichkeit zu verstehen. Die christlichen Ausleger schlossen sich zunächst an Josephus Deutung auf die Galater an; nicht bloß Hieronymus, sondern auch noch Nikolaus Lyr. hat sie. Luther dagegen verstand unter Berufung auf Ez. 38, 6 und auf die Änlichkeit der Namen die Kimmerier, und durch Arias Montanus, J. A. Osiander, der übrigens mit den Kimmeriern die Kimbern identifizirte, Cornelius a L., Calmet u. a. wurde diese Auffassung allgemein. — Es fragt sich, ob eine von diesen verschiedenen Deutungen das richtige getroffen hat. Trotz aller Verschiedenheit haben sie es miteinander gemein, dass sie in Gomer ein im fernen Norden, in Europa heimisches, von dort jedoch in den Süden, besonders auch in Asien tapfer und gewaltig eindringendes Urvolk finden, und ist diese Grundanschauung richtig, so ist die Kimmerierdeutung, bei der man von den betreffenden nordischen Völkern ein für die alttestamentl. Zeiten wirklich in betracht kommendes versteht, obwol die letzte, doch die beste. Auch ist dieselbe vielleicht weniger jung, als es auf den ersten Blick scheint. Schon die erste beachtenswerte Erklärung, die des Josephus, dürfte mit ihr wesentlich zusammenfallen. Die Gallier oder Galater, die im 3. Jarhundert vor Chr. zuerst in Thracien und Griechenland, dann auch in Kleinasien eindrangen, entsprachen, auf ihre europäische Herkunft, auf ihre wilde schreckenerregende Art und ihre weiten Kriegszüge gesehen, vgl. Liv. 38, 37 und 1 Makk. 8, 2; 2 Makk. 8, 20, den Kimmeriern so sehr, dass sie nur ihre Fortsetzung oder Erneuerung zu sein schienen, und wurden daher auch öfter mit ihnen geradezu identifizirt, vgl. Diod. Sic. 5, 32; Isid. Hisp. etym. 9, 2, 26; Zonaras Ann. 1, 5. Dass dem Josephus bei seiner Erklärung die europäische Abkunft der Galater nicht in betracht gekommen, ja dass sie ihm „als einem in der Geschichte wenig bewanderten jüdischen Autor" unbekannt gewesen sein sollte (Kiepert, Monatsberichte der Berliner Academie der Wissensch. von 1859, S. 191 ff.), ist schon deshalb unwarscheinlich, weil ihr Name selbst (*Γαλάται* = *Κέλτοι*, auch Gallograeci) an dieselbe erinnerte. — Dass die erwänten Targume statt dessen die Germanen vorzogen, beweist weiter nichts, als dass sich in der späteren Zeit, wo sie entstanden, der Wunsch regte, vor allem

Digitized by Google

auch dies so wichtig und mächtig werdende Volk biblisch benannt und eingeordnet zu finden. Wie sehr die weltgeschichtlichen Entwickelungen besonders auf die ethnographischen Deutungen einwirkten, erhellt z. B. auch aus der Art, wie so viele in Hieronymus Zeit (vgl. s. Quaest. zu 1 Mos. 10, 3) Magog deuteten: statt der Scythen, die Josephus und die früheren mit Recht verstanden hatten, fanden sie die Goten darin.

Günth. Wahl (Altes und Neues Vorderasien I, S. 274), Kiepert (a. a. O. S. 191 ff.), De Lagarde (Gesammelte Abhandlungen, S. 254) und Dillmann zu 1 Mos. 10, 2 haben neuerdings die Deutung auf die Kimmerier verlassen und Gomer auf das nördliche Kleinasien beschränkt. Sie haben darunter die Kappadozier verstanden und dafür ganz besonders den Umstand geltend gemacht, dass bei den älteren Armeniern „doch wol infolge alter Bekanntschaft mit der einheimischen Benennung" für die westlichen Nachbarn derselben der Name Gamir (nur im Plur.), der mit Gomer, griech. Gamer, gleichzustellen sei, gebräuchlich war; erst später sei derselbe durch das griechische, von den Persern entlehnte Kappadokia (altpers. in den Keilinschr. Katapatuka) verdrängt worden. Sogar bei Faustus Byz. noch (3, 12. 16. 17; 4, 3. 4. 7) werde Cäsarea, das alte Mazaka, regelmäßig die Hauptstadt des Landes Gamirkh genannt. Allein die Kappadozier scheinen nie das Ansehen eines größeren, mächtigeren Muttervolkes gehabt zu haben, dem so, wie Gomer, andere Völker als Abzweigungen hätten untergeordnet werden können. Sie haben sich auch nie einer hervorragenden geschichtlichen Stellung erfreut, sind vielmehr seit alter Zeit von anderen Nationen abhängig gewesen. Und wenn die offiziellen Listen der persischen Reichsländer in den Dariusinschriften von allen kleinasiatischen Ländern sie allein außer Jauna und Sparda (Jonien und Lydien) namentlich aufführten, so beweist das nicht trotzdem für höhere politische Bedeutung, sondern es erklärt sich aus der Fruchtbarkeit und dem Reichtum ihrer weiten Hochebenen am obern Halys und ihrer gesegneten Tallandschaften am Fuße des Argäos. Ihr Name Gamir aber, der sich wol länger im Gebrauch erhalten hätte, wenn er nicht in vorübergehenden Verhältnissen begründet gewesen wäre, weist uns selber, wie mit Recht auch Gelzer (Ägypt. Zeitschrift 1875, S. 14 ff.) und Schrader (Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 158) annehmen, auf die Kimmerier zurück. Es ist eine hinreichend bezeugte Tatsache, dass die Kimmerier zu dem nördlichen Kleinasien und speziell auch zu Kappadozien lange Zeit in enger Beziehung gestanden haben, und es ist sehr unwarscheinlich, dass sie nach einem Lande gekommen sein sollten, welches schon one sie einen ihnen so genau entsprechenden Namen gehabt hätte. Dass nämlich Gamir trotz seines A-Lautes wirklich derselbe Name war, erhellt daraus, dass sich dafür im Bericht des Kephalion (Eus. chron. Arm. ed. Auch. I, 95) auch Gimmeri findet. Vielleicht waren es übrigens erst die christianisirten Armenier, welche im Anschluss an die Bibel, auf die sie auch bei ihrer eigenen Herleitung zurückgingen, die Form Gamir in Gang brachten. Diese Form war dann ein Bindeglied, welches die Kimmerier ausdrücklich zu dem biblischen Gomer (Gamer) in Beziehung setzte und ein Zeugnis, dass man an die Identität beider schon sehr früh dachte.

Suchen wir zu einem gesicherten Resultat zu gelangen, so spricht für die Kimmerier 1) schon die Namensänlichkeit. Durch eine Grundform wie Kymmer oder Kummer vermittelt sich *Κιμμέριος* mit Gomer leicht genug, und da noch andere Argumente dazu kommen, so ist diese vocabulorum vicinitas, wie Luther es nennt, wenigstens beachtenswert; 2) kommt die Stellung in betracht, die Gomer in der Völkertafel, 1 Mos. 10, einnimmt. Jedenfalls haben wir die Japhetiten, an deren Spitze Gomer steht, nördlich, nordwestlich und nordöstlich von den Semiten zu suchen. Es frägt sich nur, bis wieweit wir in die nördlichen Gegenden hinaufgehen sollen. Da der Verfasser der Völkertafel als Semiten nur Elam, Assur, Arphachsad, Lud und Aram aufführt, zu den semitischen Völkern demnach nur die bis etwa zur südlichen Tauruskette wonenden rechnet, so ist es allerdings wenigstens sehr warscheinlich, dass er dem Japhet voran schon die Stämme der nördlicheren Gegenden Kleinasiens, auch schon die der fruchtbaren Ebenen zwischen Taurus und Antitaurus zuweist. Es wird sich aber zeigen, dass nicht Gomer sel-

ber, sondern seine Söne die betreffenden kleinasiatischen Völker repräsentiren. Zudem will sich aus den inschriftlichen Nachrichten ergeben, dass auch Gomers Brüder, Tubal und Meschech, womit nach Bocharts Nachweis die Tibarener und Moscher gemeint sind (assyr. Tabal, Muski, Kaski), in den älteren Zeiten nicht bloß in ihren nachherigen Küstenstrichen, sondern tiefer in Kleinasien hinein wonten, vgl. Schrader a. a. O. S. 157. Gomer selbst bleibt also anderswo zu suchen. Und von vornherein ist doch auch das sehr warscheinlich, dass der Verfasser der Völkertafel nicht bloß die südlich, sondern zugleich auch die nördlich vom schwarzen Meer wonenden Stämme berücksichtigt, dass er sie, wenn sie ihm im einzelnen unbekannt waren, wenigstens durch irgend einen hervorragenden repräsentativen Namen im allgemeinen angedeutet haben werde, zumal da er sonst von den weiten Westgebieten, d. i. den europäischen Landen, die nördlicheren gleichsam unbevölkert gelassen hätte, indem ja Javan, den er für die Europäer außerdem nur noch allein genannt hat, nach seinen eigenen Angaben nur die Bevölkerungen der Inseln und südlicheren Westländer von sich ausgehen ließ. — Schrader geht allerdings wol zu weit, wenn er (a. a. O. S. 159 f.) einen Beweis dafür, dass das mit Gomer bezeichnete Volk in den älteren Zeiten nördlich vom schwarzen Meer gesessen habe, schon in der Reihenfolge findet, in der die Japhetiten in 1 Mos. 10 aufgezält werden. Auch wenn dasselbe damals schon in Kappadozien heimisch gewesen wäre, hätte es, da ihm ja Togarma = Westarmenien als bloße Unterabteilung unterzuordnen gewesen wäre, mit Magog d. i. mit den Scythen, die warscheinlich schon in älterer Zeit von Norden her bis südlich vom Araxes vordrangen, und mit Madai oder Medien zusammen genannt werden können. Allerdings aber passt diese Aufeinanderfolge wenigstens ebensogut, wenn Gomer nördlich vom schwarzen Meer zu suchen ist, da wo ursprünglich auch, wenn auch östlicher und zwar bis um den kaspischen See herum, die Scythen saßen. Auch begreifen wir dann, was sich sonst nicht so gut erklären läßt, warum der Vers. von 1 Mos. 10 die Japhetiten in zwei von Westen nach Osten gerichtete Reihen zerlegt hat. Gomer, Magog und Madai bilden dann als die entfernteren Japhetiten eine äußere, Javan, Tubal, Meschech und Thiras, als die näheren eine innere Reihe. — 3) Beachtenswert ist besonders noch die Bedeutung, welche Gomer sowol nach 1 Mos. 10, 3, als auch nach Ez. 38, 6 gehabt haben muss. Dürfen wir voraussetzen, dass die Völkertafel in 1 Mos. 10 bis auf wenige Ergänzungen, dass speziell auch die die Japhetiten betreffenden Verse zu den älteren Bestandteilen des Pentateuch gehören, trotzdem, dass erst in Ezechiels Zeit eine auch die nördlichen Japhetiten umfassende Völkerkenntnis allgemeiner geworden zu sein scheint, so muss das als Gomer bezeichnete Volk schon in der älteren Zeit irgendwie hervorgeragt haben und bekannt geworden sein. Es muss sich dann gegen Ezechiels Zeit hin noch mächtiger gezeigt und wol auch in Asien geltend gemacht haben, sodass es neben Bet-Togarma oder Westarmenien im Gegensatz zu Paras (Persien), Cusch und Put die Nordvölker, die auf Magogs Seite stehen werden, zu repräsentiren geeignet wurde, vgl. Ez. 38, 6. Ersteres nun, das Bekanntsein in den älteren Zeiten, trifft in Beziehung auf die Kimmerier, die bereits in Odyss. 11, 14 ff. erwänt werden, so sehr zu, dass Gelzer (a. a. O. S. 19) keinen genügenden Grund hatte, zu meinen, man müsse die Abfassung der Völkertafel bis in Sanheribs Zeit herabsetzen, wenn man die Kimmerier, die mit den Gamir in Kappadozien identisch seien, schon in Gomer in 1 Mos. 10, 3 finden wolle.

Nach Odyss. 11, 14 ff. wonten sie am Ende der Erde und des Okeanos, da wo man zur Unterwelt hinabstieg, im äußersten Norden, in Nebel und Finsternis, wie sie denn auch noch nach Argonaut. v. 1120 ff. den Glanz der Sonne nicht erfuren. Von Herodot (4, 11 f.) und Strabo (3, 2, 12; 7, 2, 2 f.) wird dies näher dahin bestimmt, dass sie westlich vom Tanais (Don) und nordwestlich vom Pontus Euxinus und Lacus Mäotis saßen. Damit stimmt es, dass hier noch später die Namen vieler Örtlichkeiten an sie erinnerten. Die Meerenge, welche das Asowsche Meer mit dem schwarzen verbindet, hieß kimmerischer Bosporus; der Busen, durch den die Meerenge in den Pontus einmündete, *κόλπος Κιμμέριος*,

eine Furt am Bosporus *πορθμὶς Κιμμέρια*; das Asowsche Meer (zuweilen auch das schwarze) hieß mare Cimmerium, und die Landenge, welche die taurische Halbinsel mit dem Festlande vereinigte, *ἰσθμὸς Κιμμερικός*. Es gab auf der Halbinsel ein kimmerisches Gebirge und einen Ort *Κιμμερικόν* mit den *Κιμμέρια τείχεα*, welche auf der Landenge den Zugang zu der Halbinsel verschlossen, vgl. Strabo p. 309. 494. Vielleicht hängt der Name der Krimm selbst mit den Kimmeriern zusammen; aus Kimmr konnte durch Transposition leicht Krimm werden. Immerhin aber war diese Gegend am Asowschen Meer nur das Hauptgebiet der Kimmerier. Sichere Spuren füren darauf, dass sie auch noch südlicher, Asien näher saßen. Nach Herod. 4, 11 bezeichnete man Erdhügel am Tyras (Dniestr) als Gräber ihrer Könige; nach Strabo p. 647 reichten sie sogar in das Land südlich von der Donau, d. i. nach Thracien hinab. Die Treren nämlich, ein thrakisches Volk, welches zwischen dem Hebrus (Maritza) und Skomios wonte (Thukyd. 2, 96, Strabo p. 59), waren mit ihnen nahe verwandt und wurden stets mit ihnen verbunden genannt, sodass sie ihnen auch örtlich nahe gewesen sein müssen. Strabo nennt die Treren p. 647 geradezu einen kimmerischen Stamm, und sagt wider auch: die Kimmerier, welche man auch Treren nennt oder ein Stamm derselben sind. Nach Duncker (Gesch. des Alterth., 5. Aufl. I, S. 468) bleibt daher kaum ein Zweifel darüber, dass auch die Kimmerier thrakischen Stammes waren. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hatten sie Kleinasien nahe genug, um es schon frühzeitig zum Gegenstand ihrer Invasionen zu machen und sich auf Jarhunderte darin festzusetzen. Nach Orosius (1, 21), dessen Angabe Duncker (I, S. 466) verteidigt, drangen sie schon 30 Jare vor der Gründung Roms, also etwa 784 v. Chr., ein, und nach Strabo (p. 20. 149. 573) setzten die Chronographen ihren ersten Einfall in Homers Zeit oder kurz vor dieselbe. Der Dichter Kallinos von Ephesus, der etwa um 700 lebte (sicher läsßt sich freilich sein Zeitalter nicht bestimmen), kennt sie in der Tat bereits als gefärliche Krieger, die sogar den Joniern Gefar drohten und fordert seine Landsleute zu mannhaftem Kampfe gegen sie auf, vgl. Strabo p. 627. 633. 647. Ja nach Skymnos Chiens. V. 941 soll schon der erste Gründer Sinopes, der Milesier Abron, der jedenfalls schon in der ersten Hälfte des 8. Jarh.'s vor Chr. lebte, von ihnen getötet worden sein. Fast sieht es so aus, als ob die geschichtliche Erinnerung, je weiter sie überhaupt zurückging, desto weiter auch den Aufenthalt der Kimmerier in Kleinasien zurückzudatiren Veranlassung fand. Herodot, der sie erst gegen 633 v. Chr., wo zugleich die Scythen eindrangen und Medien unterwarfen, kommen zu lassen scheint, vgl. 1, 104; 4, 1—4), hat in Beziehung auf sie manches, was in Wirklichkeit weit auseinander lag, in einen sachlich, ja chronologisch engen Zusammenhang gebracht, vgl. Dunck. I, S. 465 ff.

Von der Halbinsel Sinope, der nördlichsten Spitze Kleinasiens, ihrem ersten asiatischen Hauptsitze aus scheinen sie nun allerdings vorzüglich die Richtung nach Südwesten, nach Lydien und Jonien hin innegehalten zu haben, wie zu Kallinos Zeit und schon früher, wo das frühere Edonis an der troischen Küste, das nachherige Antandros, über 100 Jare einer ihrer Hauptsitze war und nach ihnen Kimmeris hieß (Plin. 5, 32; Steph. Byz. l. c.), so auch bei dem Zuge, den Herodot schildert, wo sie unter ihrem König Lygdamis Sardes bis auf die Burg eroberten. Aber dass sie sich auch über die weiten fruchtbaren Ebenen Kappadoziens, die sie von Sinope aus sobald erreichen konnten, ergossen, ist fast selbstverständlich. Zudem berichtet Strabo (p. 61. 552) ausdrücklich, dass sie mehrmals sogar die rechte, d. h. östliche Seite des Pontus überfielen und die Kappadozier samt den Phrygiern bekriegten. Gelzer und Schrader (a. a. O.) finden es warscheinlich, dass die Kimmerier, welche damals den Lydiern so hart zusetzten, zugleich auch von Kappadozien Besitz ergreifend, die Tibarener (Tubal, assyr. Tabal) samt den Moschern und Kolchern, soweit sich diese ihnen nicht unterwarfen, aus den südlicheren Gegenden, die sie nach den inschriftlichen Andeutungen bis dahin innegehabt hatten, nach dem Norden und Nordosten zurückdrängten und auf das Küstengebiet beschränkten. Wenn, wie es scheint, den Assyrern in den östlichen Grenzgebieten Kappadoziens Stillstand geboten wurde, und wenn assyrische Befestigungs-

bauten am obersten Laufe des Tigris bei Egin, ebenso in der Gegend von Diarbekr und am obern Euphrat, dann weiter nordwestlich am mittleren Iris bei den alten Städten Melita und Zela, vgl. Dunck. I, 469, darauf hindeuten, dass die Assyrer hier genötigt waren, auf Abwehr von Angriffen und Sicherung ihres Gebietes bedacht zu sein, — so liegt es nahe, sich die Kimmerier als ihre Gegner zu denken. Die Kappadozier an sich waren ihnen gegenüber schwerlich stark genug. Die Weissagung Bileams in 4 Mos. 24, 24, welche auf einen schließlichen Zusammenstoß der Semiten und Japhetiten hinweist, bei welchem die ersteren unterliegen werden, hätte ihre erste Erfüllung dann nicht bloß durch die Griechen, die nach Berossus (Fragm. 12, ed. Müller) zu Schiffe den Ciliciern zu Hilfe kamen, sondern auch durch die Kimmerier erhalten. Je öfter die assyrischen Könige von ihren Kämpfen und Siegen im Lande Van und Urarti (Armenien) und von ihrer Unterwerfung der Tibarener reden, desto bemerkenswerter ist es jedenfalls, dass sie sich nirgends Züge gegen die westlich von Van wonenden Stämme beilegen. Asserhaddon (681—667) rühmt sich freilich, dass sich ihm Tiuspa vom fernen Lande der Gimirrai mit seinem Heere unterworfen habe. Sein Nachfolger aber, Assurbanipal = Sardanapal (667—626) gesteht: die Gimirrai fürchteten weder meine Väter noch mich und nahmen das Joch meiner Herrschaft nicht an, und dann erzält er, dass der König der Lydier, Gugu = Gyges, von diesen damaligen Machthabern im westlichen Kleinasien schwer zu leiden hatte, vgl. Ménant, Annal. p. 242; G. Smith, Assurb. p. 64—73. Dass diese Gimirrai mit den Kimmeriern identisch sind, kann nicht wol bezweifelt werden. Sie würden sonst nicht gerade da erst mit den Assyrern zu tun bekommen haben, wo nach Herodot auch die Kimmerier in voller Stärke auf dem Schauplatz erschienen waren, und zwar gerade so wie diese, als Bedränger der Lydier; — sie würden sonst auch nicht bei allen früheren assyrischen Königen, selbst bei Sanherib, der sich eines Sieges über die Cilicier rühmt, unerwänt geblieben sein; auch würde sie Asserhaddon sonst nicht noch ein Volk „ferner Lage", wie er weder die Tabaläer noch die Cilicier bezeichnet, nennen, vgl. Schrad. a. a. O., S. 157. — Erst nach den Zeiten Ezechiels, in dessen Tagen ihre Macht noch ungebrochen war, erst a. 563, gelang es dem Alyattes, dem Vater des Crösus, sie aus Kleinasien zu vertreiben, vgl. Herod. 1, 16.

Neben den Kimmeriern kommen hier nun aber auch noch die Cimbern in Frage. Schon Plutarch (Mar. 11) identifizirte beide mit einander und behauptete demgemäss, dass von den Mündungen der Donau bis zu den Mündungen der Elbe und des Rheins wesentlich derselbe Menschenstamm, ja dass dort am äußersten Meer der größte und tapferste Teil desselben in einem der Sonne unzugänglichen Lande wonte. Und Justinus (38, 3) vertauschte sogar den einen Namen mit dem andern, indem er die Überreste der Kimmerier in der Krimm, die Taurier, welche Mithridates gegen die Römer warb (vgl. Appian. hist. Mithr. 15), Cimbern nannte. Allein in Warheit hatte man dafür keinen andern Grund, als die Namensänlichkeit, und für sich allein ist diese, zumal wenn sie nicht größer ist als in diesem Falle, nicht beweisend genug. Um sie größer erscheinen zu lassen, als sie ist, macht man geltend, dass der B-laut im Namen der Cimbern unwesentlich sei, da er sich auch sonst in änlichen Worten (z. B. in *μεσημβρία* neben *μεσημερία*, in *Ἄμβρι* neben *Ἄμρι* = *Ὄμρι* 1 Kön. 16, 16, in *Νεβρώδ* neben *Νιμρώδ*), mehr oder weniger hörbar zwischeneingeschoben habe. Möglicherweise aber verhält es sich in diesem Fall doch anders. Einerseits nennen sich allerdings die Einwoner von Cambria oder Cumbria (jetzt Cumberland) one B-laut Kymri oder Kumri; andererseits jedoch haben wir keinen Beleg dafür, dass man den Namen der Kimmerier, bevor man sie mit den Cimbern identifizirte, auch mit einem B-laut aussprach. Auch dürfte dem das betonte ε (bei Lycophron freilich *Κίμμεροι*) im Wege gestanden haben. — Geschichtlich und geographisch lässt sich ein Faden, der von den einen zu den andern überleitete, nicht entdecken. Schon Pytheas, der Zeitgenosse Alexanders des Großen, lernte bei Gelegenheit des Bernsteinhandels die Kimbrer als im heutigen Jütland heimisch (wie auch die Teutonen als im nordöstlichen Deutschland wonend) kennen, — und ebenso sollen jene

gewaltigen, unſteten Scharen, welche ſeit dem J. 113 maſſenhaft nach dem Süden vordrangen und die Römer in Schrecken ſetzten, weither aus dem Norden, wo Sturmfluten große Teile ihres Landes weggeriſſen hatten, gekommen ſein, vgl. Strabo p. 293. Die cimbriſche Cherſonneſos und das cimbriſche Vorgebirge hatten dort von ihnen den Namen. Nach Strabo l. c. war ihre eigentliche Heimat das Gebiet zwiſchen Elbe und Rhein, nach Plin. 4, 28 die Gegend um den nördlichen Rhein herum. Schon Cäſar (bell. Gall. 2, 29) rechnet die Aduatiker in Belgien, Appian (Gall. 4) auch die noch weſtlicher wonenden Nervier zum cimbriſchen Volksſtamm. Cäſar zälte denſelben aber den Germanen bei, und noch Mommſen meint ſie ihrem Kerne nach für Deutſche halten zu müſſen (Röm. Geſch. 4, 5). Von Belgien aus ſollen ſie, vgl. Cäſ. bell. Gall. 5, 12 und Ammian. Marc. 15, 9, nach dem weſtlichen Teil Englands gezogen ſein und dort mit der keltiſchen Urbevölkerung vermiſcht die kumriſche Bevölkerung gebildet, von dort aus aber im 5. Jarh. n. Chr. auch die Bretagne beſetzt haben.

Was die 3 Söne oder Abzweigungen Gomers betrifft, welche in 1 Moſ. 10, 3 und 1 Chron. 1, 6 namhaft gemacht werden, ſo darf man nicht von der Vorausſetzung ausgehen, daſs ſie über Gomer hinaus, d. h. weiter weſtwärts, tiefer in Europa hinein zu ſuchen ſeien. Von Javan 1 Moſ. 10, 4 wonte wenigſtens die eine Abzweigung, die der Chittim, öſtlich. Im Gegenteil, da Gomer ſelbſt zunächſt Europa, nicht Aſien angehörte, da die nichtſemitiſchen Kleinaſiaten aber, wenigſtens die weſtlicheren, in der Völkertafel unberückſichtigt geblieben ſein würden, wenn ſie nicht irgendwie zu Gomer in Beziehung geſetzt wären, ſo iſt es nur warſcheinlich, daſs die Söne Gomers eben ſie repräſentiren. In der Tat wird der erſtgenannte, אַשְׁכְּנַז (in der Alex. Ἀσχανάζ, in der Vulg. Ascenez) in Jer. 51, 27, der einzigen St., in der er noch erwänt wird, mit Ararat, der mittleren Landſchaft Armeniens in der Ebene des Araxes und mit Minni, was warſcheinlich ebenfalls ein Teil Armeniens war, alſo mit kleinaſiatiſchen Ländern in einer Weiſe verbunden, daſs man am natürlichſten auch ihn für kleinaſiatiſch hält. Nur iſt daraus nicht mit Schrader (a. a. O. S. 160) zu folgern, daſs er in der unmittelbaren Nachbarſchaft Armeniens, und noch weniger, weil er mit jenen Ländern gemeinſam gegen Babel aufgerufen wird, daſs er Babel möglichſt nahe gewont habe. Hätte ſich der Prophet an die nächſten Nachbarn Babels wenden wollen, ſo hätte er wol überhaupt andere, nicht die Armenier, ſondern die Meder, auf die er erſt in V. 28 kommt, genannt. Voran ſcheint er vielmehr möglichſt fern Wonende aufrufen zu wollen, um anzudeuten, wie weithin man intereſſirt ſei, wenn der Angriff gegen das weithin herrſchende Babel unternommen werden ſolle. — Jedenfalls weiſt uns auch die Tradition, wenn wir Aſchkenas finden wollen, nach Kleinaſien. Die *Ρηγῖνες*, welche Joſephus von ihm ableitet, ſind uns freilich unbekannt. Indes deuten die Paphlagonier, auf die er Gomers zweiten Son, den Rifat, und die Phrygier, auf die er den dritten, Togarma bezieht, an, wo ſie etwa gewont haben müſſen. — An die Rugii an der Oſtſee, mit denen Knobel ſie zuſammenſtellt, iſt kein Gedanke. Breſchit R. und Targum Jeruſch. zu 1 Moſ. 10, 3 verlegen Aſchkenas ausdrücklich nach Aſien, d. h. in die nordweſtlichen Landſchaften Kleinaſiens. Ebenda deutet ſich auch ſein Name an. Die Art, wie man ihn gerade auf Grund ſeines Namens, änlich wie Gomer, bis nach Deutſchland hinein verfolgen zu können meinte, war wenig haltbar. Knobel (Völkertafel S. 33 ff.) meinte, der eigentliche Stamm ſeines Namens liege bloß in der Silbe אשׁ; כנז ſei nach dem got. kuni, althd. chunni, altn. kind, griech. *γένος* zu erklären. Aſchkenas bedeute ſ. v. a. Aſengeſchlecht und treffe mit Askungr in der altnordiſchen Sage zuſammen. Der Hauptſache nach hänge alſo nicht bloß der Name Aſiens damit zuſammen, ſondern auch der der Oſſeten am Nordabhange des Kaukaſus, die bei früheren Reiſenden As, Aas hießen und nach Klapproth (Asia polygl. S. 84 ff.) und Kohl (Reiſen in Südrußland II, S. 193) ein reiner Urſtamm mit europäiſcher, ja germaniſcher Geſichtsbildung ſeien, die auch eine indogermaniſche, in einer Anzal von Wörtern, ſowie in Vortrag und Klang mit der deutſchen zuſammentreffende Sprache redeten (vgl. Kohl und Klapproth, kauk.

Sprachen, S. 176); — ebenso lasse sich auch der Name der Ἀσπουργιανοί Strabos (495 f. 556) an der Nordseite des schwarzen Meeres vergleichen, — ferner derjenige von Asaland, Asaheimr und von der Burg Asgardr, der Urheimat der ersten, dem germanischen Volksstamm angehörigen Bewoner Skandinaviens, der in der Folge vergötterten Asen, welche von jenseits des Tanais kamen (Edda, Sämund 11, 865 f., Grimm. Gesch. d. deutschen Sprache I, 767), — endlich der Name von Asciburgium am Rhein (Tac. Germ. 3; Ptol. 2, 11, 28 und Marcian. Heracl. 2, 10), von Asburg oder Asseburg in der Grafschaft Meurs und von Asciburgius mons (Riesengebirge). Selbst den Namen Skandinaviens, das bei dem gotischen Schriftsteller Jornandes Scanzia, Scandza und Scandia heiße, glaubte man von Aschkenas ableiten zu dürfen: der A-laut habe wegfallen können, obwol er doch zum Hauptstamm gehörte; auch in den Briefen der Samaritaner sei Aschkenas um denselben verkürzt. So sei denn dieser Name noch bestimmter als das allgemeinere Gomer auf den germanischen Stamm zu beziehen, wie er denn auch bei Benjamin von Tudela und Josippon Bezeichnung der Bewoner der niederrhein. Gegenden, d. i. der Franken, dann bei Jarchi zu 5 Mos. 3, 9, in Sepher Juchasin p. 135 ed. Cracov. (vgl. die weiteren Nachweisungen bei S. Cassel, Magyar. Alterth., S. 316), ja bei allen späteren Juden bis auf den heutigen Tag Bezeichnung des deutschen Volkes im ganzen geworden sei. Gegen alles dies aber spricht von vornherein, dass die Zerlegung von אשכנז in zwei Wörter unberechtigt ist, da sich für diesen Namen als ein einheitliches Wort eine andere und zwar warscheinlichere Erklärung, welche Knobel übrigens unberechtigter Weise mit der vorigen verbunden hat, darbietet. In Aschkenas ist vor allem, wie de Lagarde (l. c. S. 254) geltend gemacht und Kiepert und Dillmann anerkannt haben, der Name Aschken enthalten und az ist eine Endung, mit der auch im Armenischen, das zu vergleichen am nächsten liegt, Adjektiva und abgeleitete Namen gebildet werden. Der Name Askên kommt nach de Lagarde bei den Armeniern vor; griechisch umgeformt zu Ἀσχάνιος findet er sich aber auch, wenn auch erst bei Apollod. (Bibl. 3, 12, 5) für einen Son des Priamus und bei Dionys. Halic. 1, 65; Liv. 1, 3; Serv. zu Aen. I, 267 für einen Son des Äneas, der eigentlich Euryleon hieß. Auch die Phrygier hatten ihn, wenn die Lesart μὴν Ἄσηνος auf ihren Münzen richtig ist (vgl. de Lagarde l. c.). So kommt denn als eine Spur von dem betreffenden Volksstamm vor allem die Landschaft Askania in betracht, die schon in Ilias 2, 862 f. und 13, 791 erwänt wird. Sie erstreckte sich nach Strabo 12, p. 564 von der Propontis über Mysien und Bithynien, und reichte nach Plin. h. n. 3, 40 bis nach Phrygien hinein. Es gab sogar zwei Askanien, ein mysisches und ein phrygisches (Steph. Byz. s. v. Ἀσχανία). Am längsten scheint der Name des Volks an den Gewässern der betreffenden Gegend haften geblieben zu sein. Man hatte einen askanischen Fluss, der nach Plin. hist. n. 5, 40. 43 und Ptol. 5, 1, 4 in dem westlichen Bithynien (Strabo p. 566 u. 681 setzt dafür, weil dort in alter Zeit auch Myser wonten, Mysien) bei einem Flecken Ascania floss. Es gab eine Ἀσχανία λίμνη im südlichen Phrygien (Arist. de mirab. 54; Arrian. Alex. 1, 29), ebenso aber auch eine, an der nach Strabo p. 565 ff. die bithynische Hauptstadt Nicäa lag. Sogar der alte Name des schwarzen Meeres πόντος ἄξενος oder πόντος ἄξεινος, wofür später πόντος εὔξεινος gesagt wurde, könnte auf Asken zurückgehen (so Boch. geogr. s. p. 169, J. D. Mich. spicil. I, S. 62 u. a.). Auch insulae Ascaniae, die ante Troada lagen, und ein portus Ascanius, welcher der Gegend angehörte, wo Troas an Lydien stieß, werden erwänt (Plin. l. c.). Aber eben nur in Kleinasien, und zwar nur im Nordwesten desselben findet sich dergleichen. Wenn Knobel denselben Namen auch bei dem mythischen ersten Sachsenkönig Aschan oder Aschanes, oder auch bei den anhaltinischen Fürsten als den comites Aschaniae (= Aschariae) entdeckte, um ebenso wie mit Hilfe der Asen auf die Franken, durch Askanius' Vermittlung auf die Sachsen hinauszukommen, so braucht dergleichen nicht erst widerlegt zu werden. — Eine Ausbreitung des Aschkenas über Asien hinaus anzunehmen, berechtigt nur allenfalls der Umstand, dass die Bevölkerung auf den nächstgelegenen europäischen Küsten sehr warscheinlich nahe verwandt war.

Digitized by Google

Riphat, רִיפַת (Alex. *Ριφάθ*, Vulg. Riphat), der zweite Son Gomers, der nur noch in 1 Chron. 1, 6, und zwar in den meisten Handschr. in ריפת verändert, in vielen Handschr. jedoch auch an dieser St. (auch in der Alex. u. Vulg.) in der übereinstimmenden Form von רִיפַת widerkehrt, ist, wenn anders eine geographische Anordnung stattgefunden hat, östlich von der Gegend des Aschkenas, also etwa im östlichen Bithynien und weiterhin in Paphlagonien, jedenfalls zwischen Aschkenas und Togarma zu suchen. Josephus hat die *Ριφαθαῖοι* speziell mit den *Παφλαγόνες* identifizirt (Arch. 1, 6, 1). Andeutungen des Namens, die uns weitere Auskunft geben könnten, finden sich leider nur wenige oder keine. Wie schon Bochart erwänt, zogen manche die *ὄρη Ῥιπαια*, von denen bei Alkman dem Lyder, um 610, bei Damastes, bei Äschylos, Aristoteles u. a. die Rede war, herbei. Knobel schloss sich daran an, verstand aber darunter, um neben den Germanen nun auch die Kelten berücksichtigt finden zu können, die Karpathen, und berief sich darauf, dass die Galater (Celten) nach einer Sage bei Plutarch (Camill. c. 15) früher südlich von den ripäischen Bergen heimisch gewesen und erst von hier aus (schon lange vor 600 v. Chr.) teils zum nördlichen Ocean und den äußersten Grenzen Europas, teils nach Gallien geströmt seien, dass sie aber zum teil auch noch in den späteren Zeiten an den Karpathen gesessen und ihre Streifzüge, besonders die nach Thracien, Macedonien, Griechenland und Kleinasien, im 3. Jarhundert sicher nicht alle von Gallien aus gemacht hätten. Allein Knobels Annahmen sind auch hier die eine immer noch haltloser als die andere. Selbst wenn der Zusammenhang zwischen Riphat und dem Namen der ripäischen Gebirge weniger zweifelhaft wäre, als er es ist, so ließe es sich doch nicht erweisen, dass auch nur einer von den griechischen Schriftstellern diesen allerdings für verschiedene nördliche Gebirge gebrauchten Namen auch einmal auf die Karpathen angewandt hätte, geschweige dass letztere nach ihren Anwonern allgemeiner so benannt wären, und zudem ist die Sage von den ersten Wonsitzen der Galater oder Kelten jedenfalls ebenso unzuverlässig, wie so manche änliche Sage anderer Völker. — Bochart, der seinerseits Riphat ganz richtig für kleinasiatisch hält, fürt (III, 9) als eine Spur, die möglicherweise an ihn erinnert, den kleinen, von Arrian (Peripl. 12, 3), Plinius (6, 1) u. a. erwänten Fluss Rhebas oder Rhebaeus an, der nahe am Bosporus in den Pontus mündet, und ebenso die Landschaft Rhebantia bei Arrian, und de Lagarde, ihm beistimmend, setzt רִיפַת dem bactrischen raêvant, glänzend, gleich, was leicht Name eines Berges, aber auch Flusses habe werden können. Für die andere Lesart, דִּיפַת wusste Bochart nur die unbedeutenden paphlagonischen Städte Tibia und Tobata herbeizuziehen. Volney (vgl. Schenkels Bib. Lex.) erinnerte, von dem R-laut in Riphat absehend, an *Νιφάτης*, den Namen der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien (vgl. Strabo 11, 12, 4). Muss man aber auch gestehen, dass diese Anklänge sehr undedeutend, ja höchst zweifelhaft sind, so darf doch der Mangel an deutlicheren und sichereren nicht allzusehr auffallen. Von all den vielen Ortsnamen des einst dicht bevölkerten Kleinasiens sind uns überhaupt kaum einige hundert überliefert worden und diese noch dazu von fremdländischen Schriftstellern, die sie ihrer eigenen Sprache gemäß ummodelten. Zudem waren vorher schon über die betreffenden Länder, besonders gerade über Paphlagonien und die südlicheren Gegenden, die für Riphat am meisten in betracht kommen dürften, andere Völker, namentlich die Kimmerier, dann die Galater hingezogen und hatten, wo sie sich niedergelassen, die alten Namen oft genug unkenntlich gemacht oder geradezu andere an ihre Stelle gesetzt.

Die dritte Abzweigung Gomers, תּוֹגַרְמָה (Alex. *Θοργαμά*, Vulg. Thogorma), kommt außerhalb der Völkertafel und 1 Chron. 1, 6 noch an zwei Stellen Ezechiels, und zwar in c. 27, 14, wo die Alex. übrigens richtig *Θογαρμά* hat, als an Rossen und Maultieren reich und diese Tiere an Tyrus verhandelnd, in c. 38, 6 neben Gomer als Genosse Magogs im letzten Kampfe wider das Volk Gottes vor; nur ist hier bei Ezechiel, weil nicht der Stammvater, sondern die Nachkommenschaft desselben in betracht gezogen ist, בֵּית תּוֹגַרְמָה gesetzt. Mit dem, was sich

aus dieſen Stellen in Beziehung auf die kleinaſiatiſche Heimat Togarmas ſchließen läſst, ſtimmt die exegetiſche Tradition im ganzen gut zuſammen; nur in Beziehung auf die Völkerſchaft, die damit gemeint iſt, differirt ſie. Joſephus (Arch. 1, 6, 1) ſagt: *Θυγράμμης (ὤκισεν) Θυγραμμαίους, οἳ δ'ξαν Ἕλλησι Φρύγες ὠνομάσθησαν.* Auf die Phryger deuten auch Hieronymus (Quaest. in Gen. 10, 3) und Zonaras (Arm. 1, 5). Nach einem griech. Scholion zu Ez. 38, 6 im Cod. Vat. verſtanden dagegen andere die Armenier und Iberer, noch andere die Kappadozier und Galater (vgl. Boch. III, 11). Nach Synk. 1, p. 91 und Samuel Arm. (in Eus. chron. Arm. II, 12) iſt ſpeziell an die Armenier zu denken. Bei den Syrern war Togarma geradezu der Name Armeniens, vgl. Kiep., Monatsber. der Berl. Akad. 1869, S. 222. Erſt das Targ. Jon. zu Ez. 27, 14 und 38, 6 hat für Togarma גרמניא und Breſchit R. zu 1 Moſ. 10, 3 גרמנייא (Germanien). Das Targ. Jeruſch. zu 1 Moſ. 10, 3 ſetzte allgemeiner ברבריאה (das Targ. zu 1 Chron 1, 6 ברברייא), Barbaria, womit wol kein beſtimmtes Land, etwa Phrygien (vgl. Hor. epist. 1, 2, 7) gemeint iſt. Saadia iſt wider auf Aſien und zwar ſpeziell auf Georgien zurückgegangen, wie denn auch die georgiſche Sage bei Klapproth, Reiſe in den Kaukaſus 2, 64 f., die Armenier, Georgier, Lesgier und Mingrelier von Thargamos abſtammen läſst. Auf die Ähnlichkeit des Namens geſtützt, haben ſpäter viele auch Turcomannien verſtanden (ſo noch Mordtmann in ZDMG. 24, 82); aber ſchon Bochart wendet dagegen ein, daſs die entfernten Turcomannen ſchwerlich mit den Tyrern Handel getrieben, daſs ſie auch nach Herod. keine Eſel gehabt haben. — Wollten wir auf Grund der Reihenfolge in 1 Moſ. 10, 3, den Platz Togarmas direkt nach Oſten hin ſuchen, ſo müſsten wir fürchten, in das Gebiet von Tubal und Meſchech zu geraten. Gehen wir aber ſüdöſtlich zu den Kappadoziern und den ſich öſtlich anſchließenden Armeniern, ſo haben wir keinen Grund, nicht auch die weſtlicheren Phryger damit zuſammenzufaſſen und all die Bewoner der Ebenen und Täler bis zu der ſüdlichen Tauruskette hin zu verſtehen. Die drei Merkmale, die ſich aus den beiden Stellen Ezechiels gewinnen laſſen: die Nähe Gomers, der Reichtum an Roſſen und Maultieren und der Handelsverkehr mit Tyrus paſſen auf alle gleich ſehr. Nur das zweite bedarf einiger Belege. Die Phryger werden ſchon von Homer Ilias III, 185 als roſſetummelnd (*ἀκολόπωλοι*) gerühmt. Daſs die Kappadozier an Roſſen reich waren, hat Bochart (III, 11) durch viele Stellen aus Solinus, Iſidor, Dionys (Perieg. v. 973), Oppian, Claudian u. a. erwieſen; dafür, daſs ſie auch Mauleſel hatten, fürt er Ilias II, 851 f., Plin. 8, 44, Strabo und Appulejus an. Von den Armeniern aber, deren Land kalt (Xenoph. Anab. 4, 4, 8), jedoch geſund iſt und beſonders im Weſten herrliche Matten und weitläufige Triften hat, bezeugt Strabo (11, p. 529 ff. 558. 587), daſs ihre Pferdezucht und Reitkunſt berühmt waren; ſelbſt für den perſiſchen Großkönig wurden bei ihnen Roſſe, warſcheinlich niſäiſcher Race (vgl. Herod. 7, 40), gezogen, Xenoph. Anab. 4, 5, 24. Nach Herod. 1, 194 ſcheinen ſie auch viele Eſel gehabt zu haben, ſodaſs es bei ihnen auch Mauleſel genug gegeben haben wird. Eins der drei genannten Völker auszuſchließen, iſt ebenſowenig angezeigt, wie eins von ihnen den beiden andern vorzuziehen. Nur wird man von den Phrygern den weſtlichen Teil abſcheiden müſſen, da der hier liegende aſcaniſche See dieſes Gebiet dem Aſchkenas zuweiſt, — und noch mehr die noch weſtlichere Landſchaft Teuthrania bei Pergamum. Der von de Lagarde (l c. S. 257) für letztere geltend gemachte Grund, daſs dem hebr. תּ nur *Tav* entſpreche, und daſs ג, wie das Armeniſche beweiſe, in ϑ übergehen konnte, daſs ſich alſo die Namen Togarma und Teuthrania ziemlich gleichkommen, iſt ſehr zweifelhafter Natur. Aus dem Namen könnte man eher einen Beweis für Kappadozien herleiten, ſofern תּוֹג im zweiten Teil von katapa-tuka enthalten zu ſein ſcheint, — ebenſo aber auch für Armenien, ſofern arma vielleicht die Abkürzung der ſyriſchen, auch zu den Perſern übergegangenen Benennung Armina iſt. Für die Bevorzugung Armeniens, welche ſeit J. D. Michaelis üblich geworden iſt, macht man geltend, daſs ſich die Armenier ſelbſt, nach ihrem Geſchichtsſchreiber Moſe Chor. (im 5. Jarh. n. Chr.), von Haik, dem Sone Thorgoms = Togarma ableiteten. Allein nicht eine wirklich beachtenswerte Über-

lieferung, sondern nur der Wunsch, sich einen alten biblischen Stammvater beizulegen, scheint die christlichen Armenier zu dieser Genealogie veranlasst zu haben. Es fällt nämlich auf, dass sie statt Togarmas die ihnen durch die griech. Übersetzung dargebotene Form von Torgama haben, — und ebenso, dass sie den Torgama zum Sone des Tiras und diesen erst zum Sone des Gomer machen. Es scheint, dass sie über ihre Abstammung von Togarma nicht einig waren, dass manche den Tiras als Stammvater vorzogen, und dass man dann zur Vereinigung beider den letzteren zwischen Togarma und Gomer einschob. Mit Recht redet Duncker (I, S. 445) von einer gelehrten Konstruktion der armenischen Sage. — Wenn man aber andererseits zweifelt, ob Armenien bei Togarma nur überhaupt mitberücksichtigt ist, weil dies Land sonst andere Namen hat, אֶרֶץ אֲרָרָט Jes. 37, 38; 2 Kön. 19, 37, מַמְלְכֹת אֲרָרָט Jer. 51, 27, und an letzterer St. zugleich auch מִנִּי מַמְלְכֹת, so ist zu bedenken, dass Togarma (wie Israel und Edom) zunächst Volks-, Ararat und Minni dagegen (wie Canaan und Seir) Landsnamen sind, dass diese verschiedenen Benennungen aber zugleich auch wol auf verschiedene Teile des umfangreichen Landes gehen. Wärend Togarma zunächst das westliche Armenien am Euphrat, das man später Kleinarmenien nannte, bezeichnet haben wird, ist Ararat, assyr. Uraarti (Schrad. K. Inschr., S. 10), schon nach Hieron. zu Jes. 37, 38, die vom Araxes durchflossene östliche Gegend am Fuße des Taurus, die sich an die Berge Ararats (1 Mos. 8, 4) anlehnte, das spätere Großarmenien, das noch bei Mose Chor. den Spezialnamen Airarat fürt. Minni aber, das nur in Jer. 51, 27 erwänt und hier deutlich als ein besonderes Gebiet behandelt ist, obwol es vom Chald. (תרמיני) und Syr. (ארמניא) allgemein gefasst wird, war vielleicht bloß die Provinz *Μινυάς* (Jos. Arch. 1, 3, 6), welche möglicherweise mit dem Land der Manavasiten, vgl. Rosenm., Alterth. 1, 1, S. 251 ff., mit Mannai in den assyr. Inschriften (G. Smith, Assurb. 61. 69. 75. 84 ff.) gleichzustellen ist. Die Zweiteilung Armeniens ist auch sonst hinreichend bezeugt. Die Niederlassung Haiks, des eigentlichen Stammvaters der Nation, war nach Mose Chor. auf das südlichere Talgebiet des Ost-Euphrat-Armes, auf die Gegend des Van-Sees beschränkt. Erst sein Son Armenak soll auch die Airarat-Landschaft mit ihrer ursprünglich medischen Bevölkerung in Besitz genommen haben. Die assyrischen Inschriften kennen das Land Van (mat vannai) neben dem Lande Urarti: jedes Land hatte nach ihnen seine besonderen Fürsten (Dunck. I, S. 445). Noch unter Darius war das eigentliche Armenien als besondere dreizehnte Satrapie von den Hauptvölkern des späteren Nord- und Ostarmeniens, den Saspiren und Alarodiern (d. i. Araratbewonern), welche mit den nordwestlichen Medern die achtzehnte Satrapie bildeten, geschieden (Kiep. l. c. S. 203). — Die drei genannten Völker, die Phryger, Kappadozier und Westarmenier zugleich unter Togarma zu verstehen, hat man umsomehr Grund, als sie in der Tat enger miteinander zusammengehörten. Die Phryger galten nicht bloß für uralt, sodass sie in dieser Beziehung sogar den alten Ägyptern den Rang streitig machten (Herod. 2, 2; Claudian in Eutrop. 2, 251 f.), sondern auch für weitverbreitet; die anderen Stämme sollten von ihnen ausgegangen sein: nach Herod. 5, 52 und Strabo p. 187. 571 reichten sie bis an den Halys und nach Claudian (l. c. 242 ff.) erstreckten sie sich über Bithynien, Jonien, Lydien, Pisidien und Galatien. Auch die Armenier, und sie namentlich nennt Herodot (7, 73) ihre Abkömmlinge, *ἄποικοι*. Das Hauptzeugnis aber liegt in der Sprache. Wennschon Eudoxus bei Eustath. zu Dionys p. 694 behauptete, dass die Armenier viel Phrygisches in ihrer Sprache hätten *(τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσι)*, so hat Gosche (De Ariana linguae gentisque Armeniacae indole, Berol. 1847) die Verwandtschaft beider Sprachen bestimmter dargetan, indem er zeigte, dass sich eine Anzal phrygischer Wörter am besten aus dem Armenischen erklären lässt. —

Übrigt uns zuletzt noch die allgemeinere Frage, in welchem Sinne und mit welchem Recht der Verf. der Völkertafel alle die als Aschkenas, Riphat und Togarma bezeichneten Völker von Gomer und durch diesen von Japhet abgeleitet hat, so ist er schwerlich der Meinung gewesen, dass der erste und älteste japhetitische

Völkerstrom voran die nördlichen und westlichen Küsten des schwarzen Meeres besetzt und erst von hieraus auch Kleinasien bevölkert hat. Indem er das Abhängigkeitsverhältnis der Völker von einander einfach nach dem Verwandtschafts- und Größenverhältnis, das sie hatten oder zu haben schienen, bestimmte, hat er über die Art ihrer Ausbreitung warscheinlich gar nicht erst reflektirt. Oder wenn doch, so hat er wol im Anschluss daran, dass die Berge Ararats als der Ausgangspunkt der noachitischen Menschheit gelten, jenen Strom unmittelbar durch Kleinasien ziehen und von ihm seine Unterabteilungen schon dort wie einzelne Wellen ausgehen lassen. Dass er von den letzteren dennoch nicht die östliche, nämlich Togarma, sondern im Gegenteil die westlichste, Aschkenas an die Spitze stellte, dürfte sich schon aus dem Umstande erklären, dass er für die Aufzälung der Unterabteilungen am besten dieselbe Richtung von Westen nach Osten inne hielt, die sich ihm für die Hauptabteilungen der Japhetiten empfahl. Auch war Aschkenas vielleicht früher zu Selbständigkeit und Macht gelangt, als Riphat und Togarma. Jedenfalls aber hat die Völkertafel in Beziehung auf die Art der Ausbreitung zu wenig bestimmte Andeutungen, als dass sie mit dem, was etwa die ethnographische Forschung ergeben sollte, in Konflikt geraten könnte. Die Griechen ihrerseits haben den betreffenden kleinasiatischen Völkern öfter einen europäischen Ursprung zugeschrieben. Nach der Behauptung der Makedonier wonten die Phryger einst bei ihnen in ihrem Lande und hießen Brigen (Herod. 7, 73, vgl. Con. narr. 1). Strabo läßt sie von den Thrakern abstammen (p. 295. 471. 572). Eine Notiz Arrians bei Eustath. zu Dionys 322 besagt, dass die Phryger und Myser wie auch die Thraker aus Europa nach Asien hinübergegangen seien und sich in Bithynien niedergelassen hätten und zwar in den Zeiten, wo auch die Kimmerier Asien durchzogen, — und noch in der persischen Zeit werden *Βρύγοι Θρῆϊκες*, die wol mit den alten *Βρίγες* zusammenhingen, bei den Makedoniern erwänt (Herod. 6, 45). Indes ist auf diese Angaben nicht großes Gewicht zu legen. Es finden sich auch wider anders lautende Andeutungen. Nach Ilias 2, 862 f.; 3, 184 ff.; 16, 717 waren die Phryger schon in den trojanischen Zeiten in Kleinasien ansässig, und nach Strabo 7, 321; Herod. 7, 8. 11 wanderten welche von dort schon lange vor dem trojanischen Kriege mit Pelops nach Griechenland. Die Phryger selbst behaupteten, dass nicht sie von den thrakischen Brigen, dass vielmehr diese von ihnen ausgegangen wären (vgl. O. Abel, Makedonien, S. 57 ff.) und leicht hatten sie das Recht ebensosehr auf ihrer Seite, wie die Karer, welche nicht erst, als sie von den griechischen Inseln vertrieben waren, nach ihrem Lande gekommen sein, sondern schon immer darin gewont haben wollten (Herod. 1, 171; 5, 119). Wenn anders die Armenier, Phryger und Thraker wirklich von einem gemeinsamen Ausgangspunkte ausgezogen sind, so ist es sicher das Natürlichste, sich die Armenier als den Anfangs-, die Thraker als den Endpunkt des Zuges zu denken, vgl. Duncker I, S. 450. — Was den japhetitischen Charakter dieser Völker betrifft, so ist derselbe auf Grund des Hauptmerkmals, nämlich der Sprache, allgemein zugestanden. Die wenigen uns erhaltenen phrygischen Wörter, die zuerst besonders Jablonski (Opusc. 2, 63 ff.) gesammelt hat, geben sich fast alle als indoeuropäisch zu erkennen, vgl. Lassen, ZDMG. X, S. 369 ff.; Gosche l. c., S. 21 ff. und de Lagarde l. c., S. 283. Nach der Meinung der Alten, z. B. Platos im Cratyl. p. 410, vgl. O. Müller, Dorier I, S. 8, war die phrygische Sprache speziell mit der griechischen verwandt. Dass aber auch die armenische trotz vieler Besonderheiten und fremder Elemente, die sie von den vielen anwonenden und zeitweilig eindringenden Volksstämmen überkam, zum indogermanischen Sprachstamm gehört, haben Neumann in der Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. I, S. 242, Petermann bei Ritter, Erdk. X, S. 579 ff. und Gosche l. c. gezeigt. De Lagarde sucht für die Phryger, Kappadozier und benachbarten Völker speziell eranische Sprachen, wenigstens viele eranische Sprachelemente zu erweisen und findet auch in der armenischen über einer älteren Grundlage eine doppelte eranische Schicht, die durch eine doppelte Einwanderung abgelagert wurde (l. c. S. 291 u. 298).

Dass der Verf. der Völkertafel übrigens von den beiden Reihen der Japhe-

titen, die er sichtlich unterschied, der entfernteren (Gomer, Magog und Madai) und der näheren (Javan, Tubal, Meschech und Tiras) die beiden westlichsten Enden, Gomer und Javan voranstellte und diese zudem auch allein mit Unterabteilungen versah, sieht fast wie eine weissagende Auszeichnung derselben aus. Ob durch die damaligen Verhältnisse schon deutlicher oder nur noch erst unbestimmter an die Hand gegeben, wurde es durch diese Darstellung gleichsam schon im voraus angezeigt, dass von den Japhetiten eben die westlichsten für Europa in betracht kommenden Ausläufer die lebenskräftigsten seien, welche die reichste Entwickelung haben würden. — **Fr. W. Schultz.**

Gonesius (Goniadzki, Conyza), Petrus, geboren um 1525 von geringen Eltern in dem podlachischen Städtchen Goniadz, war unter den ersten, welche in Polen antitrinarische und anabaptistische Ansichten verbreiteten. Über seine erste Jugend und Erziehung ist nichts bekannt. Zuerst trat er auf in Krakau, und zwar als Eiferer für die katholische Lehre und Gegner des Franz Stankar, der in seinen Vorlesungen über die Psalmen gewisse katholische Dogmen, wie z. B. die Anrufung der Heiligen, bekämpfte. Dadurch auf ihn aufmerksam gemacht, sandten ihn der Bischof und Klerus von Samogitien zu seiner Ausbildung in's Ausland, in der Hoffnung, sich an ihm einen treuen und tüchtigen Verfechter der Kirche zu erziehen. Er bereiste Deutschland, wo er besonders in Wittenberg sich aufhielt, die Schweiz, Genf, Oberitalien — in Padua soll er 1554 sogar Sophistik d. h. Dialektik gelehrt haben — und Mähren, kehrte aber als entschiedener Anhänger nicht etwa der reformatorischen, sondern vielmehr der antitrinitarischen Richtung zurück. In der Schweiz war er um die Zeit, wenn nicht des Servetschen Prozesses selbst, so doch der darauffolgenden theologischen Bewegungen und es geht aus allem hervor, dass er Servets Schriften mit eingehendem Fleiße studirt haben muss. Gleich von seiner Rückkehr nach Polen an hielt er sich zu den Reformirten, welche bereits ein eigenes Kirchenwesen zu gründen angefangen hatten, one doch seine besonderen Meinungen zu verbergen, die er vielmehr sofort auf der Synode zu Secemin (21. Januar 1556) mit jugendlicher Entschiedenheit und Anmaßung kundgab. Sie sind am genauesten aus den, den Synodalakten entnommenen Notizen bei Sandius und aus der Widerlegung zu erkennen, welche H. Zanchi (Opp. T. VIII, p. 534 sq.) einer Hauptschrift von G. entgegensetzte, und es liegen ihnen so offenbar Servets spekulative Ideeen zum Grunde, dass Simler ihn mit Recht einen Servetus illustratus nennen konnte. G. bekennt sich einzig zum Apostolikum und verwirft das nicänische, athanasianische und alle andern Symbole gänzlich. Dass demnach die Trinität = Gott, das göttliche Wesen eine Substanz in drei Personen sei, ist auch ihm ein arger Irrtum und Unsinn; der Vater allein ist der ware Gott, die göttliche Ursubstanz; sein ewiges, unsichtbares Wort dagegen, der Logos, darf nicht mit dem Sone nach der alten Dogmatik identifizirt und verwechselt werden, es ist nicht der Son selbst, sondern der Same des Sones, indem es in der Zeit im Leibe der Maria in's Fleisch verwandelt wurde. Dieser Son Gottes, der Mensch J. Christus, ist zwar geringer als der Vater, diesem untergeordnet, von dem er selbst das Leben und alles empfangen zu haben versichert; gleichwol ist auch er Gott und zwar ganz nach Leib und Seele, eine untrennbare gottmenschliche Natur und Substanz, menschgewordener Gott und gottgewordener Mensch, sodass für G. weder von „sabellianischer" Homousie des Sones mit dem Vater, noch von „nestorianischer" Unterscheidung der Naturen in Christo, und noch weniger von einer Communicatio idiomatum die Rede sein konnte, — lauter Lehren, die er als sophistisch, ja geradezu als teuflische Erfindung aufs heftigste bekämpft. So nahe diese Auffassung an das theosophische System Servets sich anschloss, so leicht sieht man auch, wie sie bei noch größerer Verwischung des spekulativen Gehaltes und Gepräges in den gemeinverständigen Tritheismus und Subordinatianismus eines Gribaldo, Gentile u. a. übergehen konnte. — Durch die Neuheit solcher Behauptungen überrascht wagte die Synode zu Secemin es nicht, darüber zu urteilen, sondern sandte G. nach Wittenberg zu Melanchthon, um dessen Urteil zu vernehmen. Er wurde durch Selnekker bei diesem eingefürt und überreichte ihm nebst

dem Schreiben der Synode eine Schrift, deren Inhalt aber von Selnekker so blasphemisch erfunden wurde, dass Melanchthon in keine weitere Verhandlungen eintreten wollte, sondern auf Entfernung des Mannes Bedacht nehmen zu müssen glaubte (Melanchth. Opp. ed. Bretschn. T. VIII, p. 677). G. entfernte sich indessen freiwillig, fand aber bei seiner Heimkehr nach Polen eine so üble Aufnahme, dass eine zweite Synode auf den Antrag Franz Lismanins seine Lehre fast einstimmig verwarf und dem Bischofe von Krakau, wo seine Schrift Verbreitung gefunden, anzeigen ließ, dass er nicht zu den Ihrigen gehöre noch je gehört habe. Zwei Jare später (15. Dez. 1558) widerholte er dessenungeachtet auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen nicht nur seine Behauptungen, sondern griff auch mündlich und schriftlich die Kindertaufe als bloße Menschensatzung an und drang überhaupt auf eine nicht nur halbe, sondern gänzliche Reinigung der Kirche von allen übriggebliebenen römischen Irrtümern. Man könnte geneigt sein, auch jenes von Servet herzuleiten; allein da er noch andere anabaptistische Ansichten hegte, die bei Servet nicht vorkommen — er hielt es namentlich einem Christen für unerlaubt, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden und das Schwert zu füren, wie er denn stets nur einen hölzernen Degen trug — so klingt die Nachricht keineswegs unglaubhaft, dass er mit den mährischen Widertäufern in Verkehr gestanden habe. Auch diesmal fanden seine Anträge nicht Eingang; die Synode wies sie mit allen Stimmen gegen eine ab und legte ihm Stillschweigen auf bei Strafe des Ausschlusses. Er stand jedoch unter dem Schutze des mächtigen Jan Kiszka, der ihn als Prediger nach Wengrow in Podlachien berief und durch Errichtung einer Druckerei daselbst ihn in den Stand setzte, seine Ansichten auch schriftlich auszubreiten, und als im J. 1565 die förmliche Spaltung der trinitarischen und der unitarischen Reformirten in zwei Kirchen, die große und die kleine, eintrat, schien es, als ob für G. die Zeit gekommen wäre. Allein die unitarische Bewegung ging bald auch über ihn hinweg; Greg. Pauli u. a. fingen an, die Präexistenz Christi ebenfalls zu bestreiten, und da dies besonders seit der Gründung von Rakau unter den Unitariern allgemein wurde, so fand sich G. gedrungen, seiner eigenen Partei eine, freilich erfolglose, Opposition zu machen und gegen den überstürzenden Radikalismus ebionitischer und artemonitischer Tendenzen mit Farnowski die Ewigkeit des Logos ebenso eifrig zu behaupten, als er die Trinitätslehre der Kirche angegriffen hatte. Über sein späteres Leben und sein Todesjar fehlen uns die Nachrichten. — Seine Schriften (s. die Titel bei Bock und Lukaszewicz), meist zu Wengrow gedruckt, sind sämtlich polemischen Inhalts und teils gegen den „Sabellianismus" der Kirchenlehre, teils gegen die Kindertaufe, teils endlich gegen den „Ebionitismus" der Unitarier gerichtet. Vgl. über G. Sandii, Biblioth. Antitrin. p. 40 sq.; Lubieniecii, Hist. Ref. Pol. p. 111 sq., p. 144; Bock, Hist. Antitrin. Vol. I, P. 1, p. 106, P. 2, p. 1097; Krasinski, Gesch. der Ref. in Polen (Leipz. 1841), S. 134 f.; Fock, Der Socinianismus (Kiel 1847), S. 143 ff.; Lukaszewicz, Gesch. der reform. Kirchen in Lithauen (Leipz. 1848—1850), Bd. 2, S. 69 ff. **Trechsel.**

Goriun, s. Mesrob.

Gosan, גּוֹזָן, wird 2 Kön. 19, 12; Jes. 37, 12 neben Haran, Rezeph, und Eden, als eine von den Assyrern unterworfene Landschaft Mesopotamiens aufgefürt. In gleicher Weise wird Jes. 10, 9 statt Gosan die Stadt Karkemisch gesetzt, woraus sich schließen läßt, dass dies die Hauptstadt des Distriktes war, s. Hitzig. Comment. zu Jes. 37, 12, S. 424. Ptolemäus V, 28 fürt zwischen dem Chaboras und dem Saokoras eine Landschaft *Γαυζανῖτις* an, in welchem Namen das Gosan des A. T. sich wider erkennen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11 fürt Salmanassar die zehn Stämme in's Exil nach Assyrien und gibt ihnen Wonungen in Chalach (חֲלַח), am Chabor (חָבוֹר) dem Strome Gosans, und in den Städten der Meder. 1 Chron. 5, 26 wendet dies auf die frühere Wegfürung der Rubeniter, Gaditer und des halben Stammes Manasse durch Tiglath Pilesar an, die nach „Chalach und Chabor und Hara und den Fluss Gosans (נְהַר גּוֹזָן)" ge-

bracht werden, wofür in der Parallelstelle 2 Kön. 15, 29 bloß „nach Assyrien“ gesagt wird. Hier erscheint der Fluss Gosans vom Chabor getrennt, was die meisten Ausleger wol mit Recht der Unachtsamkeit des Chronisten zuschreiben. Über diesen „Chabor, den Fluss Gosans“, haben sich zwei verschiedene Ansichten gebildet. Die eine hält ihn für identisch mit dem Kebar כְּבָר des Hesekiel (1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22), dem Chaboras der Griechen, sodass כְּבָר dem syrischen Namen des Flusses ܚܒܘܪ, חָבוֹר dem arabischen خابور entspricht. Hiernach wäre dann Gosan das oben erwänte *Γαυζανῖτις* des Ptolemäus und der Ort des ersten Exils durch die Assyrer derselbe wie der des zweiten durch die Chaldäer. So Gesenius (Thes. S. 276. 442), Winer, Hitzig, Knobel, Ritter (Erdk. X, S. 248 f.). Die andere Ansicht nimmt den חָבוֹר und כְּבָר als verschiedene Flüsse an, indem sie letzteren im Chaboras, ersteren aber in einem östlichen Nebenflusse des Tigris finden, der ebenfalls الخابور genannt wird und zum Unterschied den Beinamen خابور الحَسَنيَّة fürt, s. Merâsid. I, p. 333. So Schultens (Ind. geogr. u. d. W. Chaboras), Christ. Ben. Michaelis in einer handschriftlichen Bemerkung zu Simonis Onomast. (s. J. D. Michaelis Suppl. S. 664), Jahn (Archäol. I, 1, S. 17), Rosenmüller (Alterthumsk. II, 1, S. 296, II, 2, S. 102). Andere, wie Bochart (Phaleg. III, c. 14, p. 220), verstehen unter חָבוֹר das Assyrien von Armenien trennende Gebirge *Χαβώρας* des Ptolemäus VI, 1, 1, was auch J. D. Michaelis (Suppl. S. 280, 666) annehmen möchte, wenn sich statt נהר גוזן eine Lesart בהר גוזן, wie in einem Codex bei Kennicott (130) wirklich vorkommt, rechtfertigen ließe, weshalb er doch sich zur ersten Ansicht bekennt. Gosan wird dann als *Γαυζανία* des Ptolemäus VI, 2, 10, eine der medischen Städte, genommen, die aber zu weit nach dem kaspischen Meere hinliegt, als dass sie in betracht kommen könnte, oder für *Χαζηνή*, was Strabo 16, 1, 1 S. 736 neben Kalachene und Adiabene nennt, welche Kombination freilich auch sehr unsicher ist. Gosan bleibt dabei immer die Gegend, welche der andere Chaboras durchfließt. Hierher versetzt auch die jüdische Tradition das Exil der zehn Stämme, und darum hat neuerlich Wichelhaus, „das Exil der zehn Stämme Israels“, in: Ztschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch., Jahrg. 1851, S. 467—482, diese Ansicht als die richtige darzulegen versucht. Doch sind die Gründe nicht so dringend, dass sie nötigten, ein doppeltes Gosan anzunehmen, und ich trete daher unbedingt der ersten Ansicht bei. S. auch Art. „Euphrat“ und Schrader, Die Keilinschr. und d. A. T., S. 161, 203. **Arnold† (Rüetschi).**

Gosen, גֹּשֶׁן, ein Landstrich in Ägypten, welcher der auf Josephs Veranlassung einwandernden Familie Jakobs als Wonsitz angewiesen wurde, wo dieselbe zum Volke erwuchs, das dort bis zu seinem Auszuge seinen Wonsitz hatte, 1 Mos. 45, 10; 46, 28. 29. 34; 47, 1. 4. 6. 27; 50, 8; 2 Mos. 8, 18; 9, 26. Wo dieser Landstrich gelegen habe, wird nicht ausdrücklich angegeben, lässt sich aber aus einzelnen Andeutungen schließen. Alles fürt nämlich darauf hin, Gosen auf der Ostseite des Nils, zwischen dem Tanitischen Nilarm und dem peträischen Arabien, südlich bis gegen Heliopolis hin sich erstreckend, in der jetzigen Provinz es-Scharkijeh (الشرقيّة oder الحوف الشرقيّ s. Merasid. I, p. 330, Muschtar. p. 149, de Sacy Abdollat. p. 396 et 706. Quatremère Recherches sur la langue et la littérat. de l'Egypte. p. 183) zu suchen. Die Grenzen von Gosen waren wol so ziemlich identisch mit denen des *νόμος Ἀραβίας* bei Ptolem.; nämlich von Heliopolis (in der Nähe von Kairo) erstreckte es sich als schmaler Streifen bis Belbês, von da zog sich die Südgrenze längs eines uralten Kanals, ungefär in

der Richtung des heutigen Süßwaſſerkanals und der Eiſenbahn von es-Zakâzik an, bis zum Timſâhſee, der tanitiſche Nilarm bildete die weſtliche, der Menzalehſee und die dortigen Marſchen die nördliche, der Ballâh- und Timſâhſee nebſt den ſie verbindenden Fortifikationen die Oſtgrenze. Nach den Namenliſten hieß der 20. unterägyptiſche Nomos Kesem, ſemitiſirt aus ägyptiſchem Kos, welcher Name ſich in dem der Hauptſtadt Fakus (one Artikel koptiſch Kos) erhalten hat. Damit ſtimmen die bibliſchen Nachrichten überein, aus welchen erhellt: 1) daſs Goſen als Grenzland, und zwar nach Paläſtina zu, erſcheint, denn 2 Moſ. 13, 17 wird als der nächſte Weg von Goſen nach dem gelobten Lande der durch Philiſtäa bezeichnet, von welchem es alſo nicht fern gelegen haben kann; 1 Moſ. 46, 28. 29 ſendet Jakob Juda vor ſich her nach Goſen, Joſeph zieht ſeinem Vater ebendahin entgegen, und die Einwanderer kommen zunächſt in das Land Goſen. Ferner wird Goſen den Einwanderern als Hirten zum Wonſitze angewieſen, da „den Ägyptern ein Greuel ſind alle Schafhirten", 1 Moſ. 36, 34, was ebenfalls auf ein Grenzland hinzeigt, in welchem ſie abgeſondert von den Ägyptern leben konnten. 2) Weder bei dem Einzuge noch bei dem Auszuge der Iſraeliten wird ein Übergang über den Nil erwänt, was gewiſs nicht vergeſſen ſein würde, hätte Goſen von Paläſtina aus jenſeit, d. h. auf der Weſtſeite des Niles gelegen. 3) Beim Auszuge brauchen die Iſraeliten von Raamſes nach dem roten Meere nur wenige Tagemärſche, ſ. 2 Moſ. 13, 20; K. 14; 4 Moſ. 33, 6 ff.; es kann alſo Goſen nicht weit vom roten Meere entfernt geweſen ſein. 4) Die LXX nennen 1 Moſ. 45, 10 *Γεσὲν Ἀραβίας*, was auf eine Gegend Ägyptens hinfürt, die noch zu Arabien gerechnet werden konnte, wie denn auch jene Gegend bei Ptolemäus VI, 8 als *νόμος Ἀραβίας*, bei Plin. V, 9 als Arabicus nomus erwänt wird. Ebendahin fürt es, daſs die LXX 1 Moſ. 46, 28. 29 גֹּשְׁנָה „gen Goſen" überſetzen *κατ' Ἡρώων πόλιν*, V. 28 mit dem Zuſatze *εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*. Heroopolis lag nach Strabo XVI, p. 759, 767 sq. u. XVII, p. 804 sq., 836; Plin. VII, 33, ebenfalls öſtlich vom Nil zwiſchen dieſem und dem roten Meere, wie denn der Golf von Suez bei den Griechen der Buſen von Heroopolis hieß. Saadia und Abu-Said überſetzen Goſen durch Sadîr السدير, eine Ortſchaft auf dem Wege von Paläſtina nach Ägypten, ſ. Merasid. II, p. 19, Muschtar. p. 242. — Nach 1 Moſ. 45, 10 muſs Goſen in der Nähe der Reſidenz gelegen haben; mag dieſe nun Memphis, oder was warſcheinlicher iſt, Zoan oder Tanis geweſen ſein (ſ. Hengſtenberg, Die Bücher Moſes und Ägypten, S. 41 f.; Robinſon, Paläſtina, I, S. 88), in beiden Fällen ſtimmt die ganze Lage mit der für Goſen angenommenen zuſammen. Goſen hat ſich nach obigem bis an den Nil erſtreckt, ja zum teil noch über denſelben hinaus in das Delta hinein; ſo finden wir vielfach die Iſraeliten unter und neben den Ägyptern wonend; das Kind Moſes wird 2 Moſ. 2, 3 am Ufer des Nil ausgeſetzt, wo die Königstochter ſich zu baden pflegte, V. 5, und die Mutter lebt ganz in der Nähe, V. 8. Nach 2 Moſ. 8, 26 ff. verlangt Moſes, mit dem Volke drei Tagereiſen in die Wüſte zu gehen, um ihrem Gott zu opfern, damit dies den Ägyptern kein Ärgernis gebe; K. 11, 2; 12, 35. 36 entlehnen ſie von den Ägyptern, „ihren Nachbarn", ſilberne und goldene Gefäße; K. 12, 22. 23 bezeichnen ſie ihre Türen mit Blut, um ſie von denen der Ägypter zu unterſcheiden, und die 4 Moſ. 11, 5 erwänten Fiſche, die ſie „umſonſt aßen in Ägypten", ſind doch gewiſs ſelbſtgefangene. Auch die „Fleiſchtöpfe Ägyptens", 2 Moſ. 16, 3, und die Fülle an Brot, Getreide, Feigen, Weinſtöcken und Granatäpfeln, deren Verluſt ſie 4 Moſ. 20, 5 beklagen, füren uns in das fruchtbare Niltal. Hiermit hängt zuſammen, daſs Goſen als „das beſte des Landes Ägypten", in welchem das „Fett des Landes" ſich findet, bezeichnet wird, 1 Moſ. 45, 18. 20; 47, 6, 11, was ſchwerlich von einer Steppengegend, die relativ nur für Hirten das beſte Land enthielte (wie Roſenmüller, Alterthumsk. III, S. 250 will), geſagt werden kann. Die Fruchtbarkeit dieſer Landſchaft wird von gleichzeitigen Berichten hoch geprieſen, was vorzüglich von den Umgebungen der Städte und der befruchtenden Kanäle gilt, wogegen Wüſtenflächen, die nur zu gewiſſen

Digitized by Google

Zeiten des Jares für Schafherden geeignet waren, das Fruchtland begrenzten und in dasſelbe hineinragten. Nur in den Städten wonten vorwiegend Ägypter, in den nordöſtlichen Marſchen ſaßen ſemitiſche Rinderhirten (die Amu der Denkmäler), in den Wüſten ſemitiſche Wanderſtämme, wie heute Beduinen. Dies paſst auch vortrefflich auf die Provinz es-Scharkijeh, die, wie Robinſon, Paläſt. I, S. 86 zeigt, noch heute für die beſte Provinz Ägyptens gehalten wird. — In 1 Moſ. 47, 11 wird אֶרֶץ רַעַמְסֵס parallel mit אֶרֶץ גֹּשֶׁן V. 4 gebraucht, wie in der oben erwänten Überſetzung der LXX von 1 Moſ. 46, 28 und in Judith 1, 9, was darin ſeinen Grund hat, daſs Raamſes als Hauptſtadt des Landes der ganzen Gegend den Namen gab. Dieſes Raamſes, רַעַמְסֵס oder רַעֲמְסֵס, iſt mit Pithom, פִּתֹם, eine der Magazinſtädte, zu deren Erbauung oder Befeſtigung die Iſraeliten von den Pharaonen gezwungen wurden, 2 Moſ. 1, 11. Daſs es Hauptſtadt war, geht auch daraus hervor, daſs 2 Moſ. 12, 37; 4 Moſ. 33, 3 als Anfangspunkt des Auszuges der Iſraeliten Raamſes genannt wird. Die Lage der Stadt iſt ungewiſs. Jablonski in ſeinen acht Diſſertationen über das Land Goſen (Opusc. II, S. 135 ff.), nimmt nach dem Vorgange von Saadia und Arabs Erpen. Heliopolis (عين شمس) dafür, was aber ſonſt überall און genannt und von den LXX 2 Moſ. 1, 11 ausdrücklich von Raamſes unterſchieden wird; auch paſst die Lage nicht dazu, ebenſowenig wie die von Peluſium, welches Jonathan (סלוסין) ſubſtituirt. Viele nehmen Raamſes für gleichbedeutend mit dem ſchon erwänten Heroopolis, wie d'Anville, Hengſtenberg (die Bücher Moſes u. Aegypten, S. 48 ff.), Ewald (Geſch. d. Volkes Iſrael, II, S. 52 f., 1. Aufl.), doch beruht dies auf unrichtiger Auffaſſung von 1 Moſ. 46, 28 LXX; Heroopolis iſt vielmehr warſcheinlich בַּעַל צְפוֹן, 2 Moſ. 14, 2, 9; 4 Moſ. 33, 7, und von Raamſes verſchieden, wie Gesen. Thesaur. S. 1297 f. dargetan hat. Am ſicherſten wird wol ſeine Lage in der Mitte des Landes Goſen, zwiſchen Heliopolis und Heroopolis geſucht, ſ. Tuch, Geneſis, S. 537. Brugſch und Ebers identifiziren es mit Tanis, das aber die Bibel ſonſt konſtant Zoan nennt; Lepſius hat dagegen Ramſes in die Trümmerſtätte von Tell-el-Maſchuta am Süßwaſſerkanal verlegt — die in der Nähe gelegene Halteſtelle der Eiſenban fürt daher den Namen Ramſes —, woſelbſt ein Granitblock mit dem Namen Ramſes II. und rieſige Nilziegel aus der Umfaſſungsmauer der verſunkenen Stadt gefunden worden ſind. Sicherer iſt wol Pithom in dem *Πάτουμος* des Herodot II, 158 am Kanal zwiſchen Bubaſtis und dem arabiſchen Meerbuſen (bei Stephan. Byzant. p. 227, 24, ed. Westerm. *Πάτουμος, Πόλις Ἀραβίας*, vgl. oben *Γεσὲν Ἀραβίας* der LXX in 1 Moſ. 45, 10) zu erkennen, welchem Strabos *ἡ Φιδωνος* (nach Larcher zu Herodot ſtatt *Φίλωνος*) *κώμη* XVII, 3, 20, S. 552, entſpricht. Ebendasſelbe iſt im Itinerar. Antonin. p. 163, 170, Thonm (*Θοῦμ* oder *Θοῦ*) zwiſchen Babylon und Heroopolis. Pithom iſt bedeutend weſtlicher als das vorhergenannte, ſüdöſtlich von Bubaſtis, nordöſtlich von Belbês bei Tell Abu Sulêmân ſüdlich von der Eiſenban zu ſuchen, in deſſen Nähe ſich auch die von den Denkmälern erwänten lachenartigen Teiche befinden. Brugſch freilich verſetzt Pithom in den ſethroitiſchen Nomos zwiſchen dem peluſiſchen und tanitiſchen Nilarm in die Mitte zwiſchen Peluſium und Tanis in der von Kanälen durchſchnittenen ſumpfigen Gegend zwiſchen Port Sa'îd und el-Kantara. — Über Goſen vergl. außer den größern Lexicis und Realwörterbüchern beſonders: Michaelis, Supplem. S. 371—381; Tuch, Comment. über Geneſis, S. 535 ff.; Knobel, Die Geneſis, S. 302; Hengſtenberg, Die Bücher Moſes u. Aegypten, S. 40 ff.; Robinſon, Paläſt. I, S. 84 ff.; Ebers, Durch Goſen zum Sinai und in Riehms Handwb. I, 528 ff.; Bädekers Aegypten (1877) I, 426 ff. 472 ff.

2) Ganz gleichen Namen גֹּשֶׁן fürt auch noch eine Stadt und Gegend im gebirgigen ſüdlichen Teile des Stammes Juda, Joſ. 10, 41; 11, 16; 15, 51.

(Arnold †) Rüetſchi.

Goßner, Johannes Evangelista, wurde am 14. Dezember 1773 — elf Jare später als der mit ihm so eng verbundene Martin Boos — im Dorfe Hausea bei Ober-Walstätt, unfern Augsburg, armen, gottesfürchtigen Eltern geboren. Von seiner Jugend ist wenig bekannt, doch wissen wir, dass er besonders unter der Einwirkung seiner verständigen Mutter einen ernsten und reinen Wandel fürte, und dass er nach unabläßigen Bitten endlich die Erlaubnis der Eltern zu höheren Studien erhielt. Diese fanden in der Universität Dillingen, wo damals Männer wie Sailer, Zimmer, Weber u. a. lehrten, eine vielseitige Förderung.

Mit guten Zeugnissen hatte Goßner im J. 1793 Dillingen verlassen und war in das georgianische Kollegium zu Ingolstadt getreten, wo er drei Jare blieb. Hier fing er an, in der Weise der damaligen Zeit, in ein Tagebuch den Gang seiner Empfindungen und inneren Entwickelung niederzulegen. Dieses Tagebuch ist trotz seiner Lückenhaftigkeit wichtig für den Biographen und ist von Prochnow schon mit Erfolg benutzt worden. Goßners Bedürfnis nach innigem Verkehr mit gleichstrebenden Altersgenossen fand in Ingolstadt wenig Befriedigung. Die meisten waren one allen idealen Sinn nur den notwendigen Fachstudien hingegeben. Im Jare 1796 konnte er das Georginum verlassen, und nachdem er noch 3 Monate in einem Prediger-Seminar sich vorbereitet hatte, in Verhältnissen, die er abschreckend schildert, bekam er in Dillingen die zweite (Presbyter-)Weihe.

Damit begann er 1797 seine geistliche Amtstätigkeit als Hilfskaplan. Gleich das erste Jar seiner praktischen Tätigkeit ist das entscheidende für sein geistliches Leben geworden. Martin Boos war sieben Jare vorher, one aus der kathol. Kirche auszutreten, zur evangelischen Glaubensfreudigkeit durchgedrungen, und seine Predigten und Briefe riefen in seiner Gemeinde und anderwärts merkwürdige psychische Erscheinungen hervor. So wurden auch Briefe dieses Mannes, die Goßner in die Hände kamen (Oktober 1797) für diesen Werkzeuge des Heils. Sommer schreibt von ihm: „Jetzt liegt Bartimäus (Goßner) dem Gekreuzigten immer zu Füßen und sein einziges Werk ist, an die Brust schlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen. Er hält so fest an dem Herrn, dass er auch in Kerker und in Tod für ihn zu gehen bereit ist. Das ist das Wunder, das geschah durch die Briefe von Boos". Wir haben noch den ersten Brief Goßners an Boos und die Antwort dieses Mannes, der soeben eine achtmonatliche Gefängnishaft um des Herrn willen ausgestanden hatte. Es ist ein frischer, keineswegs pietistischer Ton in allen genannten Dokumenten. Goßner wurde bald auch Gegenstand der Verfolgung. Vor dem Jare 1801 (April) finden wir ihn als Hilfsgeistlichen bei dem frommen Feneberg in Seeg, darnach kam er nach Augsburg. Als diese Stadt 1803 an Bayern fiel, ließen die jesuitischen Verfolgungen nach. Die Regierung, den Illuminaten geneigt, gab Goßnern sogar als eine Art Entschädigung eine der besten Pfarreien, die zu Dirlewang, in der Meinung, er wirke für die Aufklärung.

Groß war Goßners Wirksamkeit in Dirlewang (1804—1811). Nach einer Zeit innerer Lauheit war er nämlich zu der alten entschiedenen Hingabe an Christus wider durchgedrungen, wie er selbst erzält. Das hob vor allem seine Seelsorge. In belebendem Verkehr mit Freunden und Briefwechsel zum teil weit in die Ferne wurde ihm die Aufgabe seines Lebens immer deutlicher. Der Druck der katholischen Oberen, unter dem er sich befand, hatte ihn bisher nicht zu der Überzeugung bringen können, es sei der Austritt aus der katholischen Kirche für ihn angezeigt. Konnte er doch in der alten Kirche genug aufweisen, was mit seinem Streben stimmte, und konnte er doch sagen: „Unsere Ketzerei steht in allen Meßgebeten". Gegen 1811 rief aber doch das tote Gesetzes- und Buchstabenwerk, das er treiben musste, Zweifel hervor, ob er nicht auszutreten habe. Sein mystischer (lutherischer) Freund Schöner in Nürnberg schrieb ihm: „Bleibe wo Du bist, der lutherische Teufel ist ebenso schwarz als der katholische". Er blieb also, resignirte aber, um sich auf Predigen, Katechisiren und Schriftstellerei legen zu

können, auf die arbeitsvolle Pfarre in Dirlewang aus freien Stücken und nahm eine kleine Pfründe an der Dom-Pfarrkirche in München an.

Unterdes war in Boos' Gemeinde eine größere evangelische Bewegung entstanden, die vier Fünfteile der Gemeinde fortriss. Das erregte neue Verfolgungen gegen das vermeintliche Pietistentum, aber auch allgemeinere Teilnahme für die Bedrängten. Unter den Erweckten war auch Pfarrer Lindl bei Augsburg. Goßners Predigten in München wurden mehr als je besucht. Auch durch eine neue populäre und treue Übersetzung des Neuen Testaments wirkte Goßner segensreich in weite Kreise hinein, sowie durch Traktate: der Weg zur Seligkeit, das Herz des Menschen, durch Auszüge aus Terstegens Leben heiliger Seelen und Zinzendorfs Schriften u. a.

Mit dem J. 1816 beginnt eine Verbindung dieser bayerischen Erweckungen mit dem protestantischen Norden; so suchte v. Bethmann-Hollweg die Vertreter der neuen Richtung, Goßner, Boos, Lindl auf, bald darauf kamen auch die Theologen Sack und Snethlage in denselben Kreis, auch Schleiermacher besuchte Goßner in München.

Es waren die Tage der päpstlichen Restauration gekommen, der Jesuitenorden wurde wider hergestellt, die Verbreitung der Volksbibeln verboten. Der früher liberale Minister Montgelas entschloss sich jetzt (1817) „die Sekte auszurotten". Goßner wurde abgesetzt, Lindl bedrängt und versetzt. Goßner folgte (Aug. 1819) einem Rufe als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer zu Düsseldorf. Obwol er in Segen wirkte, fülte er doch bald, dass seines Bleibens dort nicht sei. Nicht einmal vom Ministerium Altenstein hatte er den nötigen Schutz zu erwarten.

Lindl war unterdes nach Petersburg berufen, wo Kaiser Alexander, Fürst Gallizin, Graf Lieven das Evangelium in aller Weise fördern wollten (1819). Im Jare 1820 wurde Lindl sogar als Propst von Südrußland mit bischöflichem Recht nach Odessa versetzt. In die Petersburger Stelle rückte nun Goßner (1820). Lindl beging mit Wissen Goßners die Unbesonnenheit, den Cölibat zu brechen. Dies benutzten die katholischen, protestantischen und griechischen Feinde der beiden, gegen Goßner zu agitiren. Der Kaiser konnte ihn, der altrussischen Opposition gegenüber, nicht mehr halten, doch erhielt er ihm seine Achtung. So verließ Goßner im Jare 1824 seine Petersburger Gemeinde.

Nach einem kurzen Aufenthalte in Berlin und Hamburg begab sich Goßner nach Leipzig zu seinem Freunde Tauchnitz. In dieser und der nachfolgenden Zeit entstanden mehrere seiner besten Schriften, das Schatzkästlein, M. Boos' Leben u. a. Die Aufsätze, durch welche er mit seiner Petersburger Gemeinde eine stete Verbindung unterhielt, sind jetzt auch gedruckt: „Goldkörner". Es sind im Jare 1825 angefangene Meditationen über Stellen aus Taulers medulla animae von vorzüglicher Innigkeit und Reife. Nach zwei Jaren trat Goßner in der Stille zur evangelischen Kirche über; im Herbste 1826 kam er nach Berlin; im J. 1829 wurde er zum Nachfolger Jänickes an der Bethlehemskirche ernannt. Auch schon in der Zwischenzeit hatte er in den vornehmen Kreisen, die sich der kirchlichen Bildung wider zugewandt hatten, fleißig das Wort vom Kreuze gepredigt, auch wol zum Verdruss solcher, die den Ernst der Widergeburt hätten abstumpfen mögen. An der Bethlehemskirche wirkte er 17 Jare als Prediger und Seelsorger. Männer- und Frauen-Krankenvereine, Kleinkinderschulen, Elisabeth-Krankenhaus sind Erinnerungen an seine Bestrebungen nach Innen, eine selbständige Heidenmission an seine Arbeit nach außen. Von seinem 65. Jare bis zum 85. hat er 140 Missionäre ausgesandt, darunter 60 verheiratete und 15 Kandidaten und eine große Anzal tüchtiger Schullehrer. Seine Missionare wirkten meist in Ostindien und mit dem größten Erfolg unter den Kohls daselbst. Im Jare 1846 legte er sein Amt nieder und trieb freie geistliche Arbeit, besonders Seelsorge und Predigt in seinem Elisabeth-Krankenhaus, wo sich ein treuer Kreis von Zuhörern meist aus den unteren Ständen um ihn sammelte, denen er in schmuckloser, zum teil derber Ausdrucksweise sein Gemütsleben aufschloss. Er starb am 20. März 1858.

Digitized by Google

Vergl. Bethmann-Hollweg, Johannes Goßner, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft f. 1858, S. 177 fg., auch besonders abgedruckt, Berlin, Wiegand und Grieben; Evangel. Kirchenzeitung f. 1858, S. 837 ff.; Prochnow, Joh. Ev. Goßner, eine biographische Skizze; Derselbe, Johannes Goßner, Biographie aus Tagebüchern und Briefen, Berlin 1864; Worte des Dankes und der Liebe (beim Begräbnis) von Knak, Büchsel, Berlin 1858; Dalton, Johannes Goßner, 2. Aufl., Berl. 1878. **W. Hollenberg.**

Goten. Die Goten treten im 3. Jarh. nach Chr. an der unteren Donau in denselben Sitzen auf, wo bereits mehrere Jarh. v. Christi Geb. nach älteren Berichten die Geten wonten. Diese sind nicht durch die Kämpfe, die sie mit den Römern gefürt, vernichtet worden und später die Goten von anderwärts an ihre Stelle getreten, sondern Geten und Goten sind identisch, wie dies Verhältnis J. Grimm in seiner Geschichte der deutschen Sprache überzeugend nachgewiesen hat. Wir erhalten dadurch wichtige Nachrichten über die Goten aus einer Zeit, die bisher in Dunkel gehüllt war, und aus der Urgeschichte leuchtet schon die im Charakter der Goten, wie der germanischen Völker überhaupt, tief begründete Prädisposition für das Christentum durch die Nacht ihres Heidentums hindurch.

Die mächtige Getenherrschaft des Börebistes zerfiel, bevor noch Augustus einen Feldzug gegen ihn unternehmen konnte; nur einzelne Stämme, die später in enger Verbindung mit den Goten auftreten und diesen stammverwandt waren, bedrohten in den ersten Jarh. nach Chr. von der unteren Donau aus das römische Reich. Für die vereinzelten Stämme trat im Anfang des 3. Jarh. unter der Regierung Caracallas wider ein gemeinsamer Name der Goten auf, der sich durch Lautverschiebung aus dem der Geten gebildet hatte. Beide Namen werden seit dieser Zeit als gleichbedeutende gebraucht. Das Bewusstsein der Einheit, das in dem gemeinsamen Namen wider einen lebendigen Ausdruck gefunden, gab den gotischen Stämmen neuen Mut, gegen die römische Herrschaft vorzudringen und ihre Stellung an der Donau wurde im Laufe des 3. Jarh. immer drohender. Der Ausgang des Kampfes gegen den Kaiser Decius, der mit seinem Sone und dem größten Teil seines Heeres unterging, regte sie zu neuen Unternehmungen an. Der damals lebende christliche Apologet Commodianus betrachtet die von Osten vorrückenden Scharen der Goten als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichts, das der Erscheinung des Antichrist vorhergehe. Die eben ausgebrochene siebente Christenverfolgung nimmt beim Herannahen jenes furchtbaren Feindes sofort ein Ende. „Die Goten", sagt Commodianus, „obgleich Heiden, traten als Rächer der Christen auf, die von ihnen, als Gegnern der Bilderverehrung, wie Brüder betrachtet wurden, unterdes die in Üppigkeit und Bilderdienst versunkenen Römer von ihnen verfolgt wurden und der in ihre Hände gefallene Senat unter das Joch wandern musste". Unter der Regierung des Valerianus und Gallienus drangen sie zu Wasser und Land verheerend vor und unter anderen großen Denkmälern des Heidentums wurde der prachtvolle Tempel der Göttin Diana zu Ephesus von ihnen zerstört. Die Gefaren, welche dem römischen Reich seitdem von den Goten drohten, beseitigte erst Konstantin, der nach heftigem Kampfe einen Frieden mit ihnen abschloss, der so lange bestand, als Glieder der konstantinischen Familie regierten, bis zum Jar 363.

Auf den Kriegszügen um die Mitte des 3. Jarh. hatten die Goten Kriegsgefangene mit fortgeschleppt, welche als Christen die ersten Verkündiger des Evangeliums unter ihnen wurden. Sozomenos schildert in seiner Kirchengeschichte (lib, II, 6) die Bekehrung in folgender Weise: „Die Kleriker unter den Kriegsgefangenen heilten die Kranken unter den Goten, trieben die Dämonen aus, indem sie Christi Namen nur nannten und als Son Gottes anriefen, außerdem fürten sie einen reinen Wandel und überwanden alle Vorwürfe gegen den christlichen Namen durch ihre Tugenden. Die Barbaren von Bewunderung vor dem Leben und den Wundertaten dieser Männer erfüllt, sahen ein, dass es wolgetan sei, den Gott der Christen für sich gnädig zu stimmen, wenn sie jenen Männern folgten und dasselbe höhere Wesen wie sie verehrten. Als sie um praktische Anweisung baten, erhielten sie Belehrung, wurden getauft und zu Gemeinden ver-

Digitized by Google

einigt." Der arianische Kirchengeschichtschreiber Philostorgius gibt (lib. II, 5) noch genauer an, dass die Goten bei ihren Einfällen in Asien im 3. Jarh. aus Galatien und Kappadozien viele Gefangene, unter andern Kleriker mit weggefürt hätten, durch welche das Christentum verbreitet worden sei. Zur Zeit Konstantins des Großen konnte sich Athanasius als Apologet schon auf die Siege des Christentums über die Barbaren, besonders die Goten, berufen, die von ihrer Wildheit zur Gesittung sich gewandt hätten, und er sieht die Weissagung erfüllt, dass die Schwerter der Völker zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht werden sollen. Wenn die Kirchengeschichtschreiber mit der Unterwerfung der Goten durch Konstantins Waffen auch ihre Unterwerfung unter das Kreuz Christi in Verbindung bringen, so haben sie dabei eine feste, kirchliche Organisation im Sinne, die bereits zu Konstantins Zeit für die christlichen Goten getroffen war. Auf dem ersten ökumenischen Konzil zu Nicäa im J. 325 erscheint schon ein Bischof der Goten oder Gotiens, Theophilus, der die Beschlüsse mit unterzeichnet hat, one dass sein Wonsitz näher bezeichnet ist: Theophilus Gothiae metropolis. Wir werden diesen Sitz an der unteren Donau anzunehmen haben. Konstantin war darauf bedacht, die dem Reiche so gefärlichen Goten durch festere Bande als die Verträge, nämlich durch gemeinsame Gottesverehrung, sich zu verbinden, und dazu erschien als das geeignetste Mittel, die gotisch-christlichen Gemeinden unter einem Bischof als Kirchenprovinz dem römischen Reiche einzuverleiben.

Die weitere Begründung und Ausbreitung des Christentums unter den Goten ist das Werk des Ulfila gewesen (s. den Art.). Er stammte von einer der christlichen Familien her, welche die Goten auf ihren Kriegszügen aus Kappadozien gefangen fortgeschleppt hatten. Unter den Goten aufgewachsen, war er mit ihrer Sprache und ihren Sitten vertraut und fürte selbst einen gotischen Namen: „Wölflein". Dadurch war er besonders befähigt als christlicher Lehrer unter ihnen aufzutreten. Seit Übernahme eines Bischofsamtes im J. 348 muss er mit großem Erfolge gewirkt haben, da die Zal der Christen so zunahm, dass der noch heidnische König der Westgoten Athanarich eine blutige Verfolgung unternahm, wodurch Ulfila mit vielen Glaubensgenossen im J. 355 veranlasst wurden, über die Donau hinüber auf römisches Gebiet zu flüchten. Er ließ sich mit Erlaubnis des Kaisers Konstantin in Mösien in Nikopolis (jetzt Nikobi) nieder. Von hier aus wirkte Ulfila noch 33 Jare, bis zum J. 388, für die Ausbreitung des Christentums unter den Goten auch jenseit der Donau durch Predigt und Schriften. Er bildete tüchtige Gehilfen aus, unter denen Männer wie Auxentius, Bischof von Dorostorus, jetzt Silistria, sich befanden, dem wir einen Abriss von dem Leben seines Lehrers verdanken. Ulfila hat die arianische Lehre unter den Goten verbreitet, wie sie auf einer Synode zu Konstantinopel im J. 360 festgestellt worden war, an der Ulfila selbst teilgenommen hatte. Die Zal der Christen jenseit der Donau hatte durch Ulfilas und seiner Gehilfen Wirksamkeit so zugenommen, dass Athanarich im Jare 370 eine zweite Verfolgung gegen sie erhob, in der viele den Märtyrertod erduldeten, andere vertrieben wurden. Der König ließ ein auf einem Wagen stehendes Götterbild vor den Wonungen der Christen umherfaren und diejenigen, welche sich weigerten anzubeten, kamen in ihren Häusern in den Flammen um. Viele christliche Goten, die sich mit Weibern und Kindern in die Kirchen geflüchtet, fanden auch hier in den Flammen ihren Tod. In den Fragmenten eines gotischen Kalenders, der dem Ende des 4. Jarhunderts angehört, hat sich die Erinnerung an diese Märtyrer erhalten. Das Martyrium des Goten Sabas ist in einem unzweifelhaft echten Briefe der Gemeinde in Gotien an die in Kappadozien geschildert, mit der als Muttergemeinde noch eine Verbindung fortbestand (Acta SS. 12. April). Dieser merkwürdige Brief zeugt von der ursprünglichen Kraft des christlichen Glaubens, der sich unter den Goten lebendig erwies. Nicht bloß Männer aus niederem Stande, wie Sabas, sondern auch aus den edelsten Geschlechtern, die großes Ansehen vor allem Volke genossen, wie ein Nicetas, konnten durch die heftigsten Martern nicht dazu gebracht werden, ihre Überzeugung zu verleugnen. (Acta SS. 15. Sept.)

Die Verfolgung der gotischen Gemeinden nahm erst ein Ende als unter den Goten jenseit der Donau innere Streitigkeiten ausbrachen und der Gegner Athanarichs, der edle Fritigern den Christen Schutz verlieh. Wenn Fritigern sich bald darauf selbst zum Christentum nach arianischer Lehre bekannte, so mag dies weniger aus warer Einsicht in die Lehre selbst, als aus Rücksicht auf den Kaiser Valens und seinen Beistand geschehen sein; sein Bekenntnis mag auch für viele Goten entscheidend gewesen sein, aber es kam damit nur ein Werk zum Abschluss, das Ulfila längst vorbereitet hatte. Ulfila hatte sich damals schon längst für die arianische Lehre, die ihm einfacher und deshalb ursprünglicher und schriftgemäßer als die nicänische erschien, entschieden. Er hatte dieser Lehre damals schon weite Verbreitung unter den Goten verschafft, da sie für diese wegen ihrer auffallenden Übereinstimmung mit der gotischen Götterlehre leicht faslich war.

Als nach dem J. 370 unter den Goten jenseits der Donau das Feld zu missionarischer Wirksamkeit offen stand, unternahm Ulfila die Übersetzung der hl. Schrift, durch welche er die geoffenbarte Warheit des Christentums seinem Volke in der Mutterspruche zugänglich und verständlich machte und zuerst die christlichen Grundbegriffe in einen germanischen Sprachstamm übertrug. Durch seine längere Wirksamkeit unter den Goten war er dazu genugsam vorbereitet. Indes nur wenige Jare konnte sich unter dem Schutze Fritigerns das Christentum jenseits der Donau ungestört verbreiten. Die Hunnen, die in großen Scharen von Asien her vorrückten, drängten zuerst die Ostgoten, deren alter Heldenkönig Hermanrich nicht im Stande war, Widerstand zu leisten. Die Westgoten wichen größtenteils sogleich dem furchtbaren Andrang aus und suchten südlich von der Donau auf römischem Gebiete Zuflucht, die ihnen von Kaiser Valens in Thracien gewärt ward; nur der von Athanarich gefürte Teil wandte sich nach den nördlichen Gebirgen. Unter den in Thracien angesiedelten Scharen Fritigerns eröffnete sich wider ein Feld für die christliche Mission, da viele noch Heiden waren und manche, die sich äußerlich zum Christentum bekannt hatten, von den alten heidnischen Sitten nicht lassen wollten. Sie hatten ihre väterlichen Heiligtümer mit sich fortgezogen, die von Priestern und Priesterinnen begleitet wurden. Die harte Behandlung, welche die Goten in Thracien von seiten der römischen Statthalter erfuren, riefen nicht lange nach der Übersiedelung neue Unruhen hervor und ein heftiger Krieg entbrannte, durch den das Land verwüstet und die Mission für längere Zeit unterbrochen wurde. Fritigern, dem der Oberbefehl über die vereinigten Scharen der Westgoten und der über die Donau nachgerückten Ostgoten übertragen war, suchte noch vor der entscheidenden Schlacht, zu der sich Valens bei Hadrianopel gerüstet hatte, durch Ulfila zu unterhandeln und Frieden zu schließen, aber die Vorschläge des Gotenfürsten wurden vom Kaiser zurückgewiesen. Die Schlacht im J. 378 entschied völlig zu Gunsten der Goten, die jetzt unaufhaltsam bis an die Mauern von Konstantinopel vordrangen und one Widerstand zu finden, verheerend die Küstenländer durchzogen. Der tapfere zum Kaiser erwälte Feldherr Theodosius unternahm es sogleich mit einem woldisziplinirten Heere, die Goten zurückzudrängen, ein Unternehmen, das durch den Tod Fritigerns und der darauffolgenden Sonderung der Stämme begünstigt wurde. Zwar trat Athanarich, dem es in dieser Zeit der Gefar gelang, die gotischen Stämme zu vereinigen, noch einmal drohend dem Kaiser entgegen, aber dieser knüpfte mit dem gotischen Kriegsfürsten Friedensunterhandlungen an, die in der Hauptstadt zum Abschluss kamen. Athanarich, der unmittelbar darauf starb, erhielt, da er sich noch vor seinem Ende zum Christentum bekannt hatte, als Christ eine glänzende Bestattung. Die Westgoten standen seitdem als foederati in römischen Diensten. Sie blieben one gemeinsames Oberhaupt selbständig unter einzelnen Fürern. Theodosius war beständig bemüht, diese durch Freigebigkeit an sich zu fesseln. Aus diesem Verhältnis des Theodosius zu den arianischen Goten erklärt sich's, dass der Kaiser, obgleich er selbst dem nicänischen Bekenntnis entschieden zugetan war und dasselbe zum herrschenden im römischen Reiche machen wollte, dennoch die Hand zu Unionsversuchen mit den Arianern bot, um, wenn das Nicaenum sich nicht durchsetzen lasse, eine neue Formel zu finden, auf

deren Grund sich die streitenden Parteien vereinigen könnten. Verhandlungen auf einem Konzil zu Konstantinopel im J. 383 fürten zu keinem Ergebnis. Ein neuer Versuch, der aus Rücksicht auf die gotischen Bundesgenossen im J. 388 angestellt werden sollte, wurde von der nicänischen Partei vereitelt. Zehn Jare später versuchte Chrysostomus, der 398 zum Patriarchen von Konstantinopel berufen war, eine Vereinigung der arianischen Goten mit der katholischen Reichskirche herbeizufüren. Er ordinirte Presbyter und Diakonen, die der gotischen Sprache mächtig waren und räumte ihnen eine Kirche der Hauptstadt ein. Er selbst predigte oft in jener Kirche und bewog dazu noch andere, welche die Gabe der Rede besaßen. Viele Goten wurden dadurch für das katholische Bekenntnis gewonnen. Die gotisch-katholische Kirche wurde im J. 400 in dem Aufstand des Goten Gainas ein Raub der Flammen. In diesem Kampfe trat Chrysostomus mit ganzer Energie als Vertreter des katholischen Bekenntnisses den arianischen Goten entgegen, deren Ansprüche auf Einräumung einer Kirche innerhalb der Stadt an der Festigkeit des Patriarchen scheiterten. Von dem eifrigen Streben der katholischen Goten zu Konstantinopel, den Sinn der hl. Schrift genau zu erforschen und tiefer in das Verständnis der Quelle der Heilswarheit einzudringen, legt ihr Briefwechsel mit Hieronymus (ep. ad Sunniam et Fretelam) ein glänzendes Zeugnis ab. Chrysostomus beschränkte seine Wirksamkeit nicht bloß auf die arianischen Goten der Hauptstadt, sondern er missionirte auch unter den noch heidnischen Goten an der Donau, nämlich unter den Ostgoten, da die Westgoten unter Alarich damals schon aufgebrochen und in voller Bewegung begriffen waren. Die Ostgoten hatten zwar, wie die übrigen gotisch redenden Stämme, Vandalen, Gepiden, durch Vermittlung der Westgoten das Christentum nach arianischer Lehre angenommen, aber manche unter ihnen mochten sich von den Heiden wenig unterscheiden. Ferner sandte Chrysostomus den Bischof Unila zu den Tetraxiten-Goten auf der Halbinsel Krimm und knüpfte mit diesen eine kirchliche Verbindung an, die Justinian im 6. Jarh. wider aufnahm. Die Landschaft Gotien am kimmerischen Bosporus blieb im Mittelalter ein mit der byzantinischen Kirche verbundenes Bistum und noch im 18. Jarh. fürte der Bischof von Kapha den Beinamen von Gotien. Die katholischen Goten auf der Krimm, von denen Busbek im 16. Jarh. noch Kunde erhielt, verschwanden mit dem Beinamen des Bischofs. Früher als diese traten die Gothi minores in der Gegend von Nikopolis vom Schauplatz ab. Zur Zeit des Jornandes im 6. Jarh. standen sie noch unter bischöflicher Leitung, obgleich kein weiterer Nachfolger des Ulfila als Selenas mehr genannt wird. Unter den Völkerstämmen, die im 7. Jarh. über jene Gegenden an der Donau hereinbrachen, scheinen sie verschwunden zu sein.

Die beiden gotischen Hauptstämme wandten sich nach dem Westen. Zuerst brachen die Westgoten unter Alarichs Fürung auf, als nach dem Tode des Theodosius die Jargelder ihnen nicht mehr bezalt wurden. Sie durchzogen verheerend die Länder südlich von der Donau an der Hauptstadt vorüber bis nach dem Peloponnes. Die christlichen Goten verschonten noch weniger als die heidnischen im 3. Jarhundert die Tempel und Altäre der Götter, und was die Gesetze der christlichen Kaiser bis dahin nicht zu vernichten vermocht hatten, wurde durch das Schwert der Goten zerstört. Mit der Zerstörung von Eleusis hörten erst die alten berühmten Mysterien der Ceres auf. Viele Priester und Philosophen, die noch als eine Stütze des Heidentums dastanden, wurden niedergemetzelt. Alarich nahm dann an der Grenze des Westreiches in Illyrien eine drohende Stellung ein und zwang durch seine Einfälle die Römer, Tribut zu leisten. Als ihm dieser nach Stilicos Tode verweigert wurde, erschien er im J. 408 vor Rom. Die Stadt geriet in die furchtbarste Bedrängnis. Vergebens suchte man Hilfe bei den heidnischen Göttern, die, wie man wänte, sich für den Abfall von ihren Altären rächen wollten; man mußte endlich auf Alarichs Forderungen eingehen und um die ungeheuern Summen zu beschaffen, die prächtigen Götterstatuen einschmelzen, unter denen sich auch die Virtus romana befand. Als der Kaiser Honorius sich weigerte, den vom Senate abgeschlossenen Vertrag zu bestätigen, erschien Alarich im J. 410 widerum vor Rom, das sich sogleich ergab. Der Präfekt der Stadt,

Digitized by Google

Attalus, wurde, nachdem er durch den gotischen Bischof Sigesarius die Taufe empfangen hatte, zum Kaiser ernannt und vom Senate anerkannt. Als aber Alarich einsah, dass Attalus, der nach heidnischem Sinne regierte, nicht bloß unfähig zur Regierung sei, sondern dass der Christengott seiner Herrschaft widerstrebe, ließ er ihn wider fallen und übersandte die kaiserlichen Insignien dem Honorius in der Hoffnung, dadurch den Frieden einzuleiten. Honorius ließ sich zu nichts bewegen. Da zog Alarich zum dritten Mal vor Rom. Die christlichen Apologeten halten den Gotenkönig für ein Werkzeug in der Hand Gottes, um das lange hingehaltene Strafgericht an der sündigen und unbußfertigen christlichen Weltstadt zu vollziehen. Alarich selbst erklärte, dass er nicht freiwillig nach Rom zöge, sondern jemand beständig ihn beunruhige und antreibe: „mache dich auf und zerstöre die Stadt!“ Aber Rom sollte nicht untergehen, sondern die Züchtigung, die es erfur, sollte dazu dienen, dass das römisch-christliche Volk zur Buße erweckt wurde. In dem von den Barbaren proklamirten Asylrecht der christlichen Kirchen der Stadt sieht Augustin den schlagendsten Beweis, dass der christliche Name, den die Heiden lästerten, nicht das Unglück der Stadt, sondern deren Rettung bewirkt habe. Wärend die heiligen Stätten der Christen verschont blieben, wurden die bewunderungswürdigen Denkmäler des Heidentums den Flammen übergeben, nachdem der Schmuck der Wände und Altäre geraubt worden war. Das römische Heidentum erhielt in seinen bisherigen Stützen, den noch immer mächtigen Adelsfamilien, durch die gotische Zerstörung der Weltstadt einen empfindlicheren Stoß, als ihm bisher die Gesetze und Maßregeln der christlichen Kaiser beigebracht hatten. Alarich fürte sein mit Beute beladenes Heer nach dem Süden Italiens, und wärend er noch überlegte, wohin er sich wenden sollte, wurde er plötzlich in der Blüte seines Lebens durch den Tod fortgerafft. Sein Schwager Athaulf wurde von den Goten zum Nachfolger erwält. Er knüpfte mit Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen Zusage fester Wonsitze die römische Herrschaft in Gallien und Spanien widerherzustellen. Nachdem er die Usurpatoren überwunden hatte, schien der Friede vollends gesichert zu sein durch die Verbindung des Athaulf mit der Galla Placidia, der Tochter des großen Theodosius, die sich seit dem zweiten Zuge der Goten gegen Rom noch immer als Geisel in ihren Händen befand. Jetzt gab der Gotenkönig seinen Plan auf, den römischen Namen zu vernichten und das römische Reich in ein Gotenreich umzugestalten, umsomehr, da er einsah, dass sein Volk erst zum Gehorsam gegen die Gesetze erzogen werden musste. Er stellte sich jetzt die Aufgabe, den römischen Namen mit gotischen Kräften wideraufzurichten. Die Zeitgenossen sehen in der Verbindung des Gotenkönigs mit der römischen Kaisertochter eine Erfüllung des von Daniel geschauten vierten Monarchieenbildes (Dan. 2, 32 ff.) und auf den frühen Tod des Kindes, das den verheißungsreichen Namen Theodosius erhalten hatte, wurde V. 43 angewandt. Die von Athaulf begonnene Eroberung Spaniens setzte Wallia im Auftrage des Kaisers fort und erhielt dafür als Belonung feste Wonsitze in Gallien eingeräumt, wo die Westgoten von ihren Zügen ausruhten und auf den Trümmern des alten römischen Reichs das westgotische Reich gründeten.

Die Ostgoten, die sich in ihren Sitzen an der Donau eine zeitlang an die Hunnen angeschlossen hatten, erhoben sich nach dem Tode Attilas und dem Zerfalle seiner Herrschaft und erhielten von den Oströmern Wonsitze in Pannonien eingeräumt, die sie unter drei Königs-Brüdern behaupteten. Durch Einigkeit stark, standen sie bald wider, wie früher, drohend an den Grenzen des Ost- und Westreichs. Das Ostreich erkaufte sich im J. 460 durch Tribut den Frieden, den der Son des Theodemir und der katholisch getauften Erelieva, Theoderich, der nachmalige Held, als Geisel verbürgen sollte. Nach dem Tode Walamirs, des ältesten der drei Brüder, fürte der jüngste, Widemir, seine Scharen nach Italien, die sich von hier nach Gallien wandten und mit den Westgoten vereinigten. Den größten Teil der Ostgoten fürte Theodemir mit seinem Sone Theoderich, der von Konstantinopel wider zurückgegeben worden war, in das Ostreich, wo ihnen neue Sitze eingeräumt wurden. Der Versuch der Oströmer, die gefärlichen Nachbarn

durch innern Zwiespalt zu schwächen und durch sich selbst aufzureiben, misslang, dagegen wusste sie Kaiser Zeno zum Abzug nach Italien zu bewegen, wo Odoaker mit den Herulern und Rugiern die weströmische Herrschaft vernichtet hatte. Theoderich brach im J. 489 von Osten nach Italien auf und gründete daselbst nach Unterwerfung des Odoaker das ostgotische Reich.

Über die älteste Geschichte der Goten ist zu vergleichen außer dem angefürten Werke von J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, die Geschichte der Westgothen von Dr. J. Aschbach, Frankf. a. M. 1827; Rud. Köpke, Die Anfänge des Königthums bei den Gothen, Berlin 1859; Heinr. Richter, Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valent. II. und Maximus 375—388, Berlin 1865; Th. Bernhardt, Geschichte Roms von Valerian bis zu Diocletians Tode (253—313 n. Chr.), Berlin 1867; W. Krafft, Kirchengeschichte der germ. Völker, Berlin 1854, 1. Bd., 1. Abthlg. **Krafft.**

Gotische Baukunst, s. Baukunst, christl., Bd. II, 152.

Gotische Bibelübersetzung, s. Deutsche Bibelübersetzungen, Bd. III, 543.

Gott. 1) Name und Begriff im allgemeinen. Dass Gott, dessen Realität für Christen und warhaft religiöse Subjekte überhaupt die allergewisseste sein soll, auf welchen das sittlich-religiöse Leben in seinen Wurzeln und Zielen durch und durch sich bezieht und dessen Idee den ersten und höchsten Gegenstand aller theologischen Wissenschaft bilden muss, von uns eben vermöge des ihm zukommenden Wesens nie genügend definirt werden könne, haben christliche Theologen jederzeit ausgesprochen, auch wenn sie eine ware Erkennbarkeit Gottes für uns nicht bestritten. In der Tat folgt dies schon aus der logischen Aufgabe der Definition, sofern diese aus Genus und spezifischer Differenz besteht und die Kategorie und die grundwesentlichen Merkmale des zu Definirenden anzugeben hat, in Gott aber kein Verhältnis wie zwischen Genus und Differenz in endlichen Dingen gedacht, noch Gott unter ein Genus mit anderem subsumirt werden kann (so Twesten in s. Vorles. üb. Dogmatik, und Rothe, Dogmatik; vgl. J. Gerhard, Loc. II, § LXXXIX, und die dort gegebenen Hinweise auf Thomas Aqu., Duns Scotus, der Gott und Kreaturen unter die eine Kategorie des ens stellt, G. Biel, der zwischen univocum in weitem und engerm Sinn unterscheidet, ferner auf Johann Damascen., Augustin u. s. w.). Die Frage hängt damit, wie wir überhaupt Gedanken über Gott uns bilden können und sollen, zusammen. In den Religionen sind bestimmte Anschauungen von Gott und Göttern lebendig und mächtig auch one streng formulirte und definirte Begriffe.

Mindestens soviel nun liegt für jede Religion, auch die niedrigste, in der Vorstellung von Gott, dass er ein Wesen sei, das über den Menschen und zugleich über die Natur um ihn her Macht habe und über seinem Geschick in dieser Welt und den Erfolgen seiner eigenen Tätigkeit irgendwie walte. Ein gewisser geistiger Charakter desselben ist schon mit seiner Unsichtbarkeit gegeben; namentlich aber gehört zur religiösen Vorstellung von Gott immer die eines Willens, mit dem er den Menschen gegenübertrete, Ansprüche an sie richte und jenes ihr Geschick von der Befriedigung derselben abhängig mache, mag auch dieser Wille in den niedrigsten Religionen nur wie schlechte Willkür erscheinen. Der höher entwickelten und über sich selbst klar gewordenen Religiosität und einem mit ihr sich verbindenden religiösen Denken wird jene Macht zu einem allmächtigen Willen, der alles beherrscht und bedingt und auf dessen Kausalität dann auch das Werden und Sein der Dinge von Anfang an zurückgefürt wird. Die Idee des alles Bedingenden wird ferner vom reflektirenden und spekulativen Denken dahin bestimmt, dass es selbst nur durch sich bedingt sei, auch selbst sich gesetzt habe oder vielmehr ewig und erhaben über alle Zeit sich selbst setze (Aseität des Absoluten). Das wichtigste Moment aber für die Würdigung der Gottesidee und des religiösen Bewusstseins von Gott müssen wir nach christlicher Offenbarung und Überzeugung in der warhaft ethischen Auffassung jenes Willens als des absolut guten,

der mit seiner Macht auch die ganze Weltentwickelung dem vollkommen guten Ziele zulenkt, erkennen. Der Eindruck höherer und absoluter Macht und des schlechthin fordernden, seine Forderungen durchsetzenden Machtwillens ergibt das Gefül höchster Scheu und Furcht. Dem guten Gott gegenüber wird sie zur heiligen Scheu und Ehrfurcht, für die Sünder als solche zur peinlichsten Furcht des Gewissens; die Erfarung der vollkommenen Liebe aber, die Gott als gutem eignet und die dem Sünder in der Heilsoffenbarung sich darbietet, bringt Vertrauen und den Trieb der Liebe als Gegenliebe hervor.

Diejenigen beiden hebräischen Namen für Gott, welche der alttestamentlichen Offenbarungsreligion nicht eigentümlich sind, sondern auch sonst bei den Semiten vorkommen und one Zweifel schon vormosaischem Semitismus entstammen, nämlich אֵל und אֱלֹהִים (eigen ist dem Hebräischen nur der Pluralgebrauch dieses Wortes) weisen eben auf die vorhin erwänten Hauptmomente des allgemein religiösen Bewusstseins hin, wärend die Erfarung der erlösenden Liebe sich darin noch nicht ausspricht. Der erste drückt die Macht Gottes aus (die auch Paulus bei seiner Aussage über die allgemeine göttliche Offenbarung Röm. 1, 20 voranstellt), der andere (nach der Ableitung von אלה, der freilich von manchen noch widersprochen wird) bezeichnet Gott als Gegenstand der Furcht, des Schauderns. — Leicht bietet sich als Symbol, Darstellung und Repräsentant des Göttlichen, dessen, was Bedingung für alles natürliche Leben und über Alles erhaben und wunderbar mächtig, geistartig und in sich herrlich, rein und vollkommen ist, das vom Himmel leuchtende Licht dar. Aus einer Wurzel, die leuchten bedeutet und an die dann im Sanskrit die Bezeichnung des Himmels sich anschließt, ist sowol das lateinische deus und indische deva als das griech. Ζεύς (Gen. Διός), das lateinische Ju-piter und der Name des germanischen Gottes Zio hervorgegangen. Es liegt ferner nahe, mit deus das gleichbedeutende und änlich klingende Wort Θεὸς zusammenzustellen: das aspirirte Θ wird erklärt aus dem Zusammentreffen von D mit einem dem V des Sanskritwortes entsprechenden alten Digamma (vgl. z. B. Leo Meyer in Kuhns Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung, Bd. 7, S. 17, und andere, zum Teil mit Modifikationen, ebendas. Bd. 7, S. 307, Bd. 17, S. 142, besonders Max Müller, Essays, Bd. 4, S. 444 ff.). Doch wird, dass dies zulässig sei, von G. Curtius (Grundz. d. griech. Etymol.) bestritten, der das Wort vielmehr von einer Wurzel θες = begehren, flehen herleiten will. Andere dachten an die Wurzel θε = setzen (in τίθημι), wie schon Herodot II, 52, oder θε = laufen, wie schon Plato im Cratylus Steph. p. 397. — Vom Namen Gott meint bekanntlich schon Luther (E. A. 21, 38, im Chr. Katech.), dass „wir Deutschen Gott nennen nach dem Wörtlein gut". Die neueren Sprachforscher (vgl. Max Müller, Vorles. über d. Wissensch. d. Sprache, 2. Aufl., II. Serie, S. 314) weisen dies vermöge der Gesetze der Sprachentwickelung zurück. Zuerst wurde dann eine Abweichung vom Zendwort Khodâ (a se datus) aufgebracht, die auch J. Grimm wenigstens für möglich ansah; weiter von der Wurzel sanskr. gudh, griech. κεύθω (vgl. Kuhn, Ztschr. 5, 236; 19, 32, dagegen 7, 15). Auch unser „Gott" aber hat L. Meyer (a. a. O.) auf dieselbe Wurzel und Grundbedeutung wie jenes lateinische und indische Wort zurückgefürt. Er stellt zusammen das gotische gutha = Gott und das sanskr. jut, ursprünglich jyut, Nebenform von dyut = glänzen, indem er damit vergleicht die Verwandtschaft des altdeutschen gund = Schlacht mit sanskr. yudh und den Wechsel zwischen g und j z. B. im mittelhochd. Wort jehen und gihe.

2) Der Gott der biblischen Offenbarung. Der alttestamentlichen Offenbarung aber ist nun das eigen, dass sie den Gott, der die Macht hat und Gegenstand der Scheu ist, von Anfang an und durchweg in seiner ethischen Beziehung zur Menschheit und Welt und zunächst zu seinem Volk Israel auffasst. Und sie gibt auch nicht etwa erst theoretische Aussagen über Gottes Existenz und Wesen, sondern auf Grund einer lebendigen, inhaltsvollen Idee Gottes tritt sie sofort mit seinen sittlichen Anforderungen, seinen Verheißungen und der Kunde von seinen Taten an das Volk heran. Der „allmächtige Gott" ist der, vor welchem

Abraham in Frömmigkeit wandeln soll und der mit ihm einen Bund machen will (1 Mos. 17, 1 ff.). Die religiöse Scheu vor ihm ist vor allem Scheu vor ihm als dem in ethischer Hinsicht absolut Erhabenen, der alles sittlich unreine von sich ausschließt und energisch verwirft: ihr korrespondirt die göttliche Heiligkeit, die nach ihrer alttestamentlichen Idee die Erhabenheit Gottes über das Kreatürliche überhaupt, vor allem aber eben diese ethische Erhabenheit bedeutet. Jahve sodann, der eigentümliche Name des Bundesgottes oder Gottes der besondern Offenbarung an Israel, bezeichnet zwar Gott als den Seienden (gegen die hiphilsche Deutung Schraders und anderer vgl. auch die neue Ausg. des Gesenius'schen Wörterbuchs v. Mühlau und Volck), will aber nach der Erklärung 2 Mos. 3, 14 nicht etwa ein allgemeines und abstraktes Sein, sondern wesentlich die Unwandelbarkeit seines Seins und seine Selbständigkeit, in der er nur von sich abhängt, aussprechen, und in der Anwendung dieses Namens erhält dieses Wesen Gottes sofort die Beziehung auf sein Walten in seiner Offenbarung als Bundesgott, wo er frei seine Huld übt und mit seinen Rechten und seiner Treue in seinem Verhalten nimmer sich wandelt. Eben hiemit ist auf's bestimmteste der Charakter Gottes als Geistes ausgesprochen und zwar als persönlichen Geistes — im Gegensatz gegen die Vorstellung von Gott als einer bloßen Naturmacht. Wärend übrigens Gott, seinem Wesen nach vom Sinnlichen und Endlichen abgesondert, in diesem seinen Willen mittelst seines Machtwortes vollzieht, erscheint zugleich sein Geist als eingehend in diese Welt selbst und als schaffendes und bewegendes Prinzip alles Lebens in ihr, vorgestellt wie ein von ihm ausgehender Odem und Wind (vgl. besonders Ps. 104, 29 f.); und speziell gilt dies vom Menschen, dem Gott ursprünglich in einzigartiger Weise selbst den Lebensodem eingehaucht hat (Hiob. 33, 4; 1 Mos. 2, 7; Kohel. 12, 7). Von Gottes eigener Herrlichkeit oder der Selbstdarstellung seines unendlich reichen und erhabenen Wesens ist die Erde voll (4 Mos. 14, 21; Jes. 6, 3). Auf die unendliche Lebensfülle ferner, die in Gott selbst zusammengefasst ist und die in seinen Willens- und Machtoffenbarungen sich mächtig erzeigt, weist jene Pluralform des Gottesnamens hin, wie sie gerade auch bei strengst monotheistischer Anschauung gebraucht wird (hierüber und gegen die Meinung, dass das Alte Testament eine schlecht abstrakte Einfachheit Gottes lehre, vgl. Oehler u. H. Schultz in ihren alttestamentl. Theologieen; J. T. Beck, Christl. Lehrwissensch., S. 54 ff.) — Mit der Erfarung jener göttlichen Heiligkeit aber verbindet sich nun, so sehr sie auch für das ganze alttestamentliche Bewusstsein überwiegt, doch von Anfang an auch schon eine Offenbarung göttlicher Gnade und Liebe, ja diese geht jener schon voran. Denn aus seiner Gnade hat Gott Israel für sich erwält und es zu seinem Volke gemacht, es aus der Knechtschaft erlösend, und eben auf Grund hievon fordert er es auf, ihm allein zu dienen und seinem Gesetz zu gehorchen. Vermöge des Verhältnisses väterlicher Liebe, Fürsorge, Zucht u. s. w., in das er zum Volk und sodann speziell zu dem von ihm bestellten theokratischen davidischen König (2 Sam. 7; Ps. 2) tritt und welchem auf der andern Seite kindlicher Gehorsam und Vertrauen entsprechen soll, will er auch schon Vater heißen (2 Mos. 4, 22 f.; 5 Mos. 32, 6; Hos. 11, 1; Jes. 63, 16). Der starke Gott hat sich seinem Volke so verbunden, dass er der Starke Jakobs (Jes. 49, 26; 1, 24), der heilige so, dass er der Heilige Israels (Jes. 1, 4; 5, 24; 10, 14) heißt. In der Prophetie wird dann für die Zukunft und das Ende der Dinge nach den Gerichten, die zuvor über das untreue Volk ergehen, eine Vollendung des Bundes und Gottesreiches verheißen, welche in einer großen Offenbarung vergebender und mitteilender Gnade sich verwirklicht: Gott selbst tilgt die Schuld, reinigt die Herzen, gibt seinen Geist und sein Gesetz in sie; im Genuss seiner Vergebung werden alle ihn erkennen (Ez. 36, 22 ff.; Jer. 31, 31 ff.).

Eine praktische Wendung nimmt von Anfang an auch der Gedanke an die Einheit Gottes. Der *eine* Jahve soll allein praktisch als Gott anerkannt und verehrt und von ganzer Seele geliebt werden (2 Mos. 20, 2 f.; 5 Mos. 6, 4 f.: zu der noch streitigen Exegese dieser Stelle vgl. Oehler a. a. O.). Dieser Eine hat Macht über alles und fürt, über alle anderen Mächte siegreich, seinen heiligen Willen durch. Das wird überall als Grundwarheit verkündigt, auch wo ne-

ben diesem Gott Israels den heidnischen Göttern doch noch eine gewisse Realität eingeräumt erscheint; und wo immer die Einheit Gottes in der Offenbarung geltend gemacht wird, verbindet sich damit auch schon eine solche praktische Beziehung.

Diese sittlich-religiöse Anschauung von Gott also, von seinem Verhältnis zu Israel, der Menschheit und Welt und von dem Reich, das er hier stiftet, — sie, und keineswegs etwa die Lehre von der Einheit Gottes für sich, macht das Charakteristische und Einzigartige der alttestamentlichen Religion und Offenbarung aus. Und dazu gehört dann weiter die Energie und Klarheit, womit unter den zeitlichen Entwickelungen und Kämpfen die Idee jenes Gottesreiches festgehalten und verfolgt, vertieft und erweitert und, je schwereres Ringen und größere Gottestaten sie erfordert, um so mehr als sicheres göttliches Ziel der ganzen Entwickelung behauptet wird.

Dabei hat das A. T. Aussagen, in welchen Bestimmungen eines endlichen psychischen, ja auch leiblichen menschlichen Lebens enthalten erscheinen, mannigfach auf diesen Gott angewandt, one scharfe Unterschiede angeben zu wollen, wo und wieweit dieselben eigentlich oder nur uneigentlich, bildlich, verstanden werden dürften. Genug, dass der Gott, der auch in beschränkter Erscheinung sich darstellt, Himmel und Erde allgegenwärtig durchwaltet, und dass, wenn bei seinem lebendigen Verhalten zu den Menschen ihm selbst menschenartige psychische Affekte beigelegt werden, auch diese schlechthin durch seine unwandelbare Heiligkeit und seinen heiligen Liebeseifer bestimmt sind.

Der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die als Vollendung jener alttestamentlichen auftritt, ist wesentlich eigen, dass Gott jetzt im höchsten und vollsten Sinn als Vater sich offenbart, als Vater der Heilsgenossen oder der Genossen des jetzt sich verwirklichenden Reichs und vollends in einzigartiger Weise als der Gott und Vater Jesu Christi.

Darin, dass jene ihn als Vater anrufen und seine Kinder oder Söne heißen sollen (Matth. 6, 9; 5, 9), liegt der freie, innig vertrauensvolle Zutritt zu Gott und Genuss seiner väterlichen Liebe und aller der damit verbundenen Güter, wie denn der verheißenen Sonschaft die Verheißung des Himmelreichs, des Lebens, des Gottschauens u. s. w. parallel läuft und mit ihr namentlich auch das „Erbe" gesetzt ist; und sie treten in dieses Sonesverhältnis als solche, deren innerer Charakter auch eben dem des Vaters entspricht (Matth. 5, 9. 16). Hiemit ist gegeben, dass, wärend im A. Test. Israel im ganzen als Son angenommen erscheint, jetzt jenes Verhältnis wesentlich ein Verhältnis Gottes zu den Persönlichkeiten wird. Denn Sache der Persönlichkeit oder des sittlich-religiösen Subjekts ist ebenso jener innere Genuss oder innere Beseligung, wie jene sittliche Disposition und Beschaffenheit, durch die sie bedingt ist. Der Gedanke, dass die Kinder des einen Vaters eine Gemeinde bilden und ein Gottesreich darstellen und auf dieses Reiches Gesamtvollendung harren müssen und dass sie auch ihrer Gemeinschaft mit Gott nur in dieser Gemeinschaft untereinander genießen sollen, wird hiedurch nicht beeinträchtigt. Hergestellt aber wird dieser Zustand der christlichen Subjekte und der Gottesgemeinde durch eine Mitteilung Gottes selbst, die weit über das Bewusstsein auch jener die Geistesmitteilung ankündigenden alten Prophetie hinausgeht. Der Geist Gottes wont nach Paulus' Aussagen als die treibende Kraft und das allumfassende Prinzip eines ganzen neuen inneren Lebens, Strebens und Wirkens, Fülens und Erkennens in den Christen und Gottessönen, wie diese auch zu ihrem Glauben an Christus und ihrer Sonschaft von Anfang an nur durch den Geist (1 Kor. 12, 3) gelangt sind; und dieser in ihnen lebende Geist muss nach 1 Kor. 2, 10 f. als eins mit demjenigen Geiste gedacht werden, vermöge dessen auch Gott sich selbst erkennt. Die innere Umwandlung, wie sie durch Wirkung und Mitteilung von oben sich vollzieht, wird dargestellt als ein Gezeugt- und Geborenwerden. Johannes endlich pflegt diese Geburt geradezu eine Geburt aus Gott selbst zu nennen, ihr gegenüberstellend die physische Geburt aus menschlichem Geblüt und dem Willen des Mannes, redend von einem Samen Gottes,

der nun in den Christen sei (Joh. 1, 12 f.; 1 Joh. 3, 9; 5, 1. 4). Eben diesem ihrem Ursprung aus Gott entspricht dann auch das Recht der Gotteskindschaft, dessen die Gläubigen genießen (Joh. 1, 12). So vollendet sich die biblische Idee der Gotteskindschaft mit der biblischen Anschauung von Gott als dem sich selbst offenbarenden, Gemeinschaft stiftenden, sich mitteilenden. Es sind vornehmlich Paulus und Johannes, bei denen wir Gottes Verhältnis zu den Christen unter diesen Gesichtspunkten aufgefaßt finden. Aber auch der 1. Petribrief trägt die Idee eines Geborenseins aus unvergänglichem, jedenfalls göttlichem Samen wie eine ganz geläufige vor, und mit anderem Ausdruck Jakobus (1, 18) die, daß Gott selbst uns geboren habe. Die gottgemäße und von Gott stammende Beschaffenheit, die den Christen inhärirt und ihren Willensbewegungen zu Grund liegt, heißt 2 Petr. 1, 4 göttliche Natur, deren sie teilhaftig werden sollten. Wie ferner in Gott die Fülle lebendiger Kräfte und Gaben gedacht wird, so sollen die Christen, in denen das Göttliche zunächst als Samen lebt, nach Eph. 3, 19 endlich erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Auf solche Weise ist in ihnen, den Kindern, allen Gott selbst, ihr Vater, sie alle durchwirkend (Eph. 4, 6).

Vermittelt nun ist diese ganze Beziehung Gottes zu den Gläubigen und Gliedern seiner Gemeinde durch Christus. Er heißt der Son schlechthin, der Einzige (Eingeborene), ebenso der Geliebte schlechthin (Eph. 1, 6), sowie er seinerseits Gott immer mit Bestimmtheit *seinen* Vater nennt (nicht „unser Vater", wiewol „mein Vater und euer Vater" Joh. 20, 17); so ist er es von Anbeginn vermöge seines Ursprungs, nicht erst durch Widergeburt. In ihm, der jetzt als Haupt über alles erhöht ist, wont der Gottheit gesamte Fülle (Kol. 2, 9; 1, 19). Durch ihn also werden die andern Kinder, indem sie an ihn glauben und von ihm erlöst und dem himmlischen Vater zugefürt werden. Der Geist ihrer Sonschaft ist sein Geist (Gal. 4, 6; 2 Kor. 3, 17, vgl. Joh. 14—16). Jene Gottesfülle wird ihnen, der Gemeinde und den Einzelnen, zu teil sowie sie eben in ihm zusammengefaßt und geoffenbart ist (Kol. 2, 10; Eph. 4, 13; 2, 23). Und von ihm, der als der geschichtliche Christus und Son unsere Gottessonschaft vermittelt und Träger des göttlichen Lebens und Haupt des Reiches ist und alles unter seine Macht und Gottheit unterworfen bekommen soll, sagen dann Paulus, der Hebräerbrief und die johanneischen Schriften samt der Apokalypse weiter aus, daß dem entsprechend auch alles schon durch ihn und auf ihn hin geschaffen sei und in ihm Leben und Bestand habe und daß alle Offenbarung Gottes seine, des Logos (Joh. 1, 1 ff.), Offenbarung sei. So gehört denn endlich zur neutestamentlichen Gottesidee selbst, daß schon im Anfang (Joh. a. a. O.) bei Gott der Logos sei, selber göttlichen Charakters und Wesens. Er heißt in direkter Beziehung auf diese seine Präexistenz noch nicht Son oder Eingeborener (vergl. indessen „Erstgeborener" Kol. 1, 15); der Stellung des geschichtlichen Sones Jesus Christus zu seinem himmlischen Vater, nämlich seinem Sein *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, erscheint aber allerdings schon jenes Sein des Logos *πρὸς τὸν Θεόν* entsprechend (Joh. 1, 18. 1).

Mit diesem Verhältnis Gottes zum Logos kommen wir auf Momente, welche im Artikel Trinität weiter zu verfolgen sein werden. Immer aber muß bei der Betrachtung der neutestamentlichen Idee von Gott als Vater davon ausgegangen werden, daß es hier beim Sone zunächst eben um den geschichtlichen Christus sich handelt, von dem und von dessen Bedeutung aus erst die Idee des präexistenten und seines Verhältnisses zu Gott und Welt sich gestaltet hat, und daß, so gewiß jener der Son ist in eminentem, einzigem Sinne des Wortes, doch den (namentlich auch johanneischen) Aussagen über sein Verhältnis zum Vater die Aussagen über das Verhältnis jener andern Gotteskinder zu ihm und durch ihn selbst zu Gott immer analog bleiben (man vergl. besonders auch Joh. 10, 38; 14, 10 über Gottes Sein in Christo mit Joh. 14, 20. 23; 17, 21 ff.). Wärend wir hier nach dem Unterschied zwischen metaphysischen und ethischen Bestimmungen, zwischen Aussagen über Wesen und über Kräfte, zwischen dem Gedanken an allgemeine Kräfte, Kräfte höheren geistigen Lebens, Gaben und Kräfte des Heils-

lebens u. ſ. w. fragen, iſt der bibliſchen Anſchauung und Sprache hier vielmehr gerade keine Reflexion über dieſe Unterſchiede eigen. Die göttliche „Fülle", die in Chriſto iſt, muſs, wie namentlich der Ausdruck Kol. 2, 9 fordert, ganz umfaſſend und voll verſtanden und kann von göttlicher Eſſenz oder Subſtanz nicht unterſchieden werden, wärend ebenſo gewiſs iſt, daſs beim Inhalt dieſer Fülle, vermöge deren Chriſtus der Heiland iſt und die auf die Chriſten überfließen ſoll, doch vor allem das Ethiſche und die Kräfte des Geiſtes der Heiligkeit in betracht kommen; ebenſo offenbart ſich nach Joh. 1, 14 ff. die Herrlichkeit des Eingeborenen als ſolchen, indem er ſich offenbart „voll von Gnaden und Warheit" und die Gläubigen Gnade empfangen aus ſeiner Fülle. Andererſeits iſt bei jenem Erfülltwerden der Chriſten an die von Gott kommenden, der eigenen Willensbeſtimmung und Wirkſamkeit zur Vorausſetzung und Baſis dienenden Kräfte und Triebe ſittlich-religiöſen Lebens zu denken, one daſs darum doch das, was auf ſie übergeht, von jener in Chriſto ruhenden Geſamtfülle abgeſondert würde und dem Satz, daſs Chriſtus und Gott ſelbſt in ihnen ſei, etwas abgebrochen werden dürfte. Wir haben in der hier vorliegenden Anſchauung vom Göttlichen das, was unter den neueren J. T. Beck als kräftigen bibliſchen „Realismus" feſtgehalten haben will, in jenen Ausſagen über das Eingehen des Göttlichen in die Heilsgenoſſen und Heilsgemeinde die höchſte neuteſtamentliche Myſtik.

Von dieſem Verhältnis Gottes zu den Gotteskindern, die im Mittelpunkt ihres ſittlich-religiöſen Lebens das Göttliche aufgenommen haben und nun mehr und mehr von ſeiner Fülle erfüllt werden ſollen, muſs Gott in ſeiner Stellung zum natürlichen und allgemeinen Leben der perſönlichen Geiſter und vollends zum Naturleben überhaupt ſtreng unterſchieden werden. Doch wird das Wort vom „Vater der Geiſter" Hebr. 12, 9 (vgl. das vom „Gotte der Geiſter alles Fleiſches" 4 Moſ. 16, 22; 27, 16) nicht auf jene Widergeborenen als ſolche, ſondern auf dieſe Geiſter überhaupt zu beziehen ſein: nicht auf ein Gezeugtſein derſelben aus Gott, wol aber auf ein Geſchaffenſein durch ihn, bei welchem, wie ſchon aus 1 Moſ. 1. 2 zu entnehmen war, ſein Ebenbild vermöge eines beſonderen Hauchs ſeines Geiſtes ihnen zu teil geworden iſt, und auf eine väterliche Huld, womit er ſeinerſeits gern ſie alle umfaſste. Damit iſt nach Apoſtelg. 17, 28 das heidniſche Dichterwort „Wir ſind ſeines Geſchlechts" zuſammenzuſtellen. Am innigſten hat eben dort jenes pauliniſche Wort von Gott, in dem wir leben, uns bewegen und ſind, die innere, allgemeine und allumfaſſende, auch bei den ſittlich von Gott abgekehrten Menſchen noch fortbeſtehende Beziehung des Göttlichen zu uns ausgeſprochen, erinnernd an ein Element, das den in ihm lebenden Weſen, eben indem ſie ganz von ihm umfaſst ſind, Leben und Kräfte erhält und gibt. Auch vom erhöhten Chriſtus ferner, der die Gemeinde erfüllt, wird zugleich geſagt, daſs er alles erfülle, und es muſs damit die ganze Welt gemeint ſein, über der er, über alle Himmel aufgefaren, waltet (Epheſ. 1, 23; 4, 10): beſtimmter aber iſt dabei an ſeine Gotteskräfte zu denken, ſofern ſie zunächſt in die Menſchheit eindringen, und weiter ſofern durch ſie auch die Geſamtheit der Dinge ſeinem Heils- und Reichsziele zugefürt werden ſoll. Weſentlich daran endlich, daſs der Wille Gottes als der alles beſtimmende überall und durchweg zur Geltung komme, muſs bei dem letzten Ziele 1 Kor. 15, 28, wo Gott „Alles in Allem" ſein ſoll (*πᾶσιν* nach dem ganzen v. 27. 28 und beſonders nach dem Eingang von v. 27 neutral genommen), gedacht werden: ſo jedoch, daſs dies geſchieht eben vermöge göttlicher Kräfte, die der Welt ſelbſt innewirken, und vermöge ſeines eigenen geiſtigen Wirkens und Seins in den Reichsgenoſſen und Gotteskindern. — Auf ſolche Ausſprüche, vornehmlich jenen pauliniſchen Apoſtelgeſch. 17, haben Pantheiſten ſich berufen, wenn ſie ihre Gottesidee für die bibliſche ausgeben wollten (vgl. Calvin im Comment. zu jener Stelle; Spinoza Epist. XXI: Deum rerum omnium causam immanentem statuo, omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo). Das bedarf nach dem Zuſammenhang der bibliſchen Lehre keiner Widerlegung. Klar aber iſt auch der Gegenſatz dieſer gegen einen abſtrakt deiſtiſchen Gottesbegriff.

Was hiernach die eigenſchaftlichen Grundbeſtimmungen über Gott betrifft, ſo

behält es seinen guten Sinn, dass Paulus in der schon oben angefürten Stelle Röm. 1, 20 zuerst die ewige Macht Gottes nennt: denn um das handelt sich's dort, was den Menschen überhaupt bei den allgemeinen Offenbarungen Gottes in seiner Schöpfung zuerst sich aufdrängte. In der christlichen Offenbarung aber und im Vaternamen Gottes ist nun die Grundbestimmung der Liebe offenbar. Als solche wird sie auf den höchsten Ausdruck gebracht in dem johanneischen Worte, dass Gott selbst Liebe sei (1 Joh. 4, 8. 16): nicht als ob er Liebe in abstracto und nicht vielmehr ein Gott, der liebt oder Liebe hat, heißen sollte; wol aber ist sie nicht bloß eine Bestimmung neben andern in Gott, sondern sein ganzes Verhalten mit seiner Macht und seinen andern Eigenschaften ist durch sie bestimmt und dieses sein Liebesverhalten muss als mit seinem Wesen gesetzt gedacht werden. Und zwar schließt die Idee dieser Liebe nach dem bisher Ausgefürten wesentlich in sich, dass der in sich vollkommene, allerhabene, niemandes (Apostelg. 17, 25) bedürfende Gott jenen persönlichen Geschöpfen sich mitteilt und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt, um sie darin vollkommen und ewig zu beseligen — in ζωὴ αἰώνιος, wie er selbst es hat, ja ist (1 Joh. 5, 20, wo übrigens die Worte von andern auf Christus bezogen werden); ihre höchste Offenbarung für uns haben wir darin, dass Gott uns, und zwar uns Sündern, seinen Son gegeben hat und uns selbst zu seinen Kindern machen will (1 Joh. 4, 10; 3, 1 f.; Röm. 5, 8; 8, 32). Zur Seite aber steht dem Satze, dass Gott Liebe, der andere, dass er Licht sei, 1 Joh. 1, 5. Mit Recht legen wir hierein nach dem Zusammenhang und dem sonstigen neutestamentlichen Sprachgebrauch das, was wir unter vollkommener Heiligkeit, die alles sittlich unreine durch und durch von sich ausschließt, verstehen (zugleich wol noch das, dass Gott die Quelle der lautern sittlich-religiösen Warheit ist und dass er alles unreine strafend und richtend durchleuchtet); zu vergleichen ist mit dieser symbolischen Auffassung des Lichtes auch die in Naturreligionen, wenn sie zu ethischer Betrachtung sich erheben, — wie die griechische namentlich beim Apollokult. Die beiden Sätze schließen sich innerlich zusammen, indem den positiven Inhalt des sittlich Guten, das in Gott vollkommen rein und über allen Gegensatz erhaben ist, eben jene Liebe konstituirt und indem die Liebe eben nur denen sich mitteilt, die einen diesem Guten entsprechenden Charakter haben oder eben durch ihre eigenen heiligenden Einflüsse dazu sich umbilden lassen. Ebenso ist dann bei den echten Christen oder Gotteskindern beides eins, dass sie im Lichte wandeln und dass sie Gott und die Brüder und Nächsten lieben (1 Joh. a. a. O.).

Dass der über alle Welt erhabene, heilige und liebende Gott, der Vater der Geister, selbst Geist sei, versteht sich nach allen neutestamentlichen Aussagen gewiss von selbst. Joh. 4, 24 wird es ausdrücklich ausgesprochen mit bezug darauf, dass auch seine Anbetung eine Anbetung im Geist werden müsse, die an einen beschränkten Raum und sinnliche Formen sich nicht binde. Und zwar wird es hier nicht etwa wie eine neue Warheit oder eigentümliche Grundwarheit der neuen Offenbarung eingefürt, sondern wie etwas, was Juden und Samariter schon wissen könnten und wovon sie nun auch die Konsequenzen sollten ziehen lernen. — Den abstrakten Gedanken der Aseität Gottes hat man in dem Ausspruch Joh. 5, 26 finden wollen, dass der Vater das Leben in sich selbst habe. Nach dem Zusammenhang indessen ist dort nicht vom allgemeinen Sein oder von der Frage nach dem Woher sein Gottes die Rede, sondern von demjenigen Leben, wie es von Gott durch Christus auf die Gläubigen übergehen, für sie in Christo ruhen und dann auch in ihnen selbst als ewiges Leben sein und bleiben soll (1 Joh. 3, 15). — Der Jahvename 2 Mos. 3, 14 entfaltet sich Offenb. Joh. 1, 4. 8; 21, 6; 22, 13 zu dem „der da ist, der da war und der da kommt, — A und O, Anfang und Ende"; die Ewigkeit Gottes ist damit in ihre bestimmte Beziehung gesetzt zur Entwickelung der Welt und ihrem Abschluss in der vollendeten Offenbarung Gottes und seines Reiches.

Dies die Grundzüge der neutestamentlichen Lehren von Gott. Fragen wir, wie man zur Erkenntnis und Überzeugung von diesem Gott gelange, so bietet sich nach jenem Ausspruch des Heidenapostels Röm. 1, 20 sein unsichtbares We-

Digitized by Google

sen und zwar vor allem seine Macht den Menschen insgemein in seinen Schöpfungswerken zur Beschauung für ihren νοῦς (νοούμενα) dar; wieweit logische Argumentation hiebei tätig sein solle, sagt Paulus nicht; der Ausdruck Schauen weist vielmehr auf eine gewisse unmittelbare Perzeption mittelst eines geistigen Sinnes hin. Das Wort Apostelgesch. 17, 28 von einem Leben und Sichbewegen der Menschen in Gott, vermöge dessen sie ihn suchen und gleichsam nach ihm tasten sollen, läßt an ein inneres Empfinden seiner sie allerseits umgebenden Einflüsse denken. Sittliche Verirrung und Verderbtheit ist es, wodurch nach Röm. 1 bei den Heiden die ihnen dargebotene Warheit sich nicht innerlich geltend machen und entfalten kann. So ist der „Tor" Ps. 14, 1, der in seinem Herzen spricht „es ist kein Gott", zugleich ein sittlich verderbter. Der Gott des Bundes und Heiles, der Liebe und des Lichtes, offenbart sich sodann im Worte Mose und der Propheten und vollkommen in dem Sone Christus, der allein warhaft und ursprünglich den Vater kennt (Matth. 11, 27), aus seiner Gemeinschaft mit ihm von ihm zeugt und in sich selbst ihn darstellt (Joh. 1, 18; 14, 9). Dazu aber, daſs die Empfänger dieser Offenbarung wirklich gläubig werden und erkennen, gehört auch ein besonderes Wirken Gottes in ihnen selbst, wobei sie in sittlicher Hingabe seinen Eindrücken und seinem Willen sich öffnen müssen (Matth. 16, 17; Joh. 6, 44. 29; 5, 40; 7, 17; Phil. 1, 29; vgl. bei Paulus den „Gehorsam des Glaubens" Röm. 1, 5). Mit Recht wird gesagt, das Glauben an Gott und Erkennen Gottes erscheine hier als Sache innerer Erfarung der sittlich-religiösen Subjekte und ihres eigenen sittlichen Verhaltens. So ist dann vollends das künftige Schauen Gottes wesentlich durch Herzensreinheit oder Heiligung bedingt (Matth. 5, 8; Hebr. 12, 14).

Ein Schauen nun ist wärend des irdischen Lebens der Christen ihre so gewirkte glaubensmäßige Erkenntnis Gottes und des Göttlichen noch nicht. Zu solchem Schauen wird nach Analogie des sinnlichen Sehens gehören, daſs das Objekt direkt, klar und ganz, so wie es an sich ist, dem Subjekt sich darbiete und von diesem erfaſst werde. Dagegen wird uns in jenen Mitteln der göttlichen Offenbarung das Göttliche nur erst wie in einem Spiegelbilde dargestellt und nur stückweise erkannt. Vgl. besonders 2 Kor. 5, 7; 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2; Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16. Aber Ebenbild Gottes, in welchem sein wares Wesen und seine Herrlichkeit uns entgegenleuchtet, ist doch Christus schon im vollen und warhaften Sinne (2 Kor. 4, 4; Joh. 1, 14; 14, 9). Kann doch nach dem Sinn der Schrift darüber kein Zweifel sein, daſs in jener Liebe und dem Licht, wie sie in ihm sich offenbaren, und in der Fülle von Gnade und Warheit, die wir in ihm finden, das Innerste in Gott sich erschließt. Wir haben bereits bemerkt, daſs auch der Ausdruck Sehen doch in einer weiteren Bedeutung auf's gegenwärtige Innewerden des Göttlichen angewendet wird (wie Röm. 1, 20; Joh. 14, 9). Ja vermöge des Plurals, in welchem Jesus Joh. 3, 11 von sich sagt, „Wir zeugen was wir gesehen", werden wir auch diese Aussage in einem weitern Sinn auf die an ihn sich anschließenden Gläubigen und Glaubenszeugen mitzubeziehen haben, sofern doch auch ihr Zeugnis schon auf eigener Erfarung des Göttlichen und Leben mit und in Gott selbst ruht. — Genauere und streng wissenschaftliche Auseinandersetzungen über die Warheit unseres Erkennens in seiner Unvollkommenheit haben wir in der heil. Schrift nicht zu suchen. Hauptsache ist hier, daſs wir jedenfalls schon derjenigen warhaften Offenbarung teilhaftig sind, deren wir bedürfen, um zu der waren Gemeinschaft mit Gott, dem Gottesreich, Heil und Seligkeit zu gelangen und eben hiemit auch der künftigen Vollendung unserer Erkenntnis (1 Kor. 13; 1 Joh. 3 a. a. O.) entgegenzugehen.

3) Gott in der christlichen Theologie. Es ist wesentlich das sittlich-religiöse Bedürfnis, welchem die christliche Offenbarung mit ihren Aussagen über Gott entgegenkommt. Sie stellen Gott wesentlich in seiner Beziehung zum innern, sittlich-religiösen Leben und Lebensmittelpunkt dar, vermöge deren er Gegenstand ebenso vertrauensvoller und liebender wie ehrfurchtsvoller Hingabe für uns werden und in einer so mit ihm geeinten Gemeinde sein Reich aufrichten will, haben

auch beim ganzen Verhältnis und Verhalten Gottes zur Welt immer wesentlich seinen auf jenes Leben der Menschen und auf sein Reich gerichteten Liebeswillen oder die sittliche Bestimmung, die er der Welt und uns in der Welt und ihrem Gebrauch gegeben hat, vor Augen. Und sie selbst wollen, wärend sie ihren Inhalt als objektive Warheit dem Bewusstsein und Intellekt vorlegen, wesentlich an jenen Mittelpunkt des Herzens, Gemütes und Gewissens sich wenden, durch ihren Eindruck auf ihn sich bezeugen und bewären, ihm selbst innere Harmonie und Befriedigung bringend. Sache besonderer göttlicher Offenbarung ist diese Gottesidee und Gotteserkenntnis, indem sie nur durch die besondere, in jener einzigartigen alttestamentlichen Entwickelung vorbereitete Selbstdarstellung und Mitteilung Gottes in Christo und seine erlösende und versönende innere Einwirkung der in Sünde und Weltlichkeit gebundenen Menschheit zu teil geworden ist und werden konnte. Und auch nachdem diese Offenbarung in die Menschheit eingetreten ist und eine Gottesgemeinde gestiftet hat, bedarf es hier, damit ihr Inhalt festgehalten und warhaft gewürdigt und verstanden werde, einer fortgesetzten und immer neuen Aneignung auf Grund innerer Erfarung und Hingabe. — Die innere Einheit und Harmonie unseres gesamten Erkennens und unseres geistigen Lebens überhaupt erfordert nun aber, dass wir über den Inhalt jener religiösen Idee auch denkend, nach den mit dem Wesen des Denkens selbst gegebenen Gesetzen und im Zusammenhang mit den andern Gebieten unseres Wissens und Erkennens oder mit dem gesamten Inhalt unseres Selbst- und Weltbewusstseins reflektiren. Es gilt, die einzelnen Momente derselben begrifflich so festzustellen, dass sie wirklich für uns zu einem widerspruchslosen Ganzen sich zusammenschließen, dieselbe zu den Grundbestimmungen und Grundbedingungen des Realen überhaupt sowie namentlich des geistigen Seins und Lebens in Beziehung zu setzen, zu prüfen, wie weit die im religiösen Gebrauch herkömmlichen und auch von der heil. Schrift gebrauchten Vorstellungen und Aussagen von Gott an einem gewissen bildlichen Charakter, der ja ganz auf keinen Fall geleugnet werden kann, teilhaben, wol auch zu untersuchen, ob und wieweit die Ergebnisse einer gesamten vernünftigen Selbst- und Weltbetrachtung nicht bloß mit der christlich-religiösen Idee und biblischen Lehre von Gott sich vertragen, sondern selbst auch auf die Anerkennung eines solchen Gottes hinleiten. So erst wird eine christliche Wissenschaft von Gott sich bilden, deren eigentliche Fundamente freilich immer jene spezifisch-religiösen, christlichen, biblischen bleiben müssen, — so eine Theologie, die notwendig irgendwie mit Philosophie sich berürt. Der christlichen Theologie aber boten sich in ihrer Entstehung die Erzeugnisse vorchristlicher, hellenischer Geistesbildung dar: Methoden und Formen philosophischen Denkens, allgemeine logische und metaphysische Kategorieen, auch philosophische Auffassungen von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt, die, obgleich auf heidnischem Boden erwachsen und keineswegs von einem Geist der biblischen Offenbarung durchdrungen, ja doch über den gemeinen heidnischen Polytheismus sich erhoben und von Christen gar für eine Entlehnung aus den alttestamentlichen Offenbarungen angesehen wurden. So haben eben auch diese Momente wesentlich auf jene Theologie eingewirkt. Dazu ist die auch sonst ganz unverkennbare Tatsache in betracht zu ziehen, dass verglichen mit dem im neutestamentlichen Wort sich kundgebenden Geiste das innere sittlich-religiöse Leben jener nachfolgenden christlichen Generationen an Energie und Tiefe sehr nachgelassen und den Reaktionen einer nicht christlichen Richtung, die teils mehr eine heidnische, teils mehr eine schlecht jüdische, immer aber in der sündhaften Disposition der Menschheit überhaupt begründet war, einen weiten Raum gelassen hatte. Die innere Vertiefung aber in Gottes heilige Liebe und in die Erfarung von Sünde und Erlösung wird, wie gesagt, immer Bedingung für eine richtige Würdigung der eben hierauf bezüglichen Grundmomente der christlichen Gottesidee bleiben, wärend sie auch in der edelsten heidnischen Philosophie nie zur Geltung kommen konnten.

Speziell handelt es sich, was Philosophie betrifft, um die bald mehr direkten, bald mehr indirekten Einflüsse der platonischen, welche als das Höchste das über Sein und Wissen stehende Gute bezeichnet, es wol auch mit dem göttlichen Nus

identifizirt und mit einem unverkennbaren sittlichen Pathos den menschlichen Geist über die Bande und den Schein und Trug der Sinnlichkeit ins Reich der Ideeen, ja zu einer Veränlichung mit der Gottheit emporheben will, die nun aber zum Höheren wesentlich auf dem Weg eines vom Besonderen absehenden und das Allgemeine zusammenfassenden Abstraktionsprozesses aufsteigen lehrt, die Ideeen zu solchen Abstraktionserzeugnissen macht und hiernach in jenem Höchsten, dem sogenannten Guten, uns doch nur das Allerabstrakteste, Bestimmungsloseste finden läßt, dessen ethischer Charakter hiemit ganz unverständlich wird und das überhaupt allen positiven Aussagen sich entzieht. Der Neuplatonismus, in dessen Ursprung Elemente orientalischer Weltanschauung und Religiosität und wol auch des von ihm befeindeten Christentums mitwirkten, ist dann einerseits in jener Auffassung der göttlichen Transcendenz noch fortgeschritten: Gott, das schlechthin Eine, ist, wie Plotin sagt, nicht bloß über Sein und Wesen, sondern auch über Vernunft und Vernunfttätigkeit erhaben (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, — ἐπέκεινα νοήσεως*). Andererseits möchte derselbe zu diesem abstrakt Höchsten, welches das Gute sei, doch nicht durch Denken oder logisches Abstrahiren gelangen, sondern vermöge einer unmittelbaren Berürung Gottes durch die Seele in einem ekstatischen Zustand, in welchem sie, von allem abgezogen, sich selbst in ihrem Centrum vereinfacht, wie jener eins und einfach ist, und in sich ganz unbewegt wird, wie jener es ist.

Auch eine geistige Strömung innerhalb des Judentums hat an einer solchen Richtung teilgenommen und dann gleichfalls in die christliche Theologie hinübergewirkt. Jemehr die jüdische Wissenschaft, wie namentlich im Alexandrinismus geschah, über eine anthropomorphistische sinnliche Vorstellung von Gott zu einer geistigen Auffassung sich erheben will, umsomehr wird daraus eine abstrakte. In dieser Beziehung wirkt unter den griechisch-philosophischen Einflüssen, welchen diese jüdische Theologie sich öffnete, vor allem jener Platonismus. Gott ist nach Philo *τὸ ὄν*, und dieses Seiende ist das Generellste, Allgemeinste *(γενικώτατον)*, vorzüglicher auch als das Gute, mit dem wir es bei Plato identifizirt fanden; wir können nur aussagen, dass Gott sei, nicht Bestimmungen über sein Wesen geben. So lehrt Philo, wärend er zugleich unbefangen mit der hl. Schrift von Gott wie einem persönlichen redet, — eben auch in diese Verbindung ein Vorgänger christlicher Theologen. Der Logos, welchen Philo zwischen diesen Gott und die Welt setzt, unterscheidet sich vom Logos der johanneischen Schriften nicht bloß darin, dass mit seinem geistigen und göttlichen Charakter eine Fleischwerdung unverträglich ist, und darin, dass er Vernunft bedeutet und Zusammenfassung der in der Welt wirkenden Ideeen und Kräfte ist, wovon Johannes bei seinem Logos = Wort durchaus nichts sagt, sondern grundwesentlich auch darin, dass zwischen dem das Prinzip der Vielheit und Teilung in sich tragenden Logos Philos und seinem Gotte, der das in sich bestimmungslose Eine und noch einfacher als die Monas ist, eine Differenz besteht, vermöge deren gerade das spezifisch Göttliche nicht in ihm ist, noch durch ihn sich offenbaren kann.

Das sind vorchristliche und außerchristliche Faktoren, welche einen weitgreifenden Einfluss auf die Gestaltung des Gottesbegriffs in der alten christlichen Theologie geübt haben. Nur dürfen wir nicht vergessen, dass auch abgesehen von solchen äußeren Einwirkungen eine Neigung zu abstraktem, von der Weltbetrachtung ausgehendem und dann nur zur negativen Abstraktion von ihr fortschreitendem Denken in Verbindung mit Nachlass an wirklicher Vertiefung in jene sittlich-religiösen Beziehungen und an Interesse für sie jederzeit möglich ist und dann zu gleichartigen Resultaten füren wird. Möglich bleibt daneben auch noch ein gewisser gefülsmäßiger und praktischer Zug zu jenem Absoluten oder Göttlichem hin, bei dem es an Verständnis dafür fehlt, was der Gott der Heilsoffenbarung den sittlichen Persönlichkeiten als solchen sein will und wie sie eben als solche mit ihm Gemeinschaft gewinnen müssen; möglich eben hiemit eine solche mit der Abstraktion sich verbindende religiöse Mystik wie bei jenen Neuplatonikern.

Als die sogenannten Gnostiker den ersten großen, aber phantastischen, vom

christlichen Standpunkt ausgehenden, aber mit mannigfachen hellenischen und orientalischen Elementen versetzten Versuch machten, ein System höheren Wissens aufzubauen, das die Ergebnisse der christlichen Heilsoffenbarung in eine phantasiereiche Spekulation über die allgemeinen metaphysischen und kosmischen Probleme hierin verarbeitete, da wurde jene abstrakt gefasste Gottheit ihnen zum dunkeln Grunde, der nach der valentinianischen Lehre der Uranfang oder Urgrund ist und das Schweigen, die σιγή, zur Genossin hat.

In der kirchlichen Lehrbildung wird bei Justin nebst den ihm folgenden Apologeten und vollends bei den Theologen der alexandrinischen Schule die Überwesentlichkeit Gottes oder das platonische „ἐπέκεινα πάσης οὐσίας“ betont, während doch die biblische Offenbarung und das christlich-religiöse Bewusstsein ihn dabei immer mit Bestimmtheit als persönlichen und als hl. und liebenden Geist betrachten ließ. Zu einer systematischen und konsequenten Erörterung der Gottesidee mit bezug auf die verschiedenen Seiten, von denen aus sie aufgefasst wurde, schritt die Theologie nicht fort. Je mehr übrigens philosophisches und überhaupt streng wissenschaftliches Streben, wie bei den Alexandrinern, rege war, desto mehr machte jenes Moment der Negation und Abstraktion als das erste sich geltend: in dieser Weise — und desgleichen dann so oft bis auf die Gegenwart — ist der Gott der Offenbarung hier, um einen bei F. Ch. Baur beliebten Ausdruck zu gebrauchen, unter den „Gesichtspunkt der absoluten Idee gestellt worden“. Er ist, wie besonders Origenes ausfürt, der einfach Seiende, Prädikatlose, über νοῦς und οὐσία Erhabene, und zugleich doch der den Logos ewig zeugende und im Logos sich mitteilende Vater. Den Gegensatz dazu bildet eine fortwärend an Sinnlichem haftende judaistische und christlich-populäre Vorstellung von Gott und auch eine solche theologische Auffassung, welche, wie die Tertullians, wol nicht one Einfluss stoischer Philosophie mit der Vorstellung von allem Realen und so auch von Gott die der Leiblichkeit glaubte verbinden zu müssen. In jener Richtung endlich ist der sogenannte Dionysius Areopagita zu einer wesentlich neuplat. Theologie fortgegangen mit einem unaussprechlichen oder vielmehr überunaussprechlichen Gott, der über alle positiven und auch negativen Aussagen erhaben und weder der Seiende noch der Nichtseiende ist und der zwar das Seiende in einer bis zum Sinnlichen herabsteigenden Stufenreihe von sich ausfließen läßt, seine ewige Warheit aber nicht darin hat offenbaren können. Dazu wird jetzt nach neuplatonischem Vorgang eine innere Einigung mit Gott gelehrt, die wol ein Lieben heißt, die aber vielmehr eine ekstatische Erhebung des sich selbst aufgebenden Subjekts ins Dunkel der Gottheit ist. Die ethische Auffassung der Beziehung zu Gott und der Erlösung oder der Vermittlung des endlichen Seins mit dem Absoluten geht dann in eine physische über, sowie ja auch schon jenes Ausgehen der Dinge von Gott wie ein physischer Vorgang vorgestellt war; diese physische Betrachtung schließt sich an die abstrakt metaphysische an, sobald die Spekulation vom verborgenen Gott zum endlichen und persönlichen Leben herunterzusteigen versucht. Die Schriften des Areopagiten sind es, durch welche eine derartige Mystik und mystische Gottesidee weiterhin in orientalische sowol als auch in occidentalische Kreise eingedrungen ist, um, wenn auch oft erst nach langen Zwischenräumen und mit vielerlei Modifikationen, immer wider neue Sprossen zu treiben.

Im Abendlande fehlte es indessen überhaupt noch an wissenschaftlicher und spekulativer Bearbeitung der Gottesidee. Bei Augustin sodann, diesem bedeutungsvollsten Mann in der Entwickelung der gesamten theologischen Wissenschaft des occidentalischen Christentums, treten uns zumeist seine Arbeiten und Kämpfe um die Lehre vom Heilsweg, von Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. und von der Kirche entgegen, — ferner bei seiner Lehre von Gott wol vor allem jene Auffassung Gottes als selbstbewussten persönlichen Geistes, an welche dann seine Trinitätslehre sich anschloss. Aber wie ihn sein eigener Entwickelungsgang durch den Platonismus gefürt hatte, so wirkte dieser auch in dem Gottesbegriff weiter, den er wissenschaftlich entwickelt und der von ihm aus sich fortgepflanzt hat. Von diesem philosophischen Standpunkt aus fasst er jenen Gott als Einheit der Ideeen, der abstrakt gedachten Vollkommenheiten, der für's Sein, wie der für's Denken und der

für's Handeln geltenden Normen, und als schlechthin einfache essentia, in welcher Wissen, Wollen, Sein und alle Eigenschaften ein und dasselbe seien. Dem Standpunkt des Platonismus gehört namentlich die Unklarheit an, womit auch er das Gute und Gutsein zugleich als metaphysische Kategorie gebraucht; und bei ihm erscheint nun als höchste Kategorie die des Seins überhaupt, zu dem dann eben auch das Gutsein gehört, wärend Plato jenem unklar bestimmten Guten doch noch eine höhere Wertung und Stelle geben wollte. So bleibt dann für die unter Augustins Einfluss stehende Theologie die Grundbestimmung des Gottesbegriffs überhaupt das Sein. Die überschwenglichen Prädikate von dem über Sein und Wesen Erhabenen u. s. w. werden hier nicht notwendig gefunden.

Die Schriften des Areopagiten sind in die abendländische Theologie durch die Übersetzung des Scotus Erigena übergegangen. Zumeist an ihre Gotteslehre hat auch dieser mit seinem eigenen System sich angeschlossen, mit welchem er in seiner Zeit eine ganz eigentümliche Stellung eingenommen und in der Folgezeit auch neben jenen Schriften noch eigentümlich weiter gewirkt hat. Er teilt in vollem Maß jene Auffassung Gottes als des absolut Unbegreiflichen, der über allen Bejahungen und Verneinungen steht und von welchem das Nichtssein so gut wie das Allessein ausgesagt werden kann. Auch er unterscheidet von ihm eine Welt, zu welcher göttliche Ideeen, Urbilder, Urformen den Übergang bilden. Wie aber nach Scotus und dem Areopagiten das ware Sein Gotte allein (wenn wir doch einmal etwas von ihm prädiziren sollen) zukommt, so tritt jetzt bei Scotus bestimmter auch die Kehrseite dieser Anschauung hervor: soweit Weltliches, Endliches ist, ist Gott selbst eben auch die Essenz von diesem allem; alles, was in den existirenden Dingen warhaft ist, ist er selbst. Wir kommen bei ihm so bis zu dem wenn auch nicht direkt ausgesprochenen pantheistischen Satze: Deus est omnia et omnia Deus. Dahin geht der Zug seiner Spekulation, wenn er gleich als Christ eine Schöpfertätigkeit des über der Welt stehenden, in sich dreieinigen Gottes lehren will. Und vornehmlich in jener Beziehung sind seine Einwirkungen auf die Nachwelt sehr bedeutsam geworden.

Bei der Scholastik lag es in ihrem Grundcharakter und Wesen, dass sie den Gott der christlichen Offenbarung und Kirche, one die offenbarungsmäßigen Bestimmungen über ihn beeinträchtigen zu wollen, doch vor allem unter die auf's Denken überhaupt und auf's allgemeine Sein und auf die Welt bezüglichen Kategorieen meinte stellen zu müssen. Dabei stand, was ältere Theologen anbelangt, ihre Lehre von Gott unter dem entschiedensten Einfluss jener Augustinschen. Wol eine Einwirkung von Erigenas Schriften hatte bei den pantheistischen Sätzen des Amalrich von Bena statt (auch bei denen des David von Dinant?). Auch schon aus dem scholastischen Realismus für sich könnte man die pantheistische Konsequenz ziehen: wenn dem Allgemeinen die warhafte Realität zukommt, wird dann nicht das Einzelne, Endliche, soweit ihm Realität zukommen soll, lediglich als Moment des Allgemeinen, Absoluten gedacht werden können und weiter wol auch das Allgemeine nur als seiend in diesem Endlichen? Aber davon hielt sich die Scholastik als christliche Theologie mit Augustin ferne, und sie erhielt hiefür nun auch eine Stütze in den aristotelischen Grundbegriffen, die sie in ihrer Weise sich aneignete. Gott, das absolute Sein, wird nach Aristoteles vor allem als erstes Bewegendes, also unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und nicht bloß der Substanz, aufgefasst und der Welt gegenübergestellt, und dieses bewegende Prinzip ist ja auch schon nach Aristoteles denkendes Subjekt. Zugleich wird daran festgehalten, dass in Gott die Ideeen und Vorbilder für's Endliche gesetzt seien, und das bewegende Prinzip wird im Zusammenhang hiemit auch als Endursache mit aristotel. Ausdruck bezeichnet. Gott ist, wie Albertus Magnus und Thomas sagen, nicht das wesentliche oder essentielle Sein der Dinge, wol aber ihr esse effective et exemplariter, ihr primum movens und ihre causa finalis. Aristotelisch ist weiter die Bestimmung über Gottes eigene Seinsweise, dass er actus purus sei — reine schlechthinige Wirklichkeit und Energie nach Aristoteles, im Gegensatz dazu, dass auch in ihm, wie in den endlichen, zeitlichen Existenzen Potentialität und Aktualität zu unterscheiden wäre. Was aber die philosophische Auffassung des Ethischen

in Gott anbelangt, so gilt von der Idee des Guten in der Scholastik, namentlich bei Thomas, das Gleiche wie von jener Augustinschen. Im Unterschied von Thomas hat Duns Scotus im Begriff Gottes, des primum ens und primum movens, von Anfang an das Moment des Willens, der Freiheit des Wirkens oder der freien Kausalität betont (F. Ch. Baur hat dies weit übertrieben, wenn er erst ihn den Fortschritt von der Substanz zum Subjekt im Begriffe Gottes machen läßt; vgl. Ritschl in den Jahrb. f. d. Theol., 1865, S. 277 ff.); aber der Wille Gottes ist ihm wesentlich Willkür. Vollends wird die unbeschränkte Willkür durch Okkam zum Hauptmoment in der Lehre von Gott gemacht. Damit, daß die scholastische Reflexion die Macht und den als Willkür gedachten Willen Gottes abstrakt und für sich ins Auge faßt, hängen — schon seit Abälard — die für die Scholastik charakteristischen Fragen darüber, was nun alles für Gott möglich und ob doch vielleicht etwas auch für ihn unmöglich sei, zusammen.

Im Vertrauen auf ihre philosophischen Kategorieen und logischen Deduktionen und im Zusammenhang mit jenem Grundbegriff von Gott hat die Scholastik auch die Beweise für Gottes Dasein ausgebildet und zwar hauptsächlich den kosmologischen. Ältere, wie besonders Diodor und Johann von Damask, hatten noch eine strengere wissenschaftliche Form der Beweisfürung von der veränderlichen Welt auf ihren unwandelbaren Schöpfer geschlossen. Jetzt wird (vgl. besonders verschiedene Ausfürungen bei Thomas und auch bei Duns Scotus) für die Bewegung in der Welt die Notwendigkeit jenes primum movens, für die Reihenfolge der sekundären Ursachen, die selbst wider durch Anderes verursacht seien, eine notwendige prima causa efficiens behauptet, da ein regressus in infinitum nicht zulässig sei. Damit verband sich der dem allgemeinen sittlich-religiösen Bewußtsein immer am nächsten liegende teleologische Beweis aus der in der Welt wahrnehmbaren zweckmäßigen Ordnung. Daß jedoch wirklich alles, was in Bewegung sei, von einem andern bewegt werden müsse, erachtet schon Okkam nicht mehr für beweisbar, jene Argumentation also nicht mehr für stichhaltig. Ganz neu und eigentümlich (mit gewissen Sätzen von Augustin und von Boetius nicht zu verwechseln) tritt bei Anselm der ontologische Beweis auf, lediglich aus dem Begriff Gottes (= id quo nihil majus cogitari potest) auf seine Existenz schließend. Derselbe war nur auf dem Standpunkt des scholastischen Realismus möglich, ist jedoch keineswegs schon mit diesem gegeben, und nicht bloß Gaunilo hat ihm widersprochen, sondern auch Thomas Einwendungen gegen ihn erhoben. Vgl. über diese Beweise (auch zu dem, was darüber weiterhin zu sagen sein wird) die Abhandlungen des Unterzeichneten in den Theolog. Studien u. Krit. 1875, H. 4; 1876, H. 1.

Neben der Scholastik und ihren logischen Arbeiten und Künsten erhob sich beim Übergang vom 13. ins 14. Jarhundert in Eckhart eine mystische Theologie, die das Absolute mit dem Bestreben, es den Herzen nahe und diese zur inneren Einigung mit ihm zu bringen, vielmehr als Gegenstand einer unmittelbaren, und zwar einer durch schlechthinige Selbsthingabe bedingten Intuition darstellte. Eben hier aber ist nun jene überschwängliche neuplatonische Auffassung des Absoluten auf's höchste gesteigert; dabei haben auf Eckhart, so originell auch sein Spekuliren ist, vorzüglich die Schriften des Areopagiten eingewirkt. Die Anschauung von Gottes Verhältnis zur Welt wird pantheistisch bis zu dem Satz, daß Gott Alles sei, wenn wir sie nicht vielmehr eine fromm akosmistische nennen wollen, der das Endliche, soweit es ein Fürsichsein haben möchte, zu einem Nichts wird. So lehrt Eckhart, obwol zugleich von einer Schöpfung der Welt und von einem Son, in welchem Gott sich ausspricht und schafft. Mit Innigkeit wird eben dieser Gott jetzt als sich mitteilende Güte und Liebe betrachtet: aber er teilt sich nicht mit an ein warhaft Anderes und an persönlich selbständige Ebenbilder seines Wesens, sondern er hat und liebt in allem sich selbst und jene Hingabe an ihn ist Passivität und Selbstvernichtung.

Die Grundzüge dieser Gottesanschauung finden wir weiterhin sehr gemäßigt und dem christlich-religiösen Standpunkt nahe gebracht bei den praktischen deutschen

Mystikern, am meisten erhalten in der sogen. deutschen Theologie. So haben sie sich in frommen Kreisen weit verbreitet. Zugleich aber trieben sich pantheistische Häretiker um, die mit der Lehre, dass Gott alles und der Mensch Gott und der mit Gott geeinte Christ vollkommen wie Gott sei, unsittliche, antinomistische Grundsätze verbanden, die sogenannten Brüder des freien Geistes. Sie scheinen in ihren Ursprüngen bis auf Amalrich zurückzugehen, standen dann gleichfalls zu Eckhart in Beziehung und übten Einflüsse bis ins Reformationszeitalter herüber.

So gestaltete sich die Gottesidee in Theologie und Spekulation. Für die allmeine, praktisch-kirchliche und volkstümliche Auffassung der mittelalterlichen Christenheit von Gott ist charakteristisch der Drang, für den Zugang zu ihm, dem himmlischen Herrn, eine Menge von Fürsprechern und Mittlern zu gewinnen. Luther hat geklagt, dass man ihn nicht mehr als den Gott der Liebe, vielmehr nur als strengen Gebieter und Richter dargestellt habe. Die Sehnsucht nach göttlicher Liebe floh zu Maria, der Mutter und dem Weibe.

Hiegegen will nun die evangelisch-reformatorische Theologie Luthers Gott auf Grund des Offenbarungswortes recht als den Gott des Heils erkennen lehren, den wir vor allem in seinem ethischen Verhältnis zu uns betrachten müssen, wie er hier seine heiligen Gebote uns vorhält und über die Sünder Fluch und Tod verhängt, zu seinem eigentlichen Zweck und Werk aber das Beleben und Beseligen macht und diesem auch sein Zürnen und Töten dienen lässt. Indem Luther den deutschen Namen Gott von gut herleitet, dünkt derselbe ihm feiner und treffender als der Gottesname irgend einer anderen Sprache. Und er besagt ihm ganz dasselbe wie jenes johannitische Wort, dass Gott die Liebe sei. Luther erklärt, die göttliche Natur selbst sei nichts, denn die Brunst solcher Himmel und Erde füllender Liebe; in dieser Liebe schütte Gott sein eigen Herz aus und seinen liebsten Son. Und zwar ist es eine Liebe, die, wie sie selbst echt sittlichen, persönlichen Charakter hat, so auch von den menschlichen Subjekten nicht eine Selbstvernichtung, sondern ein warhaft persönliches Eingehen in ihre Gemeinschaft fordert, in der sie der Gotteskindschaft genießen und, von den Banden der Welt frei, auch die Welt sich von Gott zu Dienst gestellt wissen sollen. Es ist eine Idee Gottes und der göttlichen Liebe, die bei aller Vertiefung Luthers in die Mystik von jener mystischen Theologie des Mittelalters zum echt christlichen Standpunkt zurückgekehrt ist.

Auch den eigentlichen Dogmatikern der Reformation, Melanchthon und Calvin, ist im Unterschied von der Scholastik besonders das Geltendmachen jener praktischen Beziehungen Gottes zu uns eigen, wärend die abstrakt metaphysischen Erörterungen der Scholastiker vielmehr gemieden werden. Das Besondere der christlichen oder offenbarungsmäßigen Gotteserkenntnis setzt Melanchthon darein, dass wir in Gott den Vater Jesu Christi mit seinem Liebeswillen gegen uns erkennen und vermöge dessen ihn recht anrufen können. Es sind die Zeugnisse der hl. Schrift und die hier verkündeten Gottestaten, in denen Gott sich so zu erkennen gibt; ein hiedurch befestigter christlicher Geist soll dann nach Melanchthon auch den Spuren Gottes und seines ewigen schaffenden Geistes in den Werken der Schöpfung nachgehen: Melanchthon fürt — wie dann auch seine Nachfolger — eine Reihe kosmologischer und teleologischer Argumente auf und dazwischen auch gewisse (von den Scholastikern wenig oder gar nicht gewürdigte) moralische, nämlich das Bewusstsein des Unterschieds zwischen honesta und turpia, die Gewissensschrecken der Bösen, den Bestand politischer und rechtlicher Ordnungen.

Die dogmatischen Differenzen zwischen der lutherischen und reformirten Konfession weisen auch auf einen gewissen Unterschied in der beiderseitigen religiösen Anschauung von Gott zurück: dort lässt das überwiegende Bewusstsein jener zum Menschen und seiner Schwäche und Sünde sich herablassenden Gottesliebe eine Vergöttlichung der Menschheit selbst in Christi Person und eine Einigung der göttlichen Wirkung und Gegenwart mit kreatürlichen sinnlich gearteten Gnadenmitteln annehmen, welche hier der religiöse Gedanke an die absolute Erhabenheit

Digitized by Google

eben dieses Gottes nicht zuläßt, und sperrt sich gegen einen ewigen Ratschluß der Verwerfung über einen Teil der Menschheit, der hier durch Gottes Recht wider die Sünder und seine absolute Souveränität der ganzen Menschheit und Welt gegenüber gerechtfertigt wird. Man darf indessen nicht vergessen, daß bei Luther anfangs hinter jenem Gotte der Offenbarung ein verborgener Gott steht, der dem Verderben auch Solche preisgibt, denen er Heil verkündigen läßt, und daß er nachher solche Gedanken nicht theologisch oder in einer Gesamtdarlegung der Lehre von Gott überwunden hat, sondern nur im Bangen vor ebenso unergründlichen wie gefärlichen Tiefen geflissentlich ferne hielt. Mit der religiösen Auffassung von der allein das Heil wirkenden Gottesgnade traf hier bei Luther wol noch eine Nachwirkung jener scholastischen Idee des absoluten Willens zusammen.

Die nachfolgenden Dogmatiker pflegten Gott von vornherein als essentia spiritualis zu definiren, wovon auch schon Melanchthon ausging, dann seine einzelnen Attribute in einfacher Koordination so zusammenzustellen, daß sie von allgemeinen metaphysischen Aussagen über seine Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, ferner Allmacht, zu den ethischen Eigenschaften und denen des Wissens weitergingen. Die Scholastiker (vornehmlich Thomas) wurden dabei noch reichlich benützt, ihre subtileren Fragen und abstrakteren Untersuchungen bei Seite gelassen. Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes wurde im allgemeinen ziemlich unbestimmt erklärt, daß er erkannt, jedoch nicht vollkommen erkannt oder begriffen werden (comprehendi) könne; dazu wird bemerkt (z. B. bei Gerhard), daß die durchs Offenbarungswort zu gewinnende Erkenntnis eine vollkommene sei, wenigstens im Vergleich mit der dunkeln natürlichen Erkenntnis und insofern, als sie ad salutem sufficiens sei. Die alten rationalistischen und supranaturalistischen Dogmatiker gingen bei jenen Definitionen und Zusammenstellungen noch mehr auf die einfachen Schriftaussagen zurück; sie scheuten sich noch mehr vor den unfruchtbar erscheinenden Arbeiten scholastischen Denkens. Aber sie haben auch mit bezug auf die wirklich vorliegenden Probleme und mit bezug auf eine Untersuchung des Verhältnisses, in welchem der spezifische Inhalt der Heilsoffenbarung zu einer anderweit gewonnenen Erkenntnis oder Vorstellung des Göttlichen stehe, die Theologie nicht weiter gefördert.

Eigentümlich steht mit einer Mischung verschiedener Elemente neben der reformatorischen und altprotestantischen Anschauung und Lehre die socinianische. Wesentlich auf's Praktische hingerichtet, setzt sie die rechte Gotteserkenntnis in die Anerkennung des ewigen Gottes als des mit höchster Macht und Recht ausgestatteten Herrschers, der dann doch billig genug ist, dem seine Gebote übertretenden schwachen Menschen Beihilfe und im Fall der Besserung Vergebung zu gewären, nimmt aber für eben diese Menschen auch Gott gegenüber freie Selbstbestimmung in Anspruch, hält sie und Gott auf eine Weise auseinander, bei der ebensowenig mehr von jener mystischen Einwirkung und Mitteilung Gottes als von seiner Menschwerdung in Christo die Rede ist, setzt endlich im Interesse der Freiheit der zeitlichen menschlichen Selbstbestimmungsakte Gott selbst in eine Beziehung zur Zeit, vermöge deren er die in der Zukunft möglichen Akte eben auch nur als mögliche voraussieht (vgl. hiezu in der neueren Theologie Rothe). Zu erkennen gibt sich dieser Gott nur in der positiven Offenbarung; eine natürliche Gotteserkenntnis hat wenigstens der ursprüngliche Socinianismus sehr bestimmt verneint. Dennoch aber wird eine menschliche Vernunft anerkannt, die, one von sich aus den Offenbarungsinhalt finden zu können, doch darüber, was wirklich hiefür gelten könne, zu urteilen habe, und zu dieser Vernunft gehört vornehmlich die Idee des sittlich Guten und der Unterschied zwischen gut und bös. Hiemit war nicht bloß eine spekulative Theologie ausgeschlossen, sondern jede aus einem Guß entsprungene Lehre von Gott unmöglich gemacht, einer künftigen kritischen Theologie aber bedeutsam vorgearbeitet. Für weitere Gesichtspunkte in betreff des Socinianismus vergl. Ritschl, Jahrb. f. d. Theol., 1868, S. 251 ff.

Neben dem Fortbestand der traditionellen kirchlichen Lehrweise entwickelten sich die selbständigen, Gott und Welt umfassenden metaphysischen Systeme der

Philosophen zunächst noch one eine neue kräftige Bewegung auch im Denken der Theologen über Gott zu veranlassen. Der Pantheismus Spinozas (in dessen Auffassung des abstrakten allgemeinen Seins als Substanz mit Unterordnung der allgemeinsten Kategorieen der Ausdehnung und des Denkens als Attribute unter sie und mit weiterer Unterordnung der das Bestimmtere und Einzelne ausdrückenden Modi unter diese wir, wenn wir scholastische Ausdrücke anwenden wollen, eine realistische Auffassung der Universalia in vollster Konsequenz vor uns haben) wurde als offenbar unchristlich, ja gottlos, von den Schwellen der Theologie abgewiesen. Um so freundlicher wollte die Leibnitz-Wolffsche Philosophie mit ihrem Begriffe Gottes als des allervollkommensten Wesens, worin alle zugleich möglichen Realitäten im absolut höchsten Grad erhalten seien, und mit ihrer Ausfürung der Beweise für seine Existenz zum christlichen Gottesglauben sich stellen. Sie fand hiemit auch bei Theologen Anerkennung und Einfluss, ihre Beweisformen wurden (one viel Präzision) acceptirt, die allgemeine Lehre von Gott und seinen Eigenschaften breit nach ihrem Schema ausgefürt. Was jene Beweise betrifft, so gründet sich der ontologische jetzt auf jenen Begriff des Vollkommensten; der kosmologische nimmt hier die eigentümliche Wendung, dass er vom Zufälligen als dem, das ebensogut nichtseiend, wie seiend gedacht werden könne, ausgeht, und nun für's weltliche Dasein als ein in diesem Sinne zufälliges den Grund finden will in einem notwendigen Wesen, d. h. in einem, dessen Nichtsein undenkbar oder dessen Existenz, wie beim ontologischen Beweis ausgesagt wird, mit seinem Begriff gesetzt sei; für den teleologischen wurde weitläufiges Material aus der Natur herbeigeholt. Soweit jedoch die Theologen etwas von dort aufnahmen, fehlt es ihnen an scharfem Blick und selbständigem Denken sowol mit bezug auf das wirkliche Verhältnis der biblisch christlichen Gottesidee zu jenen metaphysischen Grundbegriffen, als in betreff der eigenen inneren Haltbarkeit derselben.

Die tiefstgreifenden Folgen aber für die Theologie musste die seitherige Entwickelung der deutschen Philosophie, der Gegensatz gegen christliche Anschauungen, der darin zu Tage trat, und die Macht, mit der die wichtigsten Probleme auch für echt christliche Theologen sich geltend machten, herbeifüren. Die Zuversicht zu jenen die Überzeugung von Gottes Existenz begründenden und zugleich zum bestimmten Gottesbegriff hinfürenden Argumenten wird durch Kants Kritik zum mindesten bis auf den Grund erschüttert, wärend ebenderselbe doch mit so höchst anerkennenswerter Energie den unerschütterlich festen Boden des sittlichen Bewusstseins behauptet und von da aus nun auch einen eigentümlichen Weg zu Gott fürt, nämlich einen Gott postulirend zur Herstellung der durchs sittliche Bewusstsein geforderten Harmonie zwischen der sittlichen Würdigkeit der Objekte und ihrer, auf der Übereinstimmung der Natur zu ihrem ganzen Zweck beruhenden Glückseligkeit (über den Sinn Kants vgl. im Gegensatz gegen oberflächliche Auffassungen und Kritiken anderer: J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes, Torgauer Gymn.-Progr. 1878). Fichte aber, dessen Weltanschauung eine so durch und durch sittliche ist, dass er in unserer Welt nur das versinnlichte Material unserer Pflicht erkennt, kommt von hier aus auf keinen andern Gott als auf eine (nicht persönlich zu denkende) moralische Weltordnung, im Glauben an welche wir pflichtmäßig handeln sollen one einen Zweifel bezüglich der Erfolge. Durch Schelling und vollends durch Hegel ist dann eine Gottesidee vorgetragen worden, aus welcher durch philosophische Dialektik die Formen des Denkens und Seins, die Gebiete der physischen, geistigen und moralischen Welt sollten abgeleitet werden und deren Warhaftigkeit und Wirklichkeit eben in dieser Ableitung ihren Beweis haben sollte. Es ist wider jene Idee des Absoluten, welches über Denken und Sein steht und welches Sein wie Nichtsein heißen kann: hier sollte nun einmal gezeigt sein, wie sie sich erschließe, wie sie, die zunächst reines und mit dem Nichts identisches Sein sei, in der Form des Andersseins Natur werde oder sich selbst zur Natur entlasse und dann im endlichen Geiste sich in sich zurücknehme, zu sich selbst komme, Selbstbewusstsein werde. Philosophisch begriffen werden sollte hiemit das von der Kirche gelehrte Wesen Gottes, wo-

nach er Substanz, Subjekt und Persönlichkeit sei, hiemit auch die Einigung zwischen Gottheit und Menschheit, die Menschwerdung Gottes u. s. w. Aber man mußte (wozu neben den Einwendungen christlicher Theologen besonders die Auseinandersetzungen in D. F. Strauß' Glaubenslehre beitrugen) erkennen, wie so gar nicht der christliche, in heiliger Liebe sich selbst bestimmende, in sich vollkommene Gott mit jenem Hegelschen Absoluten, das sein wirkliches Leben erst in der Welt hat, sich in ihr mit logischer und physischer Notwendigkeit entwickelt und erst in uns Menschen seiner selbst bewußt oder vielmehr Objekt unseres Bewußtseins wird, übereinkomme noch sich vertrage. Erkannt werden mußte ferner bei einer besonnenen philosophischen Prüfung des so Großes verheißenden Systems, daß jener Fortschritt vom Allgemeinen, Abstraktesten, zur konkreten Welt in Warheit nicht eine Selbstentwickelung des Absoluten, sondern nur die kunstvolle Leistung des von der höchsten Abstraktion zur Reflexion auf's Reale und Konkrete übergehenden und dieses in die abstrakten Schemata einordnenden philosophirenden Subjektes sei. Merkwürdig rasch folgte dann in unserer Zeit auf die weitverbreitete Herrschaft jenes stolzen absoluten Idealismus die eines dreisten atheistischen Materialismus. Und doch darf der Sprung gerade von jener Gottesidee aus zur Leugnung Gottes nicht befremden: hat man Gott wesentlich zum Allgemeinen, Abstrakten gemacht, so wird mit dem Glauben ans Allgemeine oder an die Leistungsfähigkeit des abstrakten Begriffs auch der Glaube an Gott zusammenbrechen.

Für die Fragen und Aufgaben, die in betreff einer richtigen Fassung und Begründung der Lehre von Gott hiemit auch den Theologen gestellt waren, zeigten die alten, ihrem Charakter (nicht alle auch der Zeit nach) vorschleiermacherschen Rationalisten und Supranaturalisten wenig Verständnis.

Nach Schleiermacher werden für die Glaubenslehre, da er in ihr die Glaubenssätze nur als Auffassungen und Darstellungen der christlichen frommen Gemütszustände behandelt und die objektive Realität dessen, worauf die Zustände zurückweisen, hier nicht geprüft haben will, alle sogenannten Beweise für's Dasein Gottes durch die Anerkennung, daß das im christlich-frommen Selbstbewußtsein enthaltene schlechthinige Abhängigkeitsgefül ein allgemeines Lebenselement sei, vollkommen ersetzt, und aus jenem Selbstbewußtsein gewinnt er dann für das Woher des Abhängigkeitsgefüls oder für Gott die Aussage, daß er die Liebe sei, — Liebe, vermöge deren das göttliche Wesen sich mitteile. Aber für seine denkende, philosophische Betrachtung des menschlichen Geistes und des allgemeinen Seins (wozu auch die Bemerkung der Glaubensl. § 8, Zus. 2 von dem „All" und dem „Eins dazu" zu vergleichen ist) ist die Gottesidee nur die Idee der absoluten Einheit des Idealen und des Realen, welche in der Welt als Gegensatz existiren (vgl. die Schellingsche Identitätsphilosophie, im Gegensatz gegen welche jedoch Schleiermacher eine spekulative Deduktion der Gegensätze aus der ursprünglichen Indifferenz für unmöglich erkennt, und den Spinozismus, mit dem er jedoch vor allem die Auffassung Gottes als der einen Substanz nicht teilt); Gott und Welt sind ihm so Correlata, jedoch nicht identisch, — Gott Einheit one Vielheit, die Welt Vielheit one Einheit; im Gefül haben wir diesen Gott, indem eben im Gefül Ideales und Reales für uns in Einheit gesetzt ist (vgl. Bender, Schl.'s Theologie mit ihren philosoph. Grundlagen, Thl. 1 u. 2; Sigwart, Jahrb. f. d. Theol., 1857, S. 267 ff. 829 ff.; Dorner, ebendas. S. 488 ff.; Runze, Schl.'s Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit v. s. Philosophie, 1877: indem die schleiermachersche Trennung zwischen Gott und Welt von Runze als deistisch charakterisirt wird, ist ihr großer und prinzipieller Unterschied von derjenigen, die man sonst deistisch zu nennen pflegt, nicht richtig beachtet). Aber unklar erscheint hier schon bei der philosophischen Betrachtung, wie dieser Gott bei Schleiermacher zugleich als Grund des in den Gegensätzen sich Bewegenden gedacht werden soll. Und welche Bedeutung, welchen Wert wird der Inhalt jener christlichen Gefülsaussagen behalten, wenn er einer Würdigung von diesem philosophischen Standpunkte aus unterzogen wird, deren freilich Schleiermacher in seinen philosophischen ebenso wie in seinen theologischen Schriften sich enthalten hat.

In der gläubigen Theologie nach Schleiermacher hat man, wärend man mit diesem auf's christliche Selbstbewusstsein, Gefül, Gemüt, innere Erlebnisse und Erfarungen u. s. w. zurückging und für die Glaubensaussagen über Gott nicht erst aus der Metaphysik sich die Berechtigung holen wollte, nun ihren Inhalt in Übereinstimmung mit der heil. Schrift eben als Warheit darzustellen und festzustellen sich bestrebt und hat hiebei besonders gegen die pantheistische Auffassung für die Persönlichkeit Gottes gestritten (über diese vgl. besonders J. Müller in seiner „Lehre von der Sünde"; einen eigentümlichen spekulativen Konstruktionsversuch für sie gibt Rothe in seiner Ethik, bedeutsam modifizirt in der 2. Aufl.). Zugleich übrigens sollte in der Anerkennung einer lebendigen fortwärenden inneren Beziehung Gottes zur Welt, eines Innewirkens, ja Lebens in ihr, der Menschheit und Christenheit die Warheit jenes neueren Pantheismus in Übereinstimmung eben auch mit der biblischen Offenbarung aufgenommen werden. Vgl. hiezu und namentlich über die Auffassung von Gottes Verhältnis zu den zeitlichen Vorgängen besonders Dorners dogmatische und historische Abhandlungen in den Jahrb. f. d. Theol. 1856—1858. Die kenotische Christologie neuerer Theologen ist in der Lehre, dass in Christi Menschwerdung eine Selbstentäußerung des göttlichen Logos stattgefunden, dieser selbst nämlich (und nicht bloß, wie nach der lutherisch kirchlichen Lehre, Christus nach seiner menschlichen Natur) göttlicher Eigenschaften sich entäußert habe, one Bedenken sogar zu dem Satze fortgegangen, dass das ewige Selbstbewusstsein des Logos dort erloschen sei, um als menschliches neu aufzuleben und sich zu entwickeln. Mit der Verwarung vor Pantheismus pflegt man also jetzt die vor einem die Persönlichkeit Gottes behauptenden, aber mit seiner Wirksamkeit nur an den Anfang der Welt setzenden und diese dann wie eine tüchtige Maschine ablaufen lassenden Deismus (vgl. zu diesem Namen: Encykl. B. 3, S. 529) zu verbinden. Von beiden wird die christliche Anschauung als Theismus unterschieden. Für die Auffassung Gottes als persönlichen tritt ferner jetzt auch eine Reihe selbständiger philosophischer Denker ein: so ein Ch. Weiße, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Ulrici, die von jenem Hegelschen und überhaupt neueren deutschen Idealismus aus weiter geschritten sind, der speziell an Schleiermacher anknüpfende H. Ritter und ganz besonders H. Lotze, der die weitesten philosophischen Gesichtspunkte mit gründlicher Kenntnis der auf die Erscheinungswelt bezüglichen exakten Wissenschaften vereinigt. Dagegen beharrt der Theologe Biedermann darauf, dass das Absolute als reiner absoluter Geist, aber dennoch oder vielmehr eben deswegen nicht als persönlicher Geist zu denken, die Persönlichkeit immer mit den Momenten der Endlichkeit behaftet und der Theismus noch im bloßen Vorstellen befangen, noch nicht zum echten Denken fortgeschritten sei, wärend der Denker Lotze meint, die Persönlichkeit könne grade nur im unendlichen Wesen vollkommen sein und nur ein schwacher Abglanz von ihr sei dem Endlichen gegeben; dabei liebt es Biedermann, von Gott als actus purus zu reden, wärend Aristoteles und die Scholastiker und altprotestantischen Dogmatiker, von denen dieser Ausdruck stammt, den actus nie one ein Subjekt als agens meinten denken zu können; auch nach ihm übrigens ist „Absolutsein" — „reines Insich- und Durchsichselbstsein und in sich Grundsein alles Seins außer sich", one dass er den Ursprung auch dieser Kategorieen und Ausdrücke aus der endlichen Vorstellungswelt beachtete, und one dass er erklärte, wie sie ernstlich auf Gott angewandt werden sollten, one ihm Beziehung auf sich selbst, Selbstbestimmung und ein hiezu notwendig gehöriges Selbstbewusstsein beizulegen, womit wir eben auf den richtigen Begriff der Persönlichkeit kommen. Unter den Theologen bleibt Biedermann der namhafteste Vertreter dieser an den Hegelianismus sich anschließenden Richtung, wärend Strauß, der in seiner Glaubenslehre als Hegelianer den Theismus bekämpft hatte, bekanntlich später ebenso entschieden und zuversichtlich jenen Übergang zum Materialismus vollzogen hat. Lipsius erkennt im Unterschied von Biedermann an, dass die Idee des persönlichen Gottes unmittelbar mit dem religiösen Glauben selbst gegeben und so dem frommen Subjekt gewiss sei, auch die Aussagen darüber wenigstens als bildliche oder analogische Geltung behalten dürfen, sieht aber darin gleichfalls einen Widerspruch

gegen Gottes Absolutheit und keinen Gegenstand wirklichen Erkennens und Wissens, findet indessen bei der Unzulänglichkeit aller unserer auf's Absolute anwendbaren Kategorieen überhaupt nur eine durch fortgesetzte Kritik vermittelte, dabei immer inadäquat bleibende, höchstens approximative Erkenntnis des Absoluten möglich, das nun er selbst in philosoph. Reflexion als absoluten Geist mit absoluter Macht, Intelligenz und Willen bestimmen möchte. Gegen ihn wird sich die Frage erheben: einerseits ob denn er wirklich den Gedanken des Absoluten überhaupt als einen notwendigen begründet und nicht vielleicht bloß durch Abstraktion sich gebildet habe (vgl. auch Dorner, Jahrb. f. d. Theol. 1878, S. 186), andererseits ob von demjenigen Punkt aus, von dem aus wir allein die Gottesidee fest für uns zu begründen vermögen, nicht unmittelbar hiemit auch für unsere denkende Betrachtung schon ganz bestimmte Kategorieen sich ergeben, die wir trotz einer ihnen etwa anhaftenden Unvollkommenheit als die allein zutreffenden festhalten müssen, wärend bei Lipsius' Vefsaren aus dem Fortschritt in approximativer Erkenntnis eine fortschreitende Verwaschung der religiösen und christlichen Gottesidee zur Unbestimmtheit und Unklarheit unter anspruchsvollen philosophischen Phrasen zu werden droht. Mit scharfem Widerspruch gegen jede Theologie, die erst einen metaphysischen Begriff des Absoluten oder auch einer absoluten Kausalität aufstellen, von hier aus im voraus eine Norm zur Kritik der religiösen und christlichen Gottesidee gewinnen oder wenigstens den spezifischen Inhalt dieser Idee, wie auch eine ihn ernstlich betonende Theologie meist tut, daran erst anknüpfen möchte, fordert endlich Ritschl schon ein Ausgehen von eben dieser Idee. Einen Beweis für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee findet er auch in Datis des menschlichen Geisteslebens, die außerhalb der religiösen Weltanschauung selbst gelegen seien, nämlich darin, dass unser Geist mit seinem Erkenntnistrieb und Willen die Natur als Etwas behandle, was für ihn da sei und Mittel zu seinem den Endzweck in der Welt bildenden Zwecke sei, wärend doch die Natur unabhängig von ihm da sei und ganz anderen Gesetzen als er selbst folge: wenn derselbe nun nicht bloß in einer falschen Einbildung von seinem eigenen Wert der Natur gegenüber, sondern der Warheit gemäß in Übereinstimmung mit dem für die Natur geltenden obersten Gesetz so verfare, so könne der Grund davon nur in einem die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schaffenden göttlichen Willen erkannt werden (wir stehen also hier bei denselben Gedankengängen wie bei jenem Kantschen Beweis und bei Fichtes Begründung seiner moralischen Weltordnung, müssen indessen bei Ritschl vor allem erst noch fragen, wodurch eben mit bezug auf jene Einbildung oder Warheit eine Gewissheit und feste Überzeugung hergestellt werden solle). So, sagt Ritschl, sei die allgemeine Vernünftigkeit der Weltanschauung, die im Christentum geltend gemacht werde, bewiesen. Dann bestimmt er Gott als Persönlichkeit und Liebe, und zwar so, dass die Persönlichkeit nicht etwa zuerst für sich, vor der Bestimmung Gottes als Liebeswillens, Gegenstand der Erkenntnis werden, vielmehr nur die Form für eben diesen Inhalt feststellen solle. Dagegen hat auch wider Fr. Frank (System der christl. Wahrheit, Bd. 1, 1878), der grundsätzlich vom christl. Bewusstsein ausgeht und die Meinung, als ob die Persönlichkeit irgendwie zum Wesen Gottes hinzutreten sollte, ausdrücklich abweist, dennoch Gott zuerst nur als absolutes, nur durch sich selbst bedingtes und alles allein bedingendes Wesen betrachtet; dass eben jenes Wesen Persönlichkeit sei, glaubt er dann, wie andere vor ihm (vgl. J. Müller a. a. O.), auch aus dem objektiven Zusammenhang seiner Momente deduciren zu können, da es Selbstsetzung nur in Form der Persönlichkeit gebe.

Fragen wir die neuere Theologie nach den letzten Gründen des christlichen Glaubens an Gott und an diesen bestimmten Gott, so dürfen wir das als anerkannt betrachten, dass sie nicht in logischen Argumentationen beruhen, sondern in jenen Tatsachen und Erfarungen des inneren religiösen Lebens, des Gemütes, Herzens, Gefüls u. s. w. zu suchen sind. Mit dem religiösen Moment ist indessen das sittliche hier von Anfang an und ganz unablösbar verbunden: das Innewerden Gottes als eines sittlich fordernden und einer sittlichen Grundforderung, eben auch den religiösen Eindrücken und Gotteszeugnissen hingebend uns

zu öffnen, das sittliche Bewusstsein von Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und der Genuss der Versönung mit Gott im Gewissen. Zusammenwirken wird ferner damit auch ein gewisser unleugbarer allgemeiner intellektueller Trieb nach Abschluss der Weltbetrachtung in einem letzten Grund, einer Unendlichkeit des Seins und einer absoluten Kausalität, der oft auch da sich zeigt, wo von einer Erregung jenes Gefüls für's Göttliche und vollends von Selbsthingabe an Gott, also von Bewegung des eigentlich religiösen Lebens, wenig zu merken ist, und vermöge dessen dann auch eine der religiösen und christlichen Gottesidee noch sehr fernstehende Idee des Absoluten sich bilden kann. Die christliche Frömmigkeit wird sich in jenen Erfarungen des göttlichen Geisteszeugnisses bewusst, dessen Ergebnisse durch keine anderwärts herkommende Argumentation erschüttert werden könnten (vgl. zu der durch Wort und Geist Gottes zu wirkenden inneren Glaubensgewissheit unter den neueren besonders J. T. Beck; indem er hiebei doch, Einleit. in d. Syst. d. christl. Lehre, § 18, das spezielle Verhältnis des Gefüls zur Religion bestreiten will, widerspricht er sonderbar seinem zugleich ausgesprochenen Satz, dass „die Religion im Gewissen sich — — zunächst — zu fülen gebe"). Eben dieser Frömmigkeit stellt sich Gott jedenfalls (vgl. auch Lipsius) wesentlich als der persönliche, liebende dar.

Immer aber muss, wie schon oben bemerkt worden ist, die Theologie (wenn es auch an einem andern Ort als in der Dogmatik geschehen mag) sich auch darüber Rechenschaft geben, wie zu jenen Grundlagen und Ergebnissen die anderen Seiten unseres Geisteslebens, der anderweitige Inhalt unseres Selbst- und Weltbewusstseins und die von hier aus zu ziehenden Folgerungen sich verhalten, ob Konsequenzen auch von hier auf die der Frömmigkeit feststehende Gottesidee hinfüren, ob wenigstens mit ihr jener Inhalt zu einer Gesamtanschauung sich einige, oder ob etwa nach dem, was hier als gewiss sich ergebe, jene Idee umgestaltet, vielleicht auch jede Idee von Gott und Absolutem als Produkt bloßer Phantasie und Abstraktion preisgegeben werden müsse. Denn nie wird ein vernünftiger und frommer Geist es ertragen, dass ein Widerspruch, der hier etwa drohen möchte, ihm verhüllt oder dass derselbe von ihm ungelöst hingenommen werden sollte. Mit der hier angeregten Frage haben die Abhandlungen des Unterzeichneten über die „Beweise für das Dasein Gottes" in den Theol. Stud. u. Krit. 1875, 1876 (dann in der Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1878) eingehender sich beschäftigt. Vom Endlichen überhaupt und vom Zusammenhang und Zusammenwirken der einzelnen endlichen Dinge aus kommen wir, wenn wir die Berechtigung jenes Triebs und die Unzulässigkeit eines regressus in infinitum anerkennen, zu jenem Absoluten als letztem Grunde (kosmologischer Beweis). Sein Begriff bleibt noch ein höchst unbestimmter, inhaltsleerer. Man hat insoweit noch kein Recht, aus dem Absoluten, weil es nicht mehr durch anderes bedingt oder verursacht sei, ein bewusst sich selbst bestimmendes Wesen zu machen, sondern könnte sich noch dabei beruhigen, dass dieses unbedingte Sein eben nicht weiter positiv sich erklären lasse. Bestimmter müsste der Zweckzusammenhang in der Welt (nach der teleologischen Argumentation) uns auf Intelligenz und hiemit Persönlichkeit hinfüren, wenn nur erst feststände, was wir eigentlich für die Weltzwecke oder das zu erreichende Höhere und Höchste oder Vollkommene zu halten haben, und ferner, dass wirklich trotz aller scheinbaren Lücken, ja groben Widersprüche die ganze Welt und ihre Entwicklung auf diese Ziele hin organisirt sei. Für beides ist Gewissheit nur im sittlichen Bewusstsein oder im Zeugnis des Gewissens von dem, was wir selbst zu leisten und zu streben unbedingt verpflichtet sind, und in dem eben hiemit gesetzten Bewusstsein unbedingter Werte zu gewinnen. Das ethische Bewusstsein und Wesen aber leitet nun auch unabweisbar schon eben auf den Gott hin, mit dem wir als Christen uns in Gemeinschaft wissen, auf einen Gott, von dem unser Geist mit dem ihm geltenden unbedingten ethischen Gesetz und mit der ihm gerade auch gegen dieses möglichen Selbstbestimmung stammt, — der das natürliche Dasein dem von ihm geforderten Wirken dieses ethischen und eben in seinem ethischen Wert und Charakter alles Natürliche an eigenem Wert überragenden Geistes dienstbar macht und es selbst

zu den höchsten ethischen Zielen hin sich entwickeln läßt (vgl. oben Fichte, Ritschl), der auch, wie das von einer Vergeltung zeugende Gewissen ankündigt, den Subjekten ihr warhaftes Wolsein und Wolgefül endlich ganz entsprechend ihrem wirklichen, persönlichen sittlichen Werte wird zu teil werden lassen (vergleiche oben Kant). Wollen wir diesen Gott denken, so können wir ihn, der das sittlich Gute fordert und wirkt und der die sittlichen Persönlichkeiten frei über die Natur und zugleich frei sich selbst gegenüber stellt, nimmermehr bloß als das abstrakt Allgemeine, noch nach Analogie einer unpersönlichen naturartig wirkenden Kraft denken, noch dürfen wir zu so schwer deutbaren abstrakten Ausdrücken wie Biedermann die Zuflucht nehmen, sondern haben ihn zu denken und zu bezeichnen als selbst guten, wollenden, sich selbst bestimmenden, seiner selbst und seiner Zwecke sich bewussten und hiemit eben als persönlichen Geist. Freilich, die Grundaussagen des sittlichen Selbstbewusstseins, auf welche wir hiemit uns stützen, lassen nicht weiter sich logisch andemonstriren, und in einer normalen sittlich religiösen Entwickelung fließen diese sittlichen Erfarungen selbst schon mit den religiösen und den spezifisch christlichen zusammen, werden auch in ihrem ganzen Umfang und ihrer vollen Bedeutung erst den Christen kund, welche zu der ihnen von seiten dieses Gottes schon ursprünglich bestimmten Gemeinschaft durch Christi Heilswirkung gelangt sind. Aber wer die sittlichen Grundtatsachen samt dem Werte der spezifisch christlichen religiösen Erfarungen nichts mehr gelten läßt, bei dem muss die Theologie gemäß den eigenen christlichen Prinzipien so lang auf ein Verständnis ihrer Gottesidee verzichten; wer wenigstens jene noch anerkennt und dennoch eine andere Gottesidee an die Stelle der unsrigen setzen zu müssen meint, dem wird sie mindestens einen Mangel an Konsequenz, der ja verschiedene Ursachen haben kann, mit gutem Grund vorwerfen. Wenden wir uns dann mit dieser Idee Gottes wider zur Welt und den in ihr empirisch vorliegenden mechanischen Zusammenhängen, so müssen wir nun eben in ihm auch jenen letzten Grund der Welt erkennen und jene metaphysische Kategorie der absoluten Kausalität auf ihn anwenden: denn auch abgesehen von den positiven Aussagen der christlichen Offenbarung und Religion können wir das vollkommene Durchdrungensein der endlichen Dinge und Kräfte durch den jene Ziele setzenden Willen nur im Zusammenhang damit denken, dass auch sie selbst schon ursprünglich durch ihn gesetzt sind (wie man dann auch weiter über einen Anfang dieses Gesetztseins oder die Schöpfung urteilen mag). Das muss aber nicht etwa, wie der materialistische Atheismus will, zu einem Konflikt mit einer empirischen, jenen Mechanismus rein für sich betrachtenden Wissenschaft oder mit den Naturwissenschaften füren. Denn soweit diese Betrachtung nicht über ihre eigenen Mittel und Grenzen hinausgreift, hat sie dagegen, dass die Dinge gerade mit ihren mechanischen Zusammenhängen auf die höheren Zwecke hingerichtet seien, durchaus nichts zu sagen, wird vielmehr schon auf ihren eigenen Wegen genug Punkten, die auf teleologische Verhältnisse hinüberweisen, begegnen. Schließt doch vielmehr ein Lotze seinen „Mikrokosmus“, nachdem er das Mechanische der Weltvorgänge und die Strenge dieses Zusammenhangs zur vollsten Geltung hat kommen lassen, mit der Idee der freilich für unsern irdischen Standpunkt wol nie erreichbaren Aufgabe, aus dem Begriff der höchsten Liebe eben auch das Dasein des allgemeinen Mechanismus und aus dem Gesamtinhalte dessen, was die Liebe wolle, die bestimmte Form dieses Mechanismus zu entwickeln, die der Erzeugung aller Wirklichkeiten mit beständiger Gesetzlichkeit genüge; vgl. auch die Ideen von C. Jäger in den Jahrb. f. d. Theol. 1876, S. 383 ff.

Nicht also bloß infolge sinnlicher Vorstellungsweise oder vermöge unserer Phantasie legen wir Gott jene Bestimmungen bei, sondern weil wir eben auch für unser Denken keine besseren haben. Unvollkommen und inadäquat müssen freilich alle unsere Aussagen über Gott bleiben, sofern wir ihre Bezeichnungen dem Gebiete des Endlichen entnehmen müssen und das Einzigartige, was sie in der Anwendung auf Gott haben sollen, weder durch Zusammenstellung mit verwandtem, noch durch unmittelbare Anschauung uns verdeutlichen können; und je mehr wir den Inhalt jener Grundbestimmungen noch auseinanderlegen wollen,

desto weiter ausgedehnten Gebrauch müssen wir von solchen Bezeichnungen machen. Da mag auch die Phantasie tätig werden, aber nicht eine frei dichtende, oder durch ästhetische Motive geleitete, sondern eine, die nur behilflich sein will, den höchsten geistigen Gehalt in die relativ geeignetsten und von ihm selbst geforderten Formen zu kleiden. Wir erinnern bei jener Inadäquatheit an's apostolische Wort vom Schauen im Spiegel, der doch Wirkliches vergegenwärtigt, ferner an jene auch von den alten Dogmatikern betonte Suffizienz unserer Erkenntnis von Gott zum wirklichen Leben in ihm und künftigen Schauen.

Diesen Gottesbegriff wird dann die Dogmatik von vornherein nach seinem vollen und echt christlichen Inhalt und so namentlich mit jenen fundamentalsten ethischen Bestimmungen zu erfassen haben. Nimmt man zunächst den Begriff des Absoluten für sich, so bleibt er, falls man nicht Erschleichungen sich erlaubt, ein negativer und unfruchtbarer; er fürt, wie schon bemerkt, auch noch nicht auf Aseität als Sichselbstsetzen und hiemit auf die Persönlichkeit, wenn man nicht dieses Hauptmoment schon anderwärts her gewonnen hat, sondern nur negativ auf ein Sein, das man nicht durch anderes gesetzt denken darf. Die Macht in Gott, die Paulus Röm. 1 voranstellte (s. oben) drängt sich auch niedern Religionen schon in Verbindung mit einem göttlichen Willen auf und will im Christentum durchweg als Macht der heiligen Liebe erkannt werden: damit fallen müßige scholastische Fragen über ihren Umfang (vgl. oben) weg; auch wird die Unangemessenheit des Ausdrucks Selbstbeschränkung erhellen, den neuere auf Gott angewandt haben, als ob seine Macht zunächst für sich eine natürliche Expansion besäße und darin dann der menschlichen Freiheit gegenüber durch seinen Willen zurückgehalten würde. — Über diejenige Ordnung indessen, in welcher nach Voranstellung der Gesamtidee von Gott ihre Momente im einzelnen von der Dogmatik näher erörtert werden mögen, soll hiemit noch nichts gesagt sein.

Soll die Gottesidee lehrhaft weiter entfaltet werden, so werden hiefür zwei Hauptgesichtspunkte in betracht kommen: jene Analogie mit menschlicher Persönlichkeit, in der wir Gottes Wesen trotz seiner Einzigartigkeit und Absolutheit doch allein auch noch konkreter uns zu vergegenwärtigen vermögen, und die Beziehung zu uns Menschen und den Kreaturen überhaupt, in der es sich betätigt. Wir kommen damit auf die schon beim Areopagiten vorgetragene, bei den Scholastikern und folgenden Dogmatikern üblich gewordene Unterscheidung der drei viae, auf denen man vom Endlichen aus zu den Attributen Gottes gelangen soll, via negationis, causalitatis, eminentiae. Bei den „Vollkommenheiten" der Kreatur, die in eminenter Weise Gotte beigelegt werden sollen, muss bestimmter an die der sittlichen Persönlichkeiten als solcher gedacht werden; nur beim Gebrauch der Analogie menschlicher Persönlichkeit gelingt es uns auch, die Eigenschaften überhaupt in ein Ganzes zusammenzufassen.

Unser Begriff dieser Persönlichkeit als selbstbewusster und sich selbst bestimmender setzt nun als Grundlage immer ein gewisses inhaltsreiches Sein voraus, dessen das Subjekt sich bewusst wird, einen Inbegriff von Kräften, mit denen sein Wille wirkt. So bietet sich uns denn auch bei Gott der Gedanke einer in ihm ruhenden unendlichen Lebensfülle oder „schlechthinigen Realitätenfülle" (Fr. Frank) dar; man darf dafür an jenes πλήρωμα (s. oben) und an die Pluralbedeutung des alttestamentlichen Gottesnamens erinnern. Aber man muss dann, womit freilich alle jene Analogie und das ganze Gebiet des für uns Begreiflichen überschritten wird, sofort auch beisetzen, dass, wärend den kreatürlichen, endlichen Persönlichkeiten jene Grundlage gegeben ist und erst allmählich in ihr Bewusstsein erhoben und von ihrem Willen durchdrungen werden kann, jene Fülle in Gott, der ewig vollkommenen Persönlichkeit, ewig von seinem Bewusstsein durchleuchtet und durch ihn selbst, den wollenden, gesetzt sei. Es ist nicht christlich, über einen dunkeln Grund in Gott (vgl. Gnosis, Jak. Böhme, Schelling) zu spekuliren; unpassend ist auch (trotz 2 Petr. 1, 4) der bei Theosophen beliebte Ausdruck „Natur in Gott", da man sonst mit dem Wort Natur etwas für's Subjekt und in ihm Gesetztes eben im Unterschied von dem, was das Subjekt selbst setzt und wozu es sich macht, zu bezeichnen pflegt.

Digitized by Google

Was die einzelnen Haupteigenschaften Gottes anbelangt, so ist hier in betreff der Liebe und Heiligkeit und ihrer Bedeutung, vermöge deren sie in besonderem Sinn als Grundbestimmungen gelten müssen, auf das bisher Gesagte und aus der Schrift Beigebrachte zu verweisen. Den Ausdruck „heilig" beziehen wir jetzt (bestimmter als קָדוֹשׁ im A. T.) rein aufs Ethische, wie diese Sonderung auch für eine richtige und klare Gliederung der Hauptmomente notwendig ist. Abzuweisen ist die Menkensche Auffassung von Heiligkeit im biblischen Sinn als herablassender Gnade. Fraglich erscheint die Bedeutung und Stellung der göttlichen Gerechtigkeit. Nach der heil. Schrift kann darunter das ganze Verhalten Gottes als des Guten gestellt werden: wie Gerechtigkeit bei den Menschen und Christen ihre sittlich gute Beschaffenheit und gutes Verhalten überhaupt als Rechtbeschaffenheit und Rechtverhalten, d. h. als ein den unbedingten, göttlichen Normen entsprechendes Verhalten bezeichnet, so heißt Gott gerecht, sofern er in seinem Verhalten zu den Menschen und seiner Gemeinde seinen eigenen Normen und das heißt den Normen seiner heiligen Liebe und den in seiner Bundes- und Heilsstiftung aufgestellten Ordnungen gemäß verfärt, fest, konsequent, treu bei ihnen verbleibt. Eben darunter fällt aber dann auch, was wir vergeltende Gerechtigkeit zu nennen pflegen (gegen Ritschls Beschränkung des bibl. Begriffs auf Gottes Folgerichtigkeit in seinem das Heil wirkenden Verfaren sind nicht bloß einzelne Schriftaussagen anzufüren, sondern auch die ganze Analogie der göttlichen Eigenschaften in der heil. Schrift mit den gleichbenannten menschlichen und speziell die sicherlich nach dieser Analogie aufzufassende Bezeichnung Gottes als gerechten Richters; vgl. Röm. 2, 5 ff.; 2 Tim. 4, 8; 2 Thess. 1, 6; Ps. 7, 12; Jes. 5, 16; 10, 22; 2 Chron. 12, 6). Hiemit erst erhalten wir für die Gerechtigkeit als besondere Eigenschaft ein besonderes Gebiet. Sie gehört aber eben zu jener Grundeigenschaft der heiligen Liebe: der heilige Gott würdigt den sittlichen Charakter der Persönlichkeiten und ihr eigenes Verhalten zu den Normen und Ordnungen seiner heiligen Liebe so, dass er dem entsprechend ihr eigenes Wolergehen und die Mitteilung seiner Liebe an sie bestimmt. — Dieselbe Liebe lässt sich herab als Gnade, nimmt sich der Elenden an als Barmherzigkeit, gibt den Menschen, mit denen sie Verkehr stiftet, ihren wirklichen Sinn und Willen kund in Warhaftigkeit, bleibt in Treue bei der gegebenen Zusage und gestifteten Gemeinschaft.

Wärend die heilige Liebe mit ihrer Selbstmitteilung an die durch sie zu Heiligenden erst in den Persönlichkeiten tätig werden kann, beziehen sich die Allmacht und Allwissenheit, vermöge deren Gott mit inwirkender Kraft alles seinem Willen gemäß beherrscht und in seinem Bewusstsein gegenwärtig hat, gleich sehr auf alle verschiedene Gebiete des Daseins, sind aber immer eben in der Richtung auf die Zwecke der Liebe tätig zu denken. Unmittelbar geeinigt ist das intellektuelle und ethische Element im Begriff der Weisheit, vermöge deren Gott alles Einzelne eben in der Beziehung auf diese höchsten Ziele erkennt und ordnet.

Den Formen des Raumes und der Zeit gegenüber, an die das endliche Dasein und Leben gebunden ist, legen wir Gott Allgegenwart und Ewigkeit bei und zwar nicht als bloße negative Erhabenheit, sondern als eine keinerlei Schranken unterworfene Beziehung jenes Wirkens Gottes und in ihm des persönlichen Gottes selbst zu jedem Glied der Welt und speziell zu den seiner Mitteilung sich öffnenden Persönlichkeiten und als unwandelbare Festigkeit, mit der Gott, wärend er im Zeitlichen wirkt und den in der Zeit stehenden Persönlichkeiten je nach ihrem Verhalten sich erweist, in seinem Wesen und Willen derselbe bleibt und für jeden Moment des zeitlichen Weltlaufs seine ewigen Zwecke und Normen zur Geltung bringt.

Wir stehen besonders wider mit diesem Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit bei Bestimmungen, welche die Dogmatik wird festhalten müssen mit dem Geständnis, sie nicht weiter verständlich machen zu können. Selbst im beschränkten, zeitlichen und räumlichen Dasein stehend, sind wir nicht im Stande, Gottes Erhabenheit darüber mit seinem Wirken darin für die geistige Anschauung zusammenzufassen, so gewiss auch beides in Einheit mit einander dem sittlich religiösen

Digitized by Google

und christlichen Geist ist. — Man hat auch bedenklich gefunden, dass wir Gottes Wesen nur von seiner Betätigung nach außen her erkennen sollten. Wir müssen dies unbedingt bejahen. Auch die Unterscheidung, die man oft zwischen Eigenschaften der Weltbeziehung Gottes und seiner Beziehung auf sich selbst macht, bringt uns hier nicht weiter, denn auch diese lernen wir doch nur auf jenem Wege kennen und sie werden, wenn man bei ihnen ganz von jenen Tätigkeiten Gottes absehen will, unverständlich, ja zu bloßen Negationen. Wol aber ist hier zu bemerken, dass wir auch vom Wesen weltlicher Dinge nur Kunde bekommen durch wirksame Beziehungen, in die sie zu andern treten, und Wirkungen, die wir davon (mittelst unseres Leibs) in unserer Seele erfaren. — Änliches muss in betreff des alten Bedenkens gegen die Aufstellung einer Vielheit von Eigenschaften in dem einen Gott erinnert werden. Die Annahme einer Vielheit von Attributen hat, wie ja schon die Betrachtung unseres eigenen Geistes uns lehren muss, keineswegs notwendig mit einem realen und materiellen Zusammengesetztsein zu tun. Und wie die Vielheit, auf die wir bei der Betrachtung eines nach verschiedenen Seiten hin sich betätigenden Wesens notwendig gelangen, in seinem Innern sich zur Einheit zusammenfasse, vermögen wir auch bei endlichen Geistern, Seelen und andern Objekten nimmermehr zu begreifen und auszudrücken. Das Bewusstsein der Unvollkommenheit aller für uns möglichen Aussagen über Gott darf den Dogmatiker nie verlassen. Grundverkehrt aber ist es, wenn man um derlei Bedenken willen aus dem lebendigen Heilsgott ein nichts erklärendes und selbst unverständliches Abstraktum von Absolutem macht.

Über die Trinität soll, weshalb hier nicht weiter auf sie eingegangen ist, ein besonderer Artikel handeln. **J. Köstlin.**

Gottesdienst. Da dem später folgenden Artikel über „Liturgie" Einzeldarstellung der Handlungen und Übersicht der geschichtlichen Entwickelung der Liturgie der christlichen Gottesdienste vorzubehalten ist, bildet die Begriffsbestimmung des Gottesdienstes als christlichen, samt der Übersicht seiner Grundformen, den kürzer zu erledigenden Stoff dieses Artikels. Die Unterscheidung des Gottesdienstes als christlichen von allem was sonst als gottesdienstliche Form der öffentlichen Betätigung religiösen Bewusstseins und Sinnes vorliegt, nötigt zunächst aus dem umfangreichen, allgemeinen Gebiete von Kultuserscheinungen den christlichen Kultus als das Ziel alles Suchens auf dem religiösen Gebiete, nach seinen spezifischen, im Wesen des Christentums gründenden, Merkmalen auszuscheiden.

So lange in der Kirche nur das Interesse herrschte, den üblich gewordenen eigenen Kultus, namentlich zur Belehrung der Kultusdiener, zu beschreiben, überwog die rein historische Positivität, die auch nach der Epoche der Kritik durch die Reformation insofern immer noch den Platz behauptete, als nun, allerdings mit polemisch-kritischer Zutat, die einzelnen Konfessionskirchen, jede für ihr Sonderbereich, ihre Kultusformen zur Darstellung brachten. Höchstens in antiquarisch-historischem Interesse kamen außerchristliche Kultusformen, die israelitische speziell als biblisch legalisirte, daneben zur Sprache. Tatsächlich beruhte jede Konfession als selbst „Religion" bei ihrem besonderen Kultuswesen.

Erst das Zeitalter des Deismus und der Aufklärung fürte zu jener Art der Religionsvergleichung, über der der Zeitrichtung selbst zwar Gabe und Geist verloren gingen, den echten unter den vielfach gleichwertend erscheinenden Ringen zu erkennen; für alle prinzipiell und kritisch vermeinte Würdigung aber in der Tat erst die Voraussetzungen umfassender Übersicht, freieren Blickes und wissenschaftlich theologischer Würdigung gewonnen waren. Ein änlicher Standpunkt, wie der der ersten christl. Apologeten, erneuerte sich damit für alle, denen es am Herzen lag, den spezifischen Unterschied des christlichen Religionswesens aufrecht zu erhalten gegenüber den Abstraktionen einer natürlichen Religion, der in und über allen historisch und positiv begründeten Kulten allein berechtigte Existenz zugesprochen wurde. Nur fehlte die Plerophorie der Lebensunmittelbarkeit jener ersten christlichen Apologeten. Der wissenschaftlich methodische Fortschritt aber,

Digitized by Google

auf Grund dessen der Apologet des 18. und 19. Jarhunderts sich im Vorteil wissen konnte, blieb bei der Würdigung des Kultus speziell durch die allgemein herrschende Praxis gelämt, das Wesen des Kultus von einem Gattungsbegriff aus zu bestimmen, der alle möglichen Religionen und Kultusformen umfassen sollte. Als solcher war namentlich seit Klopstocks Einfluss auf die religiöse Denk- und Ausdrucksweise der Begriff der „Anbetung" und „Gottesverehrung" in Aufnahme gekommen, in wissenschaftlicher Darstellung besonders durch Danz und Klöpper eingebürgert, wie durch die ältere Vorliebe der reformirten Theologie für diesen Begriff empfohlen (Schneckenburger-Güder, Vergleichende Darstellung, I, 151 f.)

Rein formell betrachtet läßt sich ja auch der gemeinherrschende Sprachgebrauch und -Begriff in „colere" und „cultus" wie in dem deutschen Worte „Gottesdienst" nicht anders fassen, als dass die sakrifizielle Selbsttätigkeit des Menschen Gott gegenüber als allein betontes Moment erkannnt sein will. Demgemäß sind gewisse Charakterformen, wie Opfer, Gebet und Anbetung, den verschiedensten Kulten gleich eigentümlich. Aber wennschon dabei die Verschiedenheit der Meinung und Auffassung, resp. auch Ausprägung der Formen, als eine wesentliche und prinzipielle erkannt werden muss, möchte doch viel näher noch die Frage liegen, ob überhaupt die Kenntnis und Beschreibung von Formen, und wenn die letzteren schlechthin gleichartig herrschende wären, für sich genügen können als Begriffsmerkmale und Anhalt für das Wesen des Kultus.

Wo wir, wie bei dem Sprachbegriffe „colere" in der Lage sind, die ganze gräco-italische Entwickelung nicht nur, sondern den Verlauf bis zu der Sanskritwurzel Kâr hinauf zu verfolgen (Curtius, Etymologie, S. 413), gewärt die Übersicht der verschiedenen Entwickelungsphasen des Wortverständnisses selbst schon klar genug Einblick in Wandelungen, die schlechthin nicht nur Formen betreffen, in denen sich der Kultus auslebte, sondern die prinzipielle Stellungnahme verschiedener Völker und Zeiten zur Idee der Sache selbst. Selbst ein Kulturwort im eminenten Sinne, als Spiegelbild tatsächlicher Kulturfortschritte, nennen die Sprachforscher und Archäologen mit Recht die Worte colere und cultus (vgl. außer Curtius: Becker-Marquardt, Röm. Alterthümer IV, 15 f. und Preller, Mythologie, S. 49), von Anfang an Boden- mit Gottesdienstpflege untrennbar vereinigend; aber vom Hirtenbedürfnis der Nomaden (πελ-πολος) aufsteigend zum seßhaften Volksleben (inquilinus) und der Form von Bodenkultur, mit welcher sich feste Stätten des religiösen Kultus wie der Verehrung der Götter als heimischer Gottheiten unmittelbar die Hand reichen. Wer aber bei solcher Vorlage wissenschaftlichen Ernst damit machen wollte, vom beherrschenden Allgemeinen auszugehen, der müsste, der Sanskritwurzel wie dem Gemeinverstande des Kulturwortes entsprechend, bis zu Allgemeinheiten wie der des „Begehens" zurückgreifen. Ganz ebenso gehen aber auch, gemäß aller Bildung der Sprachbegriffe von Naturanschauung aus, die alttestamentlich hebräischen Bezeichnungen (עָבְדָה [עֲבֹדָה] und כְּהֻנָּה [כְּהֻנָּה]) auf dienen und Dienerstellung zurück, wie diese zunächst in Aufgaben und Gewonheiten des natürlichen Lebens wurzeln. Genau dasselbe gilt endlich von dem deutschen Worte „Gottesdienst", das der Ableitung nach (dionost, thionost aus diuw-in-ust) zunächst nur die persönliche Diener- und Knechtsstellung Gott gegenüber betont, und daher vielmehr für subjektive Momente, wie Demut (diu-muoti), entsprechende Anknüpfungspunkte darbot. So fern der moderne Brauch, von Kulten gleich Konfessionen zu reden, von dem alten Sprachbegriff cultus absteht, so fremd sind uns ganz geläufige Ideeenverbindungen dem ursprünglichen Sinne des Wortes „Gottesdienst", das wie das hebräische עבד zunächst nur die leibeigene Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet. Für die eine Einsicht freilich reichten diese Urvorstellungen des Verhältnisses bei Deutschen wie Hebräern gerade aus, dass je der Gottesdienst einer Gemeinschaft oder eines Volkes sein wird, wie ihr Gott und die Vorstellung von ihm. Damit aber ist im Grunde das durchschlagende Prinzip ausgesprochen. Der christliche Gottesdienst muss als solcher vom alttestamentlich jüdischen schon so spezifisch verschie-

den sein wie alttestamentliche und neutestamentliche Offenbarung und Gotteserkenntnis überhaupt. Wie sollte dann ein gattungsmäßig gleiches Wesen heidnischen Kulten und christlichem Gottesdienst zu Grunde liegend gedacht und als oberer Ableitungsbegriff benutzt werden können!

Wenn Christus im Gespräche mit der Samariterin (Joh. 4, 23) „das Anbeten" als die dem alttestamentlichen wie dem neuen gottesdienstlichen Leben gleichförmige Basis zu behandeln scheint, geschieht dies doch nur im Anschluss an die Fragstellung, seinerseits aber mit einer Modifizierung (*ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*), die gerade vielmehr alles bisherige Kultusleben — auch das bei dem Volke, von dem er selbst doch die Heilstradition herleitet (V. 22), — nur wie eine schattenhafte Vorgestalt erscheinen lässt gegenüber dem waren Wesen der Sache. Und wenn das erste religiöse Gemeinschaftsleben der Jünger Christi nach der Himmelfart tatsächlich nur die Form von Gebet und Anbetung zu tragen scheint (Apgsch. 1, 14), so zeigt dies auch vor Pfingsten doch schon die ganz neue Form der Anrufung Christi selbst (V. 24 vgl. Luk. 24, 52); an dem ersten gottesdienstlichen Leben der Pfingstgemeinde dagegen treten in dem „Bleiben in dem Lehrunterrichte, im Brotbrechen und in der Gemeinschaft", in überwiegender Bedeutung neben dem „Gebet" (Apgsch. 2, 42), ganz neue und eigentümliche Wesensmomente hervor. Darin findet die begriffliche Klarstellung ihren entscheidenden biblischen Anhalt. Um jene aber handelt es sich zuerst.

Aller heidnische Kult verrät die Schranken heidnischer Gotteserkenntnis durch zwei charakteristische Merkmale. Die Vermischung von Naturdienst und Götterdienst das erste Merkmal, bestätigt die apostolische Weltanschauung (Röm. 1, 19 ff.; Apgsch. 14, 15 ff.), wonach das Materiale der heidnischen Gotteserkenntnis durch Natureindrücke vermittelt ist. Darin aber, resp. in einem tastenden Suchen und im besten Falle Sehnen nach einer dem Menschen geistäußeren und fernen, unbekannten (Apg. 17, 22 ff.) Gottheit ist das äußerlich operative und theurgische Bemühen, wie die Theophobie des heidnischen Gottesdienstes begründete: — das andere Merkmal, für das der griechische, wie spezifisch der neutestamentliche Sprachgebrauch die charakteristischen Anhaltspunkte bietet (*δεισιδαιμονία, λατρεία* al. vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie).

So viel bessere Voraussetzungen dem alttestamentlich jüdischen Gottesdienste zu Hilfe kamen, begründete doch die für die religiöse Erkenntnisstufe des Alten Testaments entscheidend charakteristische Vorstellung von der Transmundanität wie Unnahbarkeit des Höchsten und Heiligen nicht nur den wesentlichen Unterschied zu den Unterlagen des christlichen Gottesdienstes, sondern auch eine gewisse Formverwandtschaft mit dem heidnischen Kultus in gemeinsamem Gegensatze zum christlichen. „Äußerlich" im Sinne der lokalen wie der operativen Vermittlung ist auch der israelitische Gottesdienst; — die Anbetung „im Geiste und im Wesen" gerade fehlt auch dort noch, und die codifizirte Legalität aller Gottesdienstformen erhöht den Eindruck der Äußerlichkeit und Unvollkommenheit. Gesteigerter endlich tritt dabei der Sündengedanke hervor, in dem sich das Bewusstsein einer wesentlich obwaltenden Scheidung und Ferne von Gott kundgibt. Nur sofern dies zugleich als direktes Vorbild der neutestamentlichen Erfüllung in Frage kommt und relative Vergewisserung göttlicher Gnaden an den Opferdienst geknüpft war, kann das gemeinsame operative Element hier als „Vermittlung" tatsächlicher Art im Unterschied von der rein suchenden und tastenden Theolatrie des heidnischen Gottesdienstes bezeichnet werden, wie in prophetischer Zeit dieser Unterschied speziell bedeutsam im Bewusstsein hervortrat.

Im Gegensatz zu diesen beiden anderen kultischen Charakterformen muss das Christentum für sich in Anspruch nehmen, auch in seinem Gottesdienste das Leben und den aktuellen Lebensbesitz realisirter Gottesgemeinschaft zu vertreten. Gottesdienst wie religiöses Bewusstsein und Leben finden aber darin erst ihr eigentliches Wesen und originales Bedürfnis verwirklicht. Im Gegensatz zu aller „Vermittlung" durch menschliche Selbsttätigkeit ergibt sich damit erst der spezifische Sinn der „Feier" selbst auch als eines geistigen Beruhens im Genusse der dem Menschen zur Erfarung kommenden Gottesnähe und Gemeinschaft. Und be-

Digitized by Google

hält daneben das „festlich“ tätige Feiern sein selbständiges Recht, so gewinnt auch dieses den ganz neuen Inhalt und die ihm entsprechenden neuen Formen des Bekennens realpräsenter und durch Geistesnähe des die Gemeinschaft mit Gott in sich garantirenden Gottmenschen immer neu vermittelter Heilstaten und -Wirkungen, wie des freudigen Dankes für dieselben, der andachtsvollen Hingebung an sie, endlich der gemeinschaftsmäßigen Bereitung für ihren unmittelbaren Genuss.

Was Idee und Ideal alles gottesdienstlichen Lebens heißen müsste: Gemeinschaftsgenuss des Menschen mit und von Gott, eben das ergibt sich als das Wesen des christlichen Kultus, mit dem verglichen alles anderweite Kultusleben nur schattenhafte Anungen und Vorbilder des Wesens heißen können. Wie in allem „praktisch“ kirchlichen Leben sich nur auslebend zeigen soll, was Wesen des Christentums selbst ist, so gilt dies dann in centraler Weise vom christlich-kirchlichen Kultusleben. Wärend das „Gemeindliche“ beim Begriff der Gottesverehrung nur als „Öffentlichkeit“, resp. offizielle Betätigung des letzteren zum Ausdruck kommt, ist mit jenen Prinzipvoraussetzungen auch der ganz veränderte neue Begriff der „Gemeinschaft“ der Feiernden unter sich, wie die innere Wesenseinheit des einzelpersönlichen Besitzes mit Betätigung der Gottesgemeinschaft und deren gemeindlichem Vollzuge gesichert. Was des Menschen als einzelnen Verhältnis zu Gott vollendet, erweist sich als das menschheitlich vermeinte mit universalem Geltungsrechte, wenn schon aktuell realisirt nur in gläubigen Christengemeinden. Auch der von Schleiermacher so licht- und wirkungsvoll vertretene Begriff der „Darstellung des religiösen Bewusstseins“ kann, verglichen mit dem Wesensbegriff des Gemeinschaftsgenusses, nur die Bedeutung eines Formelementes behalten, so gewiss dasselbe sein besonderes Recht in der homiletischen Tätigkeit, für den Kultus aber seine hohe Bedeutsamkeit darin bewärt, dass dieser zugleich zur fixirten Darstellung der neutestamentlichen Heilsoffenbarung wird, deren Frucht die Gemeinde sich dabei aneignet.

Dann sind mit der Gewinnung des neuen Prinzipes zugleich neue Wesensformen gesichert. Konstituirendes Merkmal für den christlichen Gottesdienst ist dann das gemeindliche Leben in den realen Gnadenmitteln — Wort und Sakrament —, umramt und formell vermittelt nur durch das gemeindliche Darstellen, Herstellen und Bekennen des Gemeinschaftsgenusses an den mit jenen gewärten Gnadenwirkungen. Näher scheidet sich dabei der „Wort“-Gebrauch und -Genuss als die neutestamentliche Heilsverkündigung und geistbegleitete Heilsvermittlung christlichen Gnadenbesitzes aus. Centrale Bedeutung aber gewinnt ihrem Wesen nach diejenige Feier, in der die persönliche Gemeinschaft mit dem erhöhten Erlöser nach seinem gottmenschlichen Wesen den unmittelbarsten Ausdruck findet und eben darum zugleich die Jünger- als Brudergemeinschaft, resp. die gliedliche Zusammenfassung aller als „ein Leib“ an dem der ihr Haupt ist, mystisch und wesentlich kulminirt: das ist die Feier des heil. Abendmales, die κ. ε., die κοινωνία, σύναξις und „communio“ heißt.

Von jenem Prinzipbegriffe aus erklärt sich daher auch leicht, wie solche Gemeinschaftsfeier der Idee nach die Gemeinde der Gläubigen, in ihrer praktischen Durchfürung aber diejenige Reifestufe faktischer Kirchengliedschaft zur Voraussetzung hat, die ein selbsttätiges und bewusstes Mithandeln ermöglicht und keinem Christen zugesprochen wird, der nicht nach dem vollen Genuss der Gemeinschaft mit dem erhöhten Erlöser und seiner Gnadengüter begehrt und dafür vorbereitet worden ist. Der volle Wesensbegriff des christlichen Kultus findet daher seine entsprechende Darstellung nur in der Kultusfeier der reifen Kommuniongemeinde, d. h. in der homiletischen Form des Wortgebrauches und der Sakramentsfeier des heil. Abendmales. Ebenso verständlich wird es dann, dass was sich hier als prinzipiell bedingte Formen der Wortsegnung, der Sakramentsfeier, des Bekennens- und Gebetshandelns findet, für alles anderweite sakrifizielle und sakramentale, diakonische und benedizirende Handeln bei anderen Gelegenheiten die normale Vorlage und Ableitungsquelle bietet.

Aber wärend der Kultus der Kommunionreifen allein die Vereinigung vollen

Gemeinschaftsgenusses mit vollbewusster sakrifizieller Selbsttätigkeit zu vereinigen vermag, zeigt die Feier des anderen Sakramentes, der Taufe als Kindertaufe, wie nur einen kleinen Teil der Gemeinde überhaupt unmittelbar und aktuell beteiligt, so das spezifische Subjekt des sakramentalen Heilsgenusses noch unfähig zu selbsttätigem Mithandeln, entsprechend der Tatsache, dass die Heilsgabe der Taufe selbst nur erste Anfänge der Gottesgemeinschaft begründet. Was daher auch hier von liturgischen Formen der Feier dem Hauptkultus entlehnt auftritt, trägt doch an sich wider nur einen Charakter der Vermittlung, ähnlich der Vorstufe des alttestamentlichen Kultus im Unterschied von der bewussten Christenfeier voller Gottesgemeinschaft.

Andererseits zeigen Benediktionshandlungen wie die Trauung den operativen Charakter, wonach Gebiete des natürlichen Lebens, die dieses ihrem Wesen nach auch bleiben trotz der Benediktionshandlung, durch Wortsegen und Gebetsweihe nur einbezogen werden sollen in den Gesamt- und Wesenssegen des Christentums und darum auf sie liturgische Formen, aus dem Centralleben des Kultus erborgt, angewendet werden, one dass doch deshalb solche Feier Kultus im Wesenssinne der christlichen Gemeinschaftsfeier heißen kann. Nicht geschehen derartige Benediktionshandlungen zu dem Zweck, die Gottesgemeinschaft als solche feiernd zu genießen und sakrifiziell und festlich selbsttätig zu begehen; vielmehr sind es Sonderzwecke, denen sie dienen, sei's für immer neue Herstellung der Kommuniongemeinde selbst, wie die Konfirmation, oder für Dienste, die zum Kultusleben der Kommuniongemeinde unentbehrlich sind, wie die Ordination zum geistlichen Amte, oder endlich für das segnende und weihende Geleite des irdischen Lebens, wie Eheeinsegnung und Begräbnis. Immer fehlt ihnen das charakteristische Moment der schlechthin zur Feier der Gottesgemeinschaft selbst im doppelten Sinne sakramentalen und sakrifiziellen Feierns vereinigten Gesamtgemeinde. Der Sonderzweck selbst vielmehr prägt ihnen den operativen Charakter auf, der sie als liturgische Nebenhandlungen dienenden und vermittelnden Zweckes scheidet von der das Wesen des christlichen Kultus als solchen ausprägenden Feier. Mit dieser verglichen treten sie vielmehr in Parallele zu Kultusformen der geschichtlichen Vorstufe, die der Erscheinung des vollen Wesens nur Ban und Weg bereiten sollten.

Die Verschiedenheit der Sonderzwecke nötigt dann im System der praktischen Theologie die Stelle je für die einzelnen liturgischen und diakonischen Vorgänge zu suchen, da sie zu dem, was Kultus für sich im vollen Sinne allein zu heißen verdient, nicht selbst schon gehören. Wie dann die Taufe one Zweifel sich den Gesamtaufgaben des christlichen Katechumenates einreiht, so ist zugleich für die Konfirmation als Taufbundserneuerung die organische Stelle dort indizirt. In gleicher Konsequenz wird man die dem Geleite des irdischen Lebens weihend dienenden Handlungen der Seelsorge zusprechen müssen, der die Beichthandlung onehin, wenn auch aus anderen Gründen, spezifisch zugehört. Die Ordination wird bei richtiger Würdigung der Interessen, denen sie dient, wol zweifellos in das Kommunionleben der Gemeinde der Reifen fallen; aber immerhin mit dem Charakter der besonderen Zwecken dienenden Einzelhandlung liturgischer Art, im Unterschied von der Kultusfeier der Gemeinde als dem stetigen Leben derselben auf ihrer Reifestufe.

Wer dem Wesensbegriff des Kultus als christlichen die entsprechende Folge gibt, wird demnach der altgewönlichen Praxis entsagen müssen, unter dem Einheitsbegriff der Liturgik den Kultus im spezifischen Sinne mit liturgischen Handlungen aller Art zusammenzufassen, die vielmehr, nach ihren Sonderzwecken gewürdigt, in Einheit mit verschiedenen anderen praktischen Lebensaufgaben der Kirche zusammenzustellen sind. Erst so hebt sich rein und spezifisch heraus, was als gemeindliches Selbstleben in und für Gott Kultus auf der Höhe der Stufe vollangeeigneten Christenglaubens zu heißen verdient: — aktueller Gemeindegenuss und Gemeindefeier der Gottesgemeinschaft, die Christusoffenbarung und Christenglaube der Menschheit als Ziel alles religiösen Bedürfnisses und Erfüllung aller anenden und vorbildenden Kultusfeier ermöglicht hat.

Digitized by Google

Auch innerhalb dieser Schranke gibt es dann immer noch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Formen und Vorgänge; nur alle darin gleich, dass es, ob sakramental oder sakrifiziell geartet, Feier auf der Stufe der Kommunionreife und als solche schlechthin im Dienste des Genusses und der Betätigung des Selbstlebens der Gemeinde in ihrer heiligen Welt ist. Da lassen sich rein oder doch überwiegend sakrifiziell gestaltete Gottesdienste gemeindlichen Gebets und liturgischen Handelns denken und haben diese, früher insbesondere als Mette und Vesper, bei den Herrnhutern als „Singstunde", in neuerer Zeit vielfach als Versuche rein liturgischer Andachten Platz gegriffen. In den meisten Fällen dieser Art vertritt immer noch die mit dem liturgischen Handeln verwobene Lektion von Schriftabschnitten den sakramentalartigen Genuss der Feier. In letzterer Form hat das Wort allzeit auch in der Messe, wie wir nach altkirchlicher Herkunft die einheitliche Kommunion- oder Abendmalsfeier nennen, seine selbständige Stellung behauptet, auch wenn keine Predigt den homiletischen Wortgenuss in freier Weise vermittelte. Dagegen hat die Reformation der Predigt als Lehr- und Glaubenszeugnis in echt evangelischer Konsequenz eine viel bedeutsamere und umfassendere Stelle im Erbauungsleben der Kommuniongemeinde widergegeben. Demgemäß gibt es mit vollem Rechte selbständige Gemeindegottesdienste, in denen dieser freie Wortgenuss und -Austausch homiletischer Art, seiner Idee nach wesentlich auch im begleitenden Liede noch fortgefürt, allein vorherrscht. Vor dem evangelischen Prinzip so wenig als vor der Geschichte des Kultuslebens in den verschiedenen Zeiten wird die Behauptung vieler neuzeitlicher Vertreter der liturgischen Bestrebungen sich je rechtfertigen lassen, dass ein Predigtgottesdienst mit angepasster Liturgie aber one Gemeindefeier des heil. Abendmales den Namen Hauptgottesdienst nicht verdiene, auch wenn derselbe in der Hauptstunde der Sonntagsfeier gehalten werde; dergleichen vielmehr vom liturgischen Prinzipe aus als eine Deformation zu betrachten sei. Die christliche Predigt fürt ihren Ursprung auf die Pfingstpredigt Petri, um 9 Uhr am Gedächtnistage der Auferstehung Christi gehalten, zurück, wie auf die Synagogenpredigten der Apostel, in denen sich jene erste Pfingsttat spezifisch fortsetzt. Die letzteren Predigtakte standen ganz selbständig neben der eucharistischen Gemeindefeier, wie neben dem spezifischen ὁμιλεῖν als Wortaustausch der Gemeinde (1 Kor. c. 14). So finden wir jedenfalls zu Plinius Zeit wider den Predigtgottesdienst am Morgen, die Abendmalsfeier für sich am Abend, und wer die Entwicklungsgeschichte im ganzen Verlaufe verfolgt bis zu der heute noch herrschenden Praxis in der römischen Kirche, wird zugestehen müssen, dass die überwiegend längere Zeit hindurch die missa fidelium als Kommunionfeier von der Predigt getrennt gehalten oder doch, wie in der Zeit der herrschenden Arkandisziplin (s. dort), betrachtet wurde.

Dazu kommt, dass es als ein organischer und ästhetischer Irrtum bezeichnet werden muss, die alte Messliturgie wesentlich übertragen und als in sich ungeteilte Einheit behaupten zu wollen, wo eine Predigt, in dem gewönlichen Umfang zwischen eingelegt und für den Gesamteindruck sogar prädominirend, diese Einheit unzweifelhaft aufheben und zerreißen muss. Nur bei der kurzen Form der altkirchlichen Ermanungsrede oder des Traktates war dies möglich. Will man den reformatorischen Charakter berechtigter Präponderanz der Predigt nicht opfern, so wird man sich gestehen müssen, dass für eine organische, der evangelischen Forderung wie dem liturgischen Ideal zugleich entsprechende, Gestaltung der Hauptgottesdienste noch ungelöste Aufgaben vorliegen.

Prinzipiell betrachtet möchte man immerhin den Namen „Hauptgottesdienst" für die Kommuniongemeinde der Abendmalsfeier waren; aber dann wird nach kirchlich-ästhetischem wie historisch-liturgischem Gesetz für diese Feier zu fordern sein, dass der Gesamtgang der liturgischen Feier einheitlich und unaufgehalten diesem Ziele zustrebt, höchstens von einer kurzen die Abendmalsfeier selbst zugleich vorbereitenden Ansprache unterbrochen. Als selbständige Feier für eine ausschließlich zu diesem Zwecke versammelte Gemeinde würden eucharistische Gottesdienste, auch in Nebenstunden gefeiert, die Idealhöhe behaupten, der urchristlichen Feier wieder am nächsten kommen und sich als ein [illegible] pädagogisches

Hilfsmittel bewären, das Bewusstsein und Bedürfnis eng zusammengeschlossener Gemeindefeier zu fördern. Auch die Pflicht bliebe dann nicht unerfüllt, bei der Gemeinde neben den vorwiegenden Predigtgottesdiensten Interesse und Verständnis für liturgische Hochfeier und für den klassischen Gang der Messe (s. Liturgie) zu erwecken und offen zu erhalten.

Dagegen muss als ein evangelisches Recht, und doppelt als ein Zeitbedürfnis der Gegenwart, die selbständige Herrschaft der Predigt für die Feier behauptet werden, die Hauptgottesdienst heißt nach der Hauptstunde und dem zalreichsten Besuche der Gemeinde. Selbständig und mit richtiger Wal sollte aus den allseits schon gegebenen Vorbildern eine diesem homiletischen Hauptgottesdienst als solchen konforme, kürzere Liturgie geschaffen werden (s. Liturgie), sowol einem heilsamen Wechsel zu Dienst, als den leitenden Gedanken entsprechend, die diese Feier neben der eucharistischen bestimmen. Dass dabei nicht ausgeschlossen bleibt, wenn Bedürfnis vorhanden ist, sonntäglich Einzelnen im Anschluss an diese homiletischen Gottesdienste das heil. Abendmal zu reichen, ist selbstverständlich. Aber eine Abendmalsfeier dieser Art, bei der in den Städten onehin die Gemeinde nicht zugegen zu bleiben pflegt, ist gar nicht mehr Gemeindefeier und wird zu einer festeren Einheit mit dem Vorgängigen selbst dadurch noch nicht zusammengeschlossen, dass der Segensakt und Schlussgesang erst hinter die Abendmalsfeier verlegt wird. — Gesamtresultat bleibt das Recht selbständiger homiletischer Gottesdienste, nicht nur in Form von Nebengottesdiensten, Sonntag nachmittag oder an Wochentagen; sondern auch als sonntägliche Hauptgottesdienste in jenem praktischen Sinn, wie andererseits das Recht selbständiger eucharistischer Gottesdienste für Einzelbedürfnis sowol wie für liturgische Hochfeier. Diese beiden Hauptklassen sakramentalartig bedingter Gottesdienste bilden mit jenen mehr sakrifiziellen Nebengottesdiensten das Gesamtgebiet des „Kultus“ auf der Stufe der Kommunionreife.

Aber nur wo prinzipiell dem sakramentalen wie dem sakrifiziellen Momente des Gottesdienstes je sein Recht und seine Eigentümlichkeit bewart, sowie die organische Verbindung beider unverkümmert erhalten wird, kann gelten, dass der christl. Kultus seiner Idee vollentsprechend Gestalt gewonnen hat. Sofern nach reformirtem Prinzipe die sakramentale Feier in ihrer Würdigung im allgemeinen zurücksteht gegen die sakrifizielle und die reformirte Lehre vom heil. Abendmale insbesondere, wie eine mehr legale Fassung der gottesdienstlichen Pflicht, wol sogar dazu ausgeschlagen ist, auch bei der Feier des ersteren die Selbsttat der Gemeinde und die sakrifizielle Betätigung zur Hauptsache zu erheben, kann von dem Gottesdienst nach reformirtem Prinzipe nicht gesagt werden, dass die Idee der Feier als gemeindlicher Heilsgenuss dort seine vollentsprechende Darstellung gefunden habe; ganz abgesehen noch von der Apathie, die bei resoluterer Konsequenz dort gegen alle berechtigte Ausbildung des liturgisch Schönen waltet. Im reinen Gegensatz dazu haftet dem römisch-katholischen Gottesdienst bei aller Ausprägung des Sinnes für Reichtum und traditionelle Praxis in der liturgischen Feier, der Charakter des einseitig priesterlich Operativen wie der relativen Superstition von daher an, dass die in der römischen Kirche herrschende falsche Anschauung vom Verhältnis der Gemeinde zum Amte, wodurch diesem für sich die sakrifizielle Tätigkeit überwiegend vorbehalten bleibt, und die unklare Erweiterung des Sakramentalen über die Grenzen der spezifischen Gnadenmittel hinaus, alles gottesdienstliche Leben der römischen Kirche in intensivster Weise durchdrungen hat. Wenn endlich zugestanden werden muss, dass die Auffassung des Gottesdienstes als einer dramatischen Darstellung der Offenbarung selbst, nach ihrem geschichtlichen Fortschritt, nirgend einen so vollendeten Ausdruck gefunden hat als in dem (russisch-)griechischen Kathedralgottesdienste, so wird dieser Vorzug nicht nur durch die fast gänzliche Stillstellung der Predigt, sondern obenan dadurch wesentlich entwertet, dass der Gemeinde dabei statt alles selbsttätigen Mithandelns nur die Zuschauerrolle eines überwiegend verständnislosen Quietismus zufällt. Nach rechter Würdigung der christlichen Feier wie der Kommunionreife der feiernden Gemeinde kann die organische Einheit des christlichen Kultus nur in der rechten

Verbindung gemeindlicher Selbsttätigkeit mit dem gemeindlichen Genusse der christlichen Heilsgüter gefunden werden. Die Erkenntnis des letzteren Momentes mit ausdrücklicher Bezugnahme auf biblische Voraussetzungen wie 1 Petr. 2, 3, speziell gefördert zu haben, ist das Verdienst des seligen Palmer, des früheren Bearbeiters dieses Artikels. **G. v. Zezschwitz.**

Gottesfreunde, s. Nikolaus v. Basel.

Gottesfriede (pax Dei, treuga Dei). Früher als der Stat war im Mittelalter die Kirche darauf bedacht, dem Fehdewesen zu steuern. Als im Anfange des 11. Jarhunderts in Aquitanien die Fehden immer mehr um sich gegriffen hatten, beschlossen die Bischöfe Gott darum anzuflehen, dass er diesen Greueln ein Ende mache. Nach dem Berichte der Chronisten vereinigten sie sich auf göttliche Eingebung (inspirante divina gratia) zu dem Beschlusse „ut nemo mortalium a feriae quartae vespera usque secundam feriam, incipiente luce, ausu temerario praesumeret quippiam alicui hominum per vim auferre, neque ultionis vindictam a quocunque inimico exigere, nec etiam a fidejussore vadimonium sumere. Quod si ab aliquo fieri contigisset, contra hoc decretum publicatum, aut de vita componeret aut Christianorum consortio expulsus patria pelleretur. Hoc insuper placuit universis, veluti vulgo dicitur, ut Treuga Domini vocaretur“ (Rudolphus Glaber. V, 1 ad a. 1034. Sigebertus Gemblacensis ad a. 1032 u. a.; s. Du Fresne, Glossar. s. v. Treuga Dei. Datt, De pace publica lib. I, c. 2. A. Kluckhohn, Geschichte des Gottesfriedens, Leipz. 1857). Sogleich folgten die Bischöfe in Südfrankreich und Burgund, sowie nach und nach in andern Ländern mit gleichen Beschlüssen, auf den Synoden zu Narbonne 1054, Troyes 1093, Rouen 1096, Rheims 1136, im Lateran 1139 und 1179 u. a. In Deutschland fürte zuerst B. Heinrich von Lüttich 1081 den Gottesfrieden ein. Die Synode von Clermont 1095 erhob ihn — P. Urban II. an der Spitze — zum allgemeinen Kirchengesetze. Die ursprüngliche Bestimmung, dass vom Mittwoch Abend (feriae quartae vespera) bis Montag früh keine Fehde bei Strafe des Bannes stattfinden dürfe, wurde bald erweitert auf die Zeit vom ersten Advent bis Epiphanias, vom Sonntage vor Aschermittwoch bis nach Vollendung der Osterwoche, vom Sonntage vor Himmelfart bis nach Vollendung der Pfingstwoche, und an verschiedenen Festtagen und deren Vigilien. Die Vorschrift Alexanders III. in c. 21 des dritten Laterankonzils von 1179, welche in die Dekretalen Gregors IX. c. 1. X. de treuga et pace (I, 34) aufgenommen wurde, bestimmt: quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in ortu solis, ab adventu Domini usque ad octavas Epiphaniae, et Septuagesima usque ad octavas Paschae. Allgemein angenommen waren aber nur außer den Festen die genannten Wochentage, wie aus der Rezeption im Sachsenspiegel (Landrecht, Buch II, Art. 66) und Schwabenspiegel (Landrecht, Art. 250 ed. Laßberg) erhellt. Hier heißt es: „Hilge dage und gebundene dage die sin allen lüden to vrede dagen gesat, dar to in jewelker weken vier dage — . . —. Des donredages wiet man den kresemen (weiht man das Chrisma) das man uns allen mede bekenet to der cristenheit in der döpe. Des donredages mesede (speiste) unse herre got mit sinen jüngeren in' me kelke, dar began unse e (Gesetz). Des douredages vorde got unse minsheit to himele, unde opende uns den wech dar hen, danen er besloten was. — Des vridages makede got den man (Menschen), unde wart des vridages gemartert durch den man. — Des sunavendes rowede he, do he himmel unde erde gemaket hadde, unde alles dat darinne was. He rowede ok des sunavendes in deme grave na siner martere. Des sunavendes wiet man die papen to godes deenste, die der cristenheit meistere sin. — Des sundages würde wir besönt mit gode umme adames missedat. Die sundach was die irste dach, die je gewart, unde wirt die leste, also wir upersten sollen von deme dode, unde solen varen to gnaden mit live unde mit selen, die't weder got verdient hetten“.

Wenn auch an den nicht gebundenen Tagen die Fehde gestattet ist, so sollen doch auch an diesen befriedet sein Geistliche, Mönche, Laienbrüder (conversi), Pilger (peregrini), Kaufleute, Landleute, auf dem Hin- und Rückwege zum Acker-

bau, sowie die Tiere, mit denen sie pflügen und die Saten auf den Acker bringen. Diese nennt nach dem Vorgange älterer Bestimmungen Alexander III., in c. 2. X. de treuga et pace (I, 34). Es sind dieses personae miserabiles, deren sich stets die Kirche besonders annahm.

Der Gottesfriede wurde besonders eingeläutet. Wer ihn verletzte, fiel in den Bann, und wenn er sich daraus nicht befreite, in die Acht. Seit der allgemeinen Einfürung des Landfriedens (1495) bedurfte es nicht mehr des besonderen Gottesfriedens und derselbe verlor seine Anwendbarkeit.

Mejer (H. F. Jacobson †).

Gottesgebärerin, s. Maria.

Gotteslästerung. Im Gesetz Mosis ist nicht nur der Missbrauch des Namens Gottes verboten, 2 Mos. 20, 7; 3 Mos. 19, 12; 5 Mos. 5, 11, sondern es heißt ausdrücklich: „Sage den Kindern Israel: Welcher seinem Gott fluchet, der soll seine Sünde tragen. Welcher des Herrn Namen lästert, der soll des Todes sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen; wie der Fremdling, so soll auch der Einheimische, wenn er den Namen lästert, sterben", 3 Mos. 24, 15. 16. Also nicht für einen Unverstand oder für einen bloßen Wan, sondern für den Ausbruch einer positiven Feindschaft wider Gott und demgemäß für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt die mosaische Gesetzgebung die Gotteslästerung. Übrigens ist der Unterschied zwischen Fluchen und den Namen Jehovahs Lästern, und sodann der zwischen dem Tragen seiner Sünde, V. 15, und zwischen des Todes Sterben, V. 16, nicht zu übersehen. Ein Beispiel von der Vollziehung der Steinigung an einem Fremdling, der sich aus Hass gegen einen Israeliten zur Lästerung Jehovahs hinreißen ließ, lesen wir 3 Mos. 24, 10 ff., vgl. 1 Kön. 21, 13; Apg. 6, 13; 7, 56. Der Flucher wurde hinaus vor die Stadt oder das Lager gefürt, die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Angeklagten, und warfen die ersten Steine auf ihn, 5 Mos. 17, 7. Nach 2 Makk. 13, 6. 7 wurden die Gotteslästerer und andere große Übeltäter, wie z. B. der abtrünnige Menelaus, gerädert. In den späteren Zeiten des Judentums wurde der Begriff der Gotteslästerung sehr ausgedehnt. Im Neuen Testamente wird insbesondere das als Gotteslästerung bezeichnet, wenn man auf freche und warheitswidrige Weise sich selbst oder einem andern das beimisst, was zu den göttlichen Prärogativen gehört, wie Vergebung der Sünden, oder wenn ein bloßer Mensch sich für Gott oder Gottes Son ausgibt, sich zu einem Gott macht, Joh. 10, 33; vgl. Matth. 26, 65, wenn Christus verhönt wird, Matth. 27, 39; Mark. 15, 29; Apg. 18, 6; 26, 11, 1 Tim. 1, 13, wenn von Gott unehrerbietig gesprochen wird (Röm. 2, 24), sodass man seine Majestät verkleinert, seine wesentlichen Vollkommenheiten leugnet, ihm seine Ehre entzieht, vgl. Mark. 7, 22. Besonders beachtenswerth ist die Hervorhebung der Lästerung wider den hl. Geist, die der Herr Matth. 12, 32; Mark. 3, 28; Luk. 12, 10 im Unterschiede der Lästerung des Vaters und des Sones als die einzig und absolut unvergebliche Sünde bezeichnet, wegen deren Erklärung aber wir auf den Artikel „Sünde wider den hl. Geist" zu verweisen haben.

In der alten christlichen Kirche betrachtete man diejenigen Gefallenen als Gotteslästerer, welche in Zeiten der Verfolgung das Christentum abschwuren (blasphematici); ebenso diejenigen, welche Lehren aufstellten, die den Grund des Christentums umstießen, oder in der Hitze der Leidenschaft freche Reden gegen Gott und Christus, oder später gegen die Maria sich erlaubten. Im Mittelalter standen die schwersten Strafen darauf. Der Gotteslästerer musste sieben Sonntage lang one Mantel und Schuhe vor der Türe der Kirche stehen und bei Wasser und Brot fasten. Dazu kamen nicht selten auch Geld- und Gefängnisstrafen. Bisweilen wurde dem Verbrecher die Zunge abgeschnitten, in manchen Fällen die Todesstrafe verhängt. Ein Reichsschluss vom Jare 1497 sagt, dass Gott schwer dadurch beleidigt und des Menschen Seele seiner göttlichen Gnade ewiglich beraubt und unwürdig werde, auch seien vormals aus solcher Sünde Hunger, Erdbeben, Pestilenz und andere Plagen auf Erden gekommen. Er bedroht die Leute geringeren Standes, welche sich dieser Vergehung schuldig machen, mit dem Tode. Die

peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. verordnet: „So einer Gott zumisst, das Gott nicht bequem ist, oder mit seinen Worten Gott dasjenige, was ihm zusteht, abschneidet, die Allmacht Gottes, seine heilige Mutter, die Jungfrau Maria schändet, — der soll eingelegt, und darnach an Leib, Leben oder Gliedern — gestraft werden". Oft wurde das Verbrechen verheimlicht; nach und nach traten immer gelindere Strafen ein. Sehr beachtenswert ist das Gutachten, welches einst Spener über die Bestrafung eines Soldaten abgegeben hat, welcher der Gotteslästerung überwiesen war. Er bezeichnet es als die allerschrecklichste Sünde, sowol wegen der Größe und Majestät Gottes, gegen den sie gerichtet sei, als weil sich der äußerste Grad der Ungerechtigkeit darin offenbare, wenn ein Mensch seine Zunge gegen seinen Schöpfer missbrauche, die doch ihre Bewegung und ihr Leben, selbst indem sie diese Sünde begehe, von ihm empfange. Ferner finde dabei keine besondere Anreizung, durch Aussicht auf Lust oder Gewinn, wie bei andern Sünden statt, es sei also eine recht teuflische Bosheit. Den hohen Regenten komme es zu, dass sie über die Ehre dessen eifern, von dem sie ihre Krone und Szepter zu Lehen tragen, damit sie nicht ein Gericht auf sich und ihr Land ziehen. Wenn nach 3 Mos. 5, 1 ein jeder einer Missetat schuldig sei, der einen gehörten Fluch nicht anzeige, so verschulde sich der noch weit schwerer, dem der Befehl, das Böse zu strafen, gegeben sei, wenn er diese Pflicht unterlasse. Nach 3 Mos. 24, 16 sei auf Lästerung des Namens Gottes der Tod gesetzt. Ob es unbillig sei, den am Leben zu strafen, der sein Leben so schändlich gegen den missbrauche, von dem er es in jedem Augenblick genieße? Daher habe die Kirche von alten Zeiten her die Todesstrafe darauf gesetzt. Das Kriegsgericht handle darum in dem betreffenden Fall nicht ungerecht, dass es auf Todesstrafe erkannt habe. Auf der anderen Seite sei zu bedenken, es sei kein allgemein verbindliches Gebot in dieser Beziehung vorhanden, denn jenes in 3 Mos. 24 enthaltene Gebot gehöre zu den mosaischen, allein dem israelitischen Volk gegebenen Gesetz, wärend dass 1 Mos. 9, 6 ganz allgemein sei. Die Gebote, die der israelitischen Polizei gegeben seien, dürfen nicht weiter ausgedehnt werden als auf Israel, wie man z. B. in der neueren Gesetzgebung nicht daran denke, die 2 Mos. 31, 14 auf Entheiligung des Sabbats gesetzte Todesstrafe zu vollziehen, doch könne ein Regent, wo er es nötig finde, um dem einreißenden Laster zu steuern, solche Strafen gegen Gotteslästerer einfüren, one ungerecht zu sein. Nur müsse, wie bei anderen Verbrechen, immer die Persönlichkeit dessen, der gesündigt habe, wol berücksichtigt werden. Oft sei es mehr dummer Unverstand und Roheit, als vorsätzliche Bosheit, aus welcher eine solche Sünde hervorgehe, bisweilen sei das vorhergegangene Leben eines solchen Menschen eine tägliche Gotteslästerung gewesen. Er glaube in dem betreffenden Fall, die göttliche Ehre werde mehr gerettet, wenn der Verbrecher nicht zum Tode verurteilt werde, aber durch eine lange und schmerzliche Strafe die Größe seines Verbrechens zu fülen bekomme und ihm die Mittel zur Sinnesänderung dargeboten werden. — Dass die im A. T. auf die Sünde gesetzte Todesstrafe aufgehoben wurde, kann man vom neutestamentlichen Standpunkte aus nur billigen, und ist dem Sinne Christi gemäß, besonders wenn man an seinen Ausspruch über jene Ehebrecherin denkt, auf deren Sünde im Gesetz auch die Steinigung stand, Joh. 8, 1 ff. Wo kein Volk Gottes im eigentlichen Sinne ist, dessen Mehrzal sich von ihm als seinem König beherrschen läßt, kann auch von der Anwendung der alttestamentlichen Verfassung, die überdies nur für eine bestimmte Zeit gegeben war, nicht die Rede sein. Übrigens ist es doch sehr zu beklagen und gehört zu den Zeichen des Abfalls von dem christlichen Prinzip, dass in den neueren Gesetzgebungen und nach der jetzigen Praxis alles andere eher von der Obrigkeit bestraft wird, als die Gotteslästerung. Das Strafgesetzbuch für das deutsche Reich handelt zwar im eilften Abschnitt seines zweiten Teils von den Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen und läßt in seinem § 166 denjenigen, „der dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt", mit Gefängnis bis zu 3 Jaren bestrafen. Allein einmal ist damit die Gotteslästerung nur den Vergehen beigezält, die sich von den Übertretungen nur dadurch unterscheiden § 1, dass die eventuell angedrohte Geldstrafe

über 150 M. beträgt, sodann aber läßt in den Gerichtsverhandlungen schon die Anwendung des Begriffs der Öffentlichkeit auf die Tat manche ausweichende Auslegung zu; ganz besonders aber ist die Frage des öffentlichen Ärgernisses schwer zu bejahen in einer Zeit, in der Strauß im alten und neuen Glauben, von jeder Obrigkeit unbeanstandet, für den Gott des Christen mit dem kopernikanischen System „die Wonungsnot erst recht angehen" lassen durfte und die Lästerungen des biblischen Gottes nur als Ausfälle gegen veraltete Satzungen, nicht einmal (nach demselben 166sten § des deutschen Strafgesetzbuches) als öffentliche „Beschimpfungen einer der christlichen Kirchen" vor Gericht gedeutet werden. Da bleibt dem christlichen Gewissen nur übrig die Berufung auf Gal. 6, 9, aber dem Vaterlandsfreunde auch die Besorgnis, daß unsre Zeit noch ernten werde, was sie hat säen lassen, Hosea 8, 7. — Spener, Letzte theol. Bedenken, II, S. 34 ff.; Michaelis, Mosaisches Recht, Th. V; Carpzov, Practica nova rerum criminalium, P. I, qu. 45; Staatslexikon von Rotteck und Welker; Jarke, Handbuch des gemeinen deutschen Strafrechts, Bd. II, S. 27; Reinhard, Christl. Moral; Winer, Bibl. Realwörterbuch; Neudecker, Allg. Lexikon der Religion und christl. Kirchengeschichte. (Fronmüller) C. Beck.

Gottesurteil, im mittelalterlichen Latein Ordale, vom angelsächsischen ordâl = Urteil, letzte Entscheidung. Das Prozeßrecht des deutschen Mittelalters unterscheidet sich von dem heutigen, wie in verschiedenen anderen Punkten, so namentlich im Beweisrechte. Regelmäßig fürt, und zwar im Strafprozesse wie im Civilprozesse, nicht der Kläger den Beweis, sondern es entgeht vielmehr der Beklagte der Klage, wenn er seine Unschuld beschwört, entweder allein, oder unter Umständen mit Eidhelfern. Dies Recht des Beklagten kann in Fällen, wo positive, im einzelnen hier nicht aufzuführende Gründe, sein Schuldigsein zu vermuten, vorliegen, dadurch ausgeschlossen werden, daß der Kläger ihn zum Kampfe fordert, welcher alsdann vor Gericht in bestimmten Formen angestellt und ausgefochten wird. Der Ausfall gilt für eine Entscheidung Gottes oder der Götter; denn das Institut ist bei den germanischen Völkern schon vorchristlich: bereits Tacitus (German. IV.) berichtet: deum adesse bellantibus credunt etc. Es ist dann im früheren Mittelalter allgemein verbreitet. Oft kann derjenige, welcher persönlich nicht zu kämpfen vermag (Kranke, Alte, Kinder, Weiber, Unfreie), sich vertreten lassen; indeß ist dies nicht immer gestattet, und für solche Fälle treten, gleichfalls schon aus heidnischer Zeit her, andere Formen des Gottesurteils, als der Kampf, ein. Dieselben beruhen im allgemeinen darauf, daß der Beweis für gefürt gilt, wenn eine Naturwirkung, die sonst zu erwarten wäre, vermöge vorausgesetzten besonderen Beistandes der Gottheit nicht eintritt: so bei der Feuerprobe und der des heißen Wassers („Kesselfang", weil man aus einem Kessel mit siedendem Wasser einen an dessen Boden liegenden Stein oder Ring herausgreifen muß), wenn ein Verbrennen der Haut nicht eintritt, wo es naturgemäß zu erwarten wäre; es kommt jedoch auch der umgekehrte Grundgedanke vor, wie z. B. bei der Kaltwasserprobe, wo der Unschuldsbeweis für gefürt gilt, wenn der Beweisfürer, gebunden ins Wasser geworfen, untergeht, dagegen für mißlungen, wenn — wie hier offenbar die leitende heidnische Idee ist — das reine Element den Hineingeworfenen aufzunehmen sich weigert. Über diese und ähnliche Formen der Gottesurteile gibt die deutsche Rechtsgeschichte den näheren Nachweis: s. Mejer, Geschichte der Ordalien, insbesondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutschland, Jena 1795; Zwicker, Über die Ordale, Göttingen 1818; Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, Gött. 1828, S. 908 folg.; Wilda in Ersch und Grubers Encyklopädie, Sect. 2, Bd. 4, Ordale, Leipz. 1833; Unger, Der gerichtliche Zweikampf, Göttingen 1847; Philipps, Über die Ordalien, München 1847; Dahn, Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurteile, München 1857; Siegel, Geschichte des deutschen Gerichtsverfahrens, Gießen 1857, S. 202 fg.; Pfalz, Die germanischen Ordalien, Leipz. 1865. — An dieser Stelle ist von Interesse, wie zu den Gottesurteilen die Kirche Stellung genommen hat: s. darüber überhaupt Hildenbrand, Die purgatio canonica et vulgaris, München 1841; Baudri und Dieringers kathol. Zeitschr., 1846, S. 19 fg. 185 fg. 275 fg.; Augusti, Denk-

würdigkeiten, 10, 245 fg. Einesteils erkannte die Kirche diese Beweisarten an, bereitete diejenigen, welche sich ihnen unterziehen sollten, mit Fasten und Beten, und leitete selbst das Verfaren. S. desfallsige Formeln, sog. Ordalienliturgieen, bei Baluzius in dem Appendix des zweiten Bandes seiner Ausgabe der Kapitularien, und darnach widerholt bei Walter, Corpus juris germ., T. III, p. 599 seq.; Martens, De antiquis ecclesiae ritibus, T. III, p. 456 seq. u. a. Auch die Entscheidung über den Ausfall gab die Geistlichkeit, ausgenommen bei dem Zweikampfe, über welchen die Kampfrichter zu sprechen hatten. Dass hierbei die Geistlichen oft im Stande waren, das Urteil selbst zu bestimmen, unterliegt kaum einem Zweifel. Beim Kesselfange u. s. w. erging die Entscheidung nicht sogleich, sondern es wurde die Hand eingewickelt, versiegelt und erst am dritten Tage wider geöffnet und dann die Sentenz gefällt. Es fehlte weder an Trug- noch an Heilmitteln, deren sich der Klerus nach seinem Willen bedienen konnte. M. s. Nachweisungen in Mones Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters, 1832, S. 292; 1833, S. 59. Schon Gregor von Tours erzält von einem Falle, bei welchem der Arm des Diakonus, der in den Kessel greifen sollte, gesalbt war (de miraculis, lib. I, c. 81). Ja die Kirche erfand, im Gegensatz zu den heidnischen Formen der Gottesurteile, ihrerseits neue und christliche Formen, wie die Abendmalsprobe und die allerdings schon von Ludwig dem Frommen wider verbotene Kreuzesprobe. Andererseits indes erklärten sich Vertreter der Kirche schon früh auf das Entschiedenste gegen das Gottesurteil. So Agobardus, Bischof von Lyon, der in seinem liber adversus legem Gundobadi (die Lex Burgundionum) et impia certamina, quae per eam geruntur K. Ludwig den Frommen um ein Gesetz wider den gerichtlichen Zweikampf bittet, und in einer zweiten Schrift überhaupt die Gottesurteile verwirft. — S. Agobardi, AEpiscopi Lugdunensis opera ed. Baluzius, Paris. 1666. 1, 107 fg., 300 fg. Auch sagt Nikolaus I. (c. 22. C. 11. qu. 5. a. 867), P. Stephan V. (c. 20. eod. c. a. 886), P. Alexander II. (c. 7. eod. c. a. 1070), P. Cölestin III. (c. 1. X. de purgat. vulgari 5, 35. a. 1195), das vierte lateranensische Konzilium (c. 9. X. ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant 3, 50. a. 1215) und P. Honorius III. (c. 3. eod. 1222) verwerfen sie als abergläubige und frivole Provokation des Wunders. Namentlich der Zweikampf wird verboten. S. Hildenbrand a. a. O. S. 109 folg. Nicht zum geringsten Teile infolge dieser kirchlichen Gegenwirkungen, denen im Laufe der Zeit auch statliche zur Seite traten, sind die Gottesurteile alsdann seit dem 12. und 13. Jarhundert bis auf einzelne länger erhaltene Reste abgekommen. Der ihnen zu Grunde liegende Gedanke jedoch lebte später in der Tortur fort. Denn auch bei dieser wurde die Unschuld dadurch erwiesen, dass der Gefolterte durch Gottes Beistand einen Schmerz erduldete, der von dem natürlichen Menschen eigentlich nicht zu ertragen war. **Meier (Jacobson †).**

Gottesverehrung, s. Gottesdienst.

Gotthart, s. Godehard.

Gottlosigkeit. Der menschliche Geist ist aus und für Gott geschaffen, das Bewusstsein Gottes ist ihm eingeboren, und der Name Gottes ist auf alle Kreaturen geschrieben; aber durch die Sünde befindet er sich in einem Zustand der Losgerissenheit, der Trennung von Gott. Hiebei ist jedoch sowol auf dem testamentischen als außertestamentischen Standpunkt ein Zweifaches zu unterscheiden. Es gibt bei Völkern und Individuen einen Zustand der Roheit, wo das Gottesbewusstsein noch nicht erwacht oder kaum in einzelnen schwachen Funken aufgegangen ist, es gibt aber auch einen Zustand der Bekämpfung und Leugnung des Göttlichen, der zur Verstockung fürt. Beides wird unter dem Ausdruck der Gottlosigkeit befasst. Schon im vorchristlichen Altertum machte sich die Überzeugung geltend, Irreligiosität, Unglauben, Gottesleugnung sei ein nicht zu duldendes Verbrechen, wie denn Polybius den Satz aufstellt: „One Gottesfurcht kann der Stat nicht bestehen". In Athen wurde einst besonders vom Areopag streng gewacht, dass die öffentliche Religion erhalten, und keine neue Lehre eingefürt werde. Anaxagoras, der Zeitgenosse des Perikles, wurde der Irreligiosität angeklagt und um 5 Ta-

lente bestraft. Diagoras aus Melos wurde wegen Unglaubens verfolgt und sogar ein Preis auf seinen Kopf gesetzt. Bekannt ist die Anklage gegen Sokrates und seine Verurteilung unter dem Vorgeben, dass er die Religion verändern und neue Götter einfüren wolle. S. Tschirner, Der Fall des Heidentums, I, 88 ff. Doch erst auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion kann das Wesen der Gottlosigkeit recht erkannt und gewürdigt werden. Hier tritt uns als einer der durchgreifendsten Gegensätze der zwischen Frommen und Gottlosen, Gerechten und Ungerechten entgegen. Die Bezeichnungen dafür im Alten Testament sind: רֶשַׁע רִשְׁעָה 5 Mos. 9, 4; Jes. 9, 17; רֵעָה Jes. 13, 11 und נְבָלָה vgl. Psalm 14, 1. Narrheit, Torheit, die aber nicht theoretisch, sondern praktisch zu verstehen ist. Im Neuen Testament ἀσέβεια. Tit. 2, 12; Röm. 1. 18; 2 Tim. 2, 16, was zunächst Unfrömmigkeit, Abgewandtheit von Gott und von allem dem bedeutet, was ein lauterer Ausdruck des reinen Verhältnisses zur Gottheit ist. Das Wort umfasst ebensowol die innere tiefverborgene Quelle des Bösen, als alle die bitteren Wasser, die aus derselben fließen, oder die Erbsünde und die wirklichen Sünden in ihrer Einheit. Gottlos im Sinne der Schrift ist daher nicht nur der, bei welchem das innere Verderben in groben Ausbrüchen hervortritt, die sich zur Leidenschaft, zum Laster und Verbrechen steigern, sondern jeder, der kein inneres Leben aus Gott hat, der nur den Geist der Welt, und den Geist aus Gott noch nicht empfangen oder wider verloren hat, 1 Kor. 2, 12. Ein solcher kann äußerlich ehrbar, ja fromm und heilig erscheinen, berühmt und gefeiert sein von der Welt, gelehrt, witzig, genial, und er ist doch in den Augen Gottes fleischlich gesinnt, also gottlos, Röm. 8, 6. 7; 1 Kor. 1, 19—21. Man steht dabei im Eigensinn, Eigenwillen und Eigendünkel, in einer geheimen oder offenbaren Feindschaft gegen Gott und Jesum. Die Erscheinungsform eines solchen von Gott abgekehrten Sinnes ist eine dreifache, wie sie der Apostel Johannes beschreibt, 1 Joh. 2, 16, Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben, oder Vergnügungssucht, Habsucht, Stolz. Änlich einer leiblichen Krankheit steht die Gottlosigkeit unter bestimmten Entwickelungsgesetzen. Wenn ihr nicht Einhalt getan wird, so schreitet sie von Stufe zu Stufe fort, von der ungöttlichen Gesinnung zur äußerlichen Tat, von der Gleichgültigkeit zur Verleugnung, von der Untugend zum Laster, vom Leichtsinn zur Verstockung und positiver Feindschaft wider Gott, welche in Hon, Spott und Lästerung hervorbricht. Ungemein wichtig und lehrreich ist die Erörterung des Apostels Paulus, Röm. 1, 18—22. Wir sehen dort, wie sich das gottlose Wesen durch drei Abfallsstufen hindurch bewegt, und wie auf jeder derselben die göttliche Heiligkeit, der Zorn Gottes wider das Böse sich schon jetzt in dieser Zeitlichkeit offenbart. Auf die Vermischung Gottes mit der Natur folgt die Hingabe der Menschen in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer persönlichen Würde; auf die eigentliche Vergötterung der Natur die Hingabe der Menschen in schändliche Geschlechtsvermischung; auf völlige religiöse Abstumpfung sittliche Stumpfheit und Verworfenheit, woraus alle Laster hervorbrechen. Der Gottlose ist dem Tode verfallen, wenn er nicht zu rechter Zeit noch umkehrt, worunter alles Elend, aller Jammer, der aus der Sünde folgt, namentlich der ewige Tod begriffen ist. Röm. 7, 10. 13; Eph. 2, 1; Kol. 2, 13. Der Gottlose hat in seinem Leben gesucht, Gott los zu werden, nun ist er auch Gott-los und Gott-verlassen, ἄθεος, der aktive Atheist zum passiven, „one Gott in der Welt" Eph. 2, 12 geworden. Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre; Beck, Christl. Lehrwissenschaft; Schmid, Bibl. Theologie.

Fronmüller (C. Beck).

Gottmensch, s. Jesus Christus.

Gottschalk, Son eines sächsischen Grafen Bern, war als Kind dem Kloster Fulda dargebracht (oblatus); herangewachsen, beschwerte er sich, dass er wider seinen Willen geschoren sei; ein freier Sachse könne nicht auf die Aussage römischer und fränkischer Zeugen hin seine Freiheit einbüßen. Die Mainzer Synode von 829 erklärte sich für Lösung Gottschalks von seinem Gelübde. Aber sein Abt Raban überzeugte den Kaiser Ludwig d. Fr. von der Berechtigung des Gegenteils

(Rab., contra eos qui repugnant institutis b. p. Benedicti, bei Mabillon, annal. ord. S. B. II, 677 ff. der Luccaer Ausg.). G. blieb Mönch, wurde aber dem Kloster Orbais in der Diözese Soissons überlassen. Mit Energie und Leidenschaft warf er sich in das Studium besonders Augustins und des Fulgentius. Aber innere Unruhe und Drang nach Mitteilung seiner Erkenntnisse trieben ihn in die Ferne. Zweimal wol ist er in Italien gewesen. Der für Verona erwälte Bischof Noting (der aber später Bischof von Brescia geworden zu sein scheint) erzälte schon 840, als er im Lahngau zum Kaiser gekommen und dort mit Raban zusammengetroffen war, diesem von der Verwirrung, welche gewisse Leute durch die Prädestinationslehre anrichteten, und veranlasste dadurch dessen Schreiben an Noting gegen die Prädestinationslehre, welche Gott zum Urheber des Bösen mache und die Verworfenen zum Sündigen zwinge (Sirmond, Opp. var. II, 999; Ughelli, Italia sacra III, 608 f. ed. Venet. 1718). Später one Wissen seines Bischofs Rothad von Soissons vom Reimser Chorbischof Richbold zum Priester geweiht, durchzog G. wider Italien. Raban aber, jetzt Erzbischof von Mainz, warnte den Grafen Eberhard von Friaul (Schwiegerson Ludwigs d. Fr.) vor den Ketzereien des Klüglings, den er aufgenommen habe (Brief vom 22. Apr. 848 — so nach Ughelli l. l.). Gottschalk zog predigend durch Dalmatien und Pannonien nach Bayern, und kam im Herbst zur Zeit des allgemeinen Reichstags nach Mainz. Vor einer unter Rabans Vorsitz zusammentretenden Synode deutscher Bischöfe legte er sein Bekenntnis zur doppelten Prädestination ab, Raban zugleich des Semipelagianismus beschuldigend. Seine Lehre wurde verworfen, er musste geloben, das ostfränkische Gebiet zu meiden, und wurde an seinen Metropoliten Hinkmar zur Bestrafung und Einsperrung gesandt. Die von diesem im Frühjar 849 zu Quierzy gehaltene westfränkische Synode beraubte Gottschalk seines angeblich erschlichenen und missbrauchten Priestertums (wobei der Gegensatz Hinkmars gegen das Institut der Chorbischöfe mitwirkte), ging, wie es scheint, auf dogmatische Behandlungen nicht ein, lies Gottsch. grausam peitschen, bis er halb sterbend die Sammlung von Schrift- und Väterstellen, welche er vorlegen wollte, den Flammen übergab, und verurteilte ihn zu ewiger Einsperrung. Hierzu wurde er dem Kloster Hautvilliers im Reimser Sprengel übergeben.

Bei der größten Verehrung Augustins war man aus naheliegenden Gründen, one es zu merken oder sich zu gestehen, vielfach von dessen strenger Gnadenlehre abgewichen. Gottschalk erneuerte unter nachdrücklichster Betonung der Unveränderlichkeit Gottes, und one auf die anthropologische Seite tiefer einzugehen, den Augustinismus besonders als Prädestinationslehre. Sachlich einig mit Augustin, dass Prädestination sich nur auf das Gute, das was Gott tut, beziehe, hier aber Präscienz und Prädestination zusammenfallen, Gottes Werk aber nicht bloß die Woltaten der Gnade, sondern auch die Gerichte der Gerechtigkeit umfasse, ging G. dem Ausdruck nach über den bei Augustin vorherrschenden Sprachgebrauch (Prädestination der Erwälten zum Leben, Überlassung der Verschmähten — reprobi, praesciti — ans Verderben) hinaus, indem er eine doppelte Prädestination, der Erwälten zur Seligkeit, der Verworfenen zum Tode, lehrte. Gott bestimmt nicht nur den Verworfenen die Strafe, sondern die (einzelnen) Verworfenen zur Strafe. Sagt Gottschalk, Gott habe die Verworfenen um ihrer eigenen untrüglich vorausgewussten Verschuldungen willen zum verdienten ewigen Tode prädestinirt, so soll diese Bedingtheit des göttlichen Dekrets durch Präscienz des menschlichen Verhaltens nur die Verursachung des Bösen durch Gott (den Supralapsarismus) aus- und die augustinische Erinnerung, dass die Bösen mit Willen sündigen, einschließen, nicht aber (semipelagianisch) als Bedingtheit des Dekrets der Erwälung und Verwerfung durch ein vorausgewusstes Minder oder Mehr menschlicher Verschuldung aufgefasst werden. Gott will nicht wirklich, dass alle Menschen selig werden, sonst hätte er nicht alles getan, was er gewollt; Christus ist nicht für alle gestorben, auch nicht für alle Christen; wenn auch eine gewisse (nicht schon das Heil involvirende) Loskaufung, eine Erlösung von vergangenen Sünden allen Getauften durch di[illegible]teil wird (die beiden in Hautvilliers verfassten Bekenntnisse Go[illegible] und Mauguin, Frag-

mente seines Mainzer Bek. und seiner Schrift gegen Raban ꝛc. bei Hincmar, De praedest. diss. post.).

Wärend Gottschalk unerschüttert für seine Lehre schriftlich zu wirken suchte und sich zu einem Gottesurteil erbot, Hinkmar vergeblich sich bemühte, ihn von der Prädestination der Verworfenen abzubringen, und die Mönche seines Sprengels vor seiner Lehre warnte (ad reclusos et simplices, Mitte 849), traten bedeutende Männer für den bedrohten Augustinismus auf: Prudentius, Bischof von Troyes, dessen Schrift an Hinkmar und Pardulus von Laon (bei Cellot, App. misc. 420 sqq.; Migne 115, p. 971 sqq.) die Billigung einer Synode erhalten hatte *), der Abt Servatus Lupus von Ferrières, von Karl dem Kahlen befragt (ep. 128; später de tribus quaestionibus, opp. p. 207 sqq.; bei Maug. I, II, 9 sqq.) **); Ratramnus von Corbie (ep. ad amicum; de praedest. ll. 2 auf des Königs Veranlassung); wärend Florus Magister (von Lyon) sachlich für die praedest. gemina und die Unfreiheit des Willens zwar eintrat, aber doch der Unwiderstehlichkeit der Gnade zu entgehen suchte und formell gegen G. sich erklärte (sermo de praed. bei Maug. I) und Erzbischof Amolo von Lyon in freundlicher Weise doch Gottschalk tadelte wegen der aus seiner Lehre folgenden Entwertung der kirchlichen Sakramente und Heilsvermittelungen (ep. bei Maug. II, 195 ff.). Hinkmar hatte gegen G. auch Johannes Scotus (Erigena) herangezogen, dessen Schrift (de div. praedest., am besten in opp. J. Scoti ed. Floss, Migne 122) für menschliche Freiheit und gegen doppelte Prädestination eintrat, aber nicht nur die Betrachtung unter zeitlichem Gesichtspunkt des Vorherwissens ꝛc. überhaupt bei Seite schob, sondern im Grunde über augustinische Determination hinausgehend das ganze Problem in seinem philosoph. Pantheismus sich aufheben ließ. Entrüstet erhob sich gegen ihn auf Veranlassung des Erzb. Wenilo von Sens, Prudentius von Troyes (de praed. c. Scotum, 852), nicht minder im Namen der Lyoner Kirche Florus, zugleich mit deutlichem Tadel des Vorgehens Hinkmars gegen Gottschalk. Von Lyon hatte nach den frühern Äußerungen Amolos und Florus' Hinkmar anderes gehofft. Er hatte in Gemeinschaft mit Pardulus unter Beifügung von Rabans Brief an Noting sich (offenbar vor Bekanntwerden der Schrift des Florus gegen Erigena) an Amolo gewandt. Amolo aber starb um diese Zeit, und sein Nachfolger Remigius antwortete im Namen der Lyoner Kirche sehr scharf (de tribus epistolis ***)), wobei der üble Eindruck der Schrift des Joh. Scotus und vielleicht auch die nun beginnende Spannung zwischen Kaiser Lothar und Hinkmar mitwirkten. G. wurde fast ganz in Schutz genommen, die alte Beschuldigung Rabans gegen ihn als unbegründet zurückgewiesen. — Auf der synodalen Zusammenkunft zu Quiercy 853 kam auf Drängen König Karls die Sache zur Verhandlung; Hinkmar musste rasch und unvorbereitet Sätze aufstellen, die 4 Capitula Carisiacensia (1. Nicht Prädestination der Verworfenen zur Strafe, obwol der Strafe für die Verworfenen; 2. die Freiheit des Willens in Adam verloren, durch Christum widerhergestellt; diese beiden Sätze augustinischer Deutung fähig; aber 3. Universalität des göttlichen Gnadenwillens und 4. Christus für alle gestorben; dass es nicht allen zu Gute kommt, liegt am Unglauben der Ungläubigen oder derer, die nicht mit dem Glauben, der durch die Liebe tätig ist, glauben!). Auch Prudentius hat sich dazu verstanden, diese Sätze zu unterschreiben, bald darauf aber 4 andere aufgestellt, worin auch die Partikularität des göttlichen Gnadenwillens ausgesprochen war. Diese Sätze sandte er an die behufs Ordination des Aeneas zum Bischof von Paris versammelten Bischöfe der Diözese Sens, die sie zustimmend an Karl schickten. Auch Remigius von Lyon griff die 4 cap.

*) Ob, wie gemeiniglich angenommen, der Pariser vom Herbst 849, ist nicht sicher, s. Noorden, Hinkmar, S. 69 Anm.

**) Gegen Mauguin, der letztere Schrift einem andern, dem Priester Lupus Servatus, zuschreiben will, s. Hist. lit. de la France V, 262 sq.

***) An der Abfassung dieser Schrift und der späteren de tenenda etc. von Remigius wird wol gegenüber der von Weizsäcker erneuerten Vermutung Cellots, daß Ebo von Grenoble Verfasser sei, festzuhalten sein.

Hinkmars scharf an und auf der Synode der 3 südlotharingischen Kirchenprovinzen zu Valence (855) wurden ihnen 6 Sätze entgegengestellt. Man geht hier von den augustinischen Voraussetzungen aus, will daher auch nicht die Universalität des göttlichen Gnadenwillens, sucht aber doch vermittelnde Ausdrücke, um der gefärlichen auflösenden Wirkung von Gottschalks Anschauung für die Vorstellung von der Kirche und der Kraft der Sakramente zu entgehen. Gegen diese Angriffe hat sich Hinkmar in seiner ersten verlornen Schrift über Prädestination vor König Karl zu rechtfertigen gesucht. Als dann Karl der Kahle mit seinen beiden Neffen Lothar von Lothr. und Karl v. Provence Verbindung suchte gegen Ludwig den Deutschen und behufs gemeinschaftlicher Ordnung politischer wie kirchlicher Dinge das glänzende Konzil von Savonières bei Toul (859) bevorstand, traten die provencalischen Bischöfe erst (im Frühjar) in Langres zusammen und widerholten hier die 6 canones Valent., jedoch mit Beseitigung des ausdrücklichen Tadels der 4 capp. Caris. Die Verlesung dieser Sätze zu Savonières verursachte große Aufregung Hinkmars, indessen Remigius schlug beschwichtigend vor, die Sache auf ein anderes Konzil zu verschieben. Aber auch auf der französischen Nationalsynode zu Touci bei Toul (Okt. 860) drängten die Verhältnisse von den Verhandlungen über die dogmat. Frage ab, und Hinkmar auf der Höhe seines Einflusses konnte ein behufs einer anderen Sache zu erlassendes Synodalschreiben, dessen Abfassung ihm übertragen wurde, dazu benutzen, sich mit einiger Vorsicht doch im Sinne der angefochtenen Sätze von Quiercy zu expektoriren, und in einem anderen Synodalbescheid einen Seitenblick auf die novi Praedestinatiani zu werfen (Hincm. epp. 21 u. 22 nach Migne). Vergeblich suchte Hinkmar hier und in seiner zweiten, großen, Schrift de praedestin. seine Abweichungen von Augustin sich oder anderen zu verhüllen. Der Streit verlief im fränkischen Reiche one klare Schlichtung, doch so, dass Hinkmar faktisch das letzte Wort behielt. Das lag nicht bloß an den persönlichen Verhältnissen, sondern auch daran, dass die praktischen Interessen die Kirche nötigten, ihre gefeiertste Autorität, Augustin, doch in den strengen Konsequenzen zu verleugnen. Gleichwol ist höchst warscheinlich, dass Papst Nikolaus 859 in irgend einer Form den zu Langres wider aufgestellten Sätzen von Valence, mithin dem Gottschalkschen Augustinismus, soweit ihn diese Sätze vertraten (praedest. gemina, und Tod Christi für alle Gläubigen, nicht für alle Menschen) seine Zustimmung gegeben hat (Prudent. annal. Bertin. in Mon. Germ. SS. I, 453 sq.; Hincm. ep. ad Egil. bei Migne 126, 70). Kein Wunder, dass der niedergeworfene und von vielen bemitleidete Mönch dem großen Kirchenfürsten noch manche unruhige Stunde machte, als dessen Verhältnis zum römischen Bischof schwierig wurde. Gottschalk, dem anfangs noch die Kommunion und manche Freiheit zugestanden war, wurde erstere entzogen, später auch die Erlaubnis, der Feder sich zu bedienen, die er auch noch in einer andern Frage gegen Hinkmar angewandt hatte. Hinkmar hatte in dem kirchl. Hymnus: Sanctorum meritis inclyta gaudia Anstoß genommen an der Wendung te trina deitas unaque poscimus, nach der Schulterminologie mit einer gewissen Berechtigung, sofern deitas Bezeichnung des einheitlichen göttlichen Wesens sei. Die Änderung in sancta deitas erregte aber starkes Ärgernis, Ratramnus schrieb gegen Hinkmar, Gottschalk schickte Briefe hier- und dorthin und brachte ein eigenes Schriftstück darüber (schedula Gothescalci quod trina etc. bei Hincmar, De uno et non tr. d.) in Hinkmars Hand. Dieser schon vor Rabans Tod (856) begonnene Streit veranlasste noch lange nachher Hinkmar zur ausfürlichen Verteidigungsschrift, welche erst nach dem gemeiniglich um 868 oder 869 angesetzten Tode Gottschalks vollendet ist. — Gottschalk blieb unbeugsam, in leidenschaftlicher Glut geneigt, in Hinkmar den Antichrist zu sehen; in seiner letzten Krankheit verschmähte er die Versönung mit der Kirche, die Hinkmar ihm um den Preis, den Glauben seines Lebens zu verleugnen, bot.

Jac. Usserius: Gotteschalci et praedestin. controv. historia, Dublinii 1631, 4°; Mauguin, Vett. auctor. qui saec. IX de praedest. et gratia scrips. opp., Paris 1650, 4°, 2 voll. (im 2. Bd. historische Darstellung); Cellot, Historia Gotteschalci. Par. 1655. fol.; Wiggers, Schicksale der augustinischen Anthropol. ꝛc. V

in Niedners Zeitschr. für die hist. Theol. 1859, S. 471—591; Weizsäcker, Das Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh. in Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859, 527—576; Hefele, Konziliengesch. IV, 130 ff. d. 2. A.; C. v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, 51—100; E. Dümmler, Gesch. d. Ostfränk. Reichs I, 1, Berlin 1862, 293—320; V. Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais, sein Leben und seine Lehre, Thorn 1868. Außerdem die dogmengeschichtlichen Werke. **W. Möller.**

Gottschalk, Wendenfürst und Märtyrer. Jarhunderte lang widerstanden die auf ehemals deutschem Boden zwischen Ostsee, Elbe, Oder und Saale angesiedelten slavischen oder wendischen Stämme (Abodriten im Mecklenburgischen, Wagrier an der Ostsee bis zur Eider, Wilzen in Brandenburg, Sorben an der Mittelelbe, Lausitzer an der oberen Spree u. s. w.) der Einfürung des Christentums und der Obmacht der Deutschen. Jenes wurde ihnen durch die gewaltsamen Versuche zu seiner Einfürung immer verhasster und umgekehrt erhielt der nationale und politische Widerstand gegen alles deutsche Wesen durch den religiösen Gegensatz immer neue Kraft und Narung. Im 10 Jarh. stiftete K. Otto I. nach seines Vaters und seinen eigenen Siegen zur Sicherung der östlichen Marken und zur Bekehrung der Wenden die Bistümer Havelberg 946, Brandenburg 949, Meißen, Oldenburg 952, Merseburg, Zeiz-Naumburg und das Erzbistum Magdeburg 969. Aber schon 983 unter Otto II. brechen neue Aufstände der Wenden besonders unter dem Abodritenfürsten Mistui oder Mistewoi aus und machen der deutschen Herrschaft und dem Christentum wider ein Ende. Zwar kehrt Mistewoi selbst später zu dem feierlich abgeschworenen Christenglauben zurück; sein Son Uto baut wider christliche Kirchen, obwol selber male Christianus, und lässt seinen talentvollen Son Gottschalk (Godescalk = Gottesknecht; sein slavischer Name ist unbekannt) in dem Michaeliskloster zu Lüneburg erziehen. Aber bei der Kunde von seines Vaters Ermordung durch einen Sachsen (c. 1029) verlässt der Jüngling plötzlich Kloster und Christentum, um seinen Vater zu rächen. Neuer blutiger Krieg in ganz Nordalbingien, neue Verheerung des Landes und Verfolgung der Christen ist die Folge, bis Gottschalk, von Herzog Bernhard von Sachsen besiegt und gefangen, mit großem Eifer zum Christentum zurückkehrt. Der Gefangenschaft entlassen, geht G. an den Hof Knuts des Großen, bringt in Dänemark und England etwa 10 Jare zu, kehrt (um 1043) als Gemal einer dänischen Königstochter Sigrid in seine Heimat zurück, wird Fürst der Abodriten, und seit 1047 teils durch Besiegung, teils durch freiwillige Unterwerfung Herr eines großen, Holstein, Mecklenburg, Vorpommern und einen Teil der Marken umfassenden Wendenreichs. Mit aller Macht sucht er nun dem Christentum Eingang zu verschaffen: er versammelt seine Völker um sich, bewegt sie in feuriger Rede zur Annahme der Taufe, beruft Missionäre, besonders von Erzbisch. Adalbert von Bremen-Hamburg, errichtet mit dessen Hilfe neben dem bisherigen Bistum Oldenburg zwei weitere zu Razzeburg und Mecklenburg und Klöster in Lentzen, Oldenburg, Razzeburg, Lübeck, Mecklenburg, predigt selbst seinem Volk die christl. Lehre und übersetzt die liturg. Formeln und Predigten der deutschen Missionäre in die heimische Sprache: täglich bekehrte sich eine Menge, das Land füllte sich mit Kirchen, die Kirchen mit Priestern, Schulen wurden angelegt, für Glanz des Gottesdienstes gesorgt. Aber auf's neue regte sich, besonders seit Adalberts Sturz 1066, der nationale und religiöse Fanatismus. An die Spitze der heidnischen Erhebung stellte sich Gottschalks Schwestermann Blusso. Am 7. Juni 1066 starb Gottschalk selbst mit seinem alten Lehrer Abt Eppo und vielen Genossen geistlichen und weltlichen Standes zu Lentzen den Märtyrertod (cf. AA. SS. Juni 7. II, p. 40). Und nun erhob sich ein neuer allgemeiner Aufstand der Slaven und ein blutiger Sturm wider das Christentum: alle christlichen Gründungen wurden zerstört, die Christen, besonders Geistliche und Mönche, gesteinigt (so Abt Ansverus zu Razzeburg den 15. Juni mit mehreren Mönchen) oder unter furchtbaren Misshandlungen den heidnischen Götzen geopfert (so der greise Bischof Johannes von Mecklenburg den 10. Nov.), die Götzenaltäre (z. B. zu Rhetra) durch das Blut christlicher Märtyrer neu geweiht Das Christentum auf wendischem Boden war für Jarzehnte wider völlig aus-

gerottet. Erst Gottschalks Son Heinrich, der mit seiner Mutter nach Dänemark geflüchtet war, stellte 1105—1127 das abodritische Reich seines Vaters und das Christentum wenigstens teilweise wider her; vollendet aber wurde nach manchen Schwankungen die Christianisirung und Germanisirung jener Gegenden erst mittelst völliger Besiegung der Wenden durch Albrecht den Bär (seit 1133) und Heinrich den Löwen (1142—1162). Des letzteren Zeitgenosse, der Wendenfürst Niklot († 1161), soll, wie man vermutet, ein Urenkel des Märtyrers Gottschalk sein und dieser somit Stammvater des mecklenburgischen Fürstenhauses.

Quellen: Adam. Brem. Gesta Pontific. Hammab., lib. III und, zum teil wörtlich übereinstimmend, aber auch mit eigentümlichen Nachrichten Helmold, Chron. Slav. I, 20 ff. — Bearbeitungen: Gieseler, KG. II, 1, 361 und die dort genannten Werke von Spieker, Wiggers, Kanngießer, L. Giesebrecht, ferner: W. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, II, 460 ff.; III, 130 f.; Hirsch in Pipers ev. Kalender 1856 und Zeugen der Warheit, II, 714; Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen 1877, Bd. I, 183 ff.; J. Hasemann in der Allg. Enc., Sect. I, Bd. 76, S. 172 ff. **Wagenmann.**

Gottseligkeit. In den evangelisch-religiösen, mehr aber in den erbaulichen als in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist das Wort gekommen durch Luthers Bibel. Luther setzt für εὐσέβεια, εὐσεβής so konstant Gottseligkeit, gottselig, dass fast überall, wo jene Wörter vorkommen, das deutsche Wort erscheint. Nur folgende Stellen machen eine Ausnahme. Statt εὐσέβεια steht im B. Baruch 5, 4 θεοσέβεια, ebenso 1 Tim. 2, 10; Luther setzt auch dort Gottseligkeit, mit Recht, da θεοσέβεια genauer das Objekt der Devotion und Pietät angibt, wärend εὐσέβεια nicht das Objekt, dafür aber mehr die Wärme und Kontinuität der frommen Gesinnung andeutet. Andererseits aber ist bemerkenswert, dass Luther an mehreren Stellen εὐσεβὴς nicht mit gottselig, sondern mit gottesfürchtig übersetzt, nämlich Apgesch. 10, 7; 22, 12, ebenso Joh. 9, 31 das Wort θεοσεβὴς, lauter Stellen, in welchen nicht der spezifisch-christliche Begriff der Frömmigkeit, sondern noch die Frömmigkeit κατὰ νόμον bezeichnet ist. Luther hat also das Wort Gottseligkeit nur für diejenige Frömmigkeit reservirt, die auf dem Evangelium, auf dem durch Christi Erlösung und durch seinen Geist vermittelten Kindesverhältnis beruht. Nur Apgesch. 10, 2 erhält Cornelius schon vor seiner Taufe dieses Prädikat neben dem spezielleren „gottfürchtig". Bemerkenswert ist aber auch, dass das griechische wie das deutsche Wort im Neuen Test. — außer der zuletzt genannten Stelle der Apostelgeschichte — erst in den Pastoralbriefen (1 Tim. 2, 2; 3, 16; 4, 8; 6, 11; 2 Tim. 3, 12; Tit. 1, 1; 2, 12) und im 2. Brief Petri vorkommt; Jesus selbst gebraucht es nie; Paulus hat im Römerbrief (z. B. 8, 28; 2, 7), ebenso Johannes (z. B. 1 Joh. 4, 2. 4. 15; 5, 1 u. s. w.), Petrus (1 Petr. 1, 15; 3, 13), Jakobus (Jak. 1, 22; 5, 16) stets andere, zum teil umschreibende Ausdrücke dafür gesetzt. Unstreitig liegt in dem Wort und Begriff εὐσέβεια, da beides schon der heidnischen Religion und Moral angehört, eine gewisse Verallgemeinerung, wodurch die christliche Frömmigkeit, welcher gegenüber sonst alle Frömmigkeit, wenigstens die heidnische, als Aberglaube und Götzendienst erscheint, nur vielmehr als eine Spezies der Frömmigkeit überhaupt, allerdings als die höchste und einzig entsprechende, einzig seligmachende erkannt wird. Darin liegt aber auch eine Differenz zwischen dem griechischen Wort und dem deutschen; Luther würde keinen Heiden gottselig genannt haben, da nicht einmal der Fromme des Alten Bundes diesen Namen erhält. Es mag ihm mit diesem Worte ergangen sein, wie mit dem Gegenteil desselben, wenn er in der ersten Epistelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpostille über Tit. 2, 12 sagt: „Das Wörtlein impietas, das der Apostel auf griechisch nennet Asebia und auf hebräisch heißt Resa, kann ich mit keinem deutschen Wort erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloses Wesen". Den Gegensatz hiezu erklärt er ebendaselbst folgendermaßen: „Wie droben gesagt ist, Gottlosigkeit sei das ungöttliche, gnadenlose, gottlose Wesen, also ist widerum Frömmigkeit das göttliche, gnadenreiche, gläubige Wesen, das stehet in dem, dass man auf Gott hoffe, allein auf seine Gnade baue, kein

Werk nicht achte, es werde denn von ihm in uns in Gnaden gewirkt, daſs er in uns alſo erkennet, dadurch geehret, gerühmt, gelobet und geliebet werde". Damit hat Luther ſeine Definition von „Gottſeligkeit" gegeben, wie ſie der bibliſchen Anſchauung und dem Sprachgebrauche von heute noch entſpricht.

(Palmer †) C. Beck.

Goudimel, Claude, iſt um 1510 in der Franche-Comté geboren und wird, ſofern dieſe Landſchaft eine Provinz des burgundiſchen Herzogtums war, den Niederländern beigezält. Ob er den berühmten Meiſter Josquin des Près, der eine zeitlang der päpſtlichen Kapelle in Rom vorſtand, zum Lehrer in der Muſik gehabt habe, iſt ungewiſs; dagegen haben Kieſewetter (Verdienſte der Niederländer in der Tonkunſt) und Baini (über Leben und Werke des Pier Luigi da Paleſtrina) erwieſen, daſs 1540, als Paleſtrina in Rom die Muſik ſtudirte, unter Einheimiſchen und Fremden Claudio Goudimel daſelbſt als Meiſter des Kontrapunktes hervorgeragt habe. Meſſen und Motetten, die er damals komponirte, ſollen ſich noch handſchriftlich in römiſchen Kirchenarchiven befinden. Um 1555 lebte er in Paris und trieb dort Notendruck. Um 1562 trat er zur reformirten Kirche über und ſtellte ſeitdem ſeine muſikaliſche Begabung in deren Dienſt, was er 1572 zu Lyon in der Bartholomäusnacht mit dem Leben zu büßen hatte. Goudimels einflusreichſtes Werk im Dienſte der Kirche war die Ausſtattung der von Clement Marot und Theodor Beza bearbeiteten Pſalmen mit Muſik im vierſtimmigen Satz (1565). Die Melodieen ſind auch hier, wie bei ſo vielen deutſchen Kirchenliedern, vielfach vorhandenen Volksweiſen entnommen. Sie ſind noch jetzt in der reformirten Kirche von Frankreich, auch (in der Überſetzung von Lobwaſſer) von Deutſchland und der Schweiz im Gebrauche; etliche, z. B. Wenn wir in höchſten Nöten ſeyn, Wie nach einer Waſſerquelle, haben unter den Chorälen der lutheriſchen Kirche eine Stelle gefunden. Durchgehend atmen ſie den dem reformirten Kultus eigentümlichen ſchlichten Ernſt und gehen nur an ſeltenen Stellen, wie in Pſ. 42, in einen weicheren Ausdruck über. Goudimels übrige Kompoſitionen ſind als Chansons spirituelles und in der Fleur des Chansons des deux plus excellents musiciens de nôtre temps (Orlando Laſſo und Claude Goudimel) aufbewart. Nicht zu verwechſeln iſt er mit Claude le Jeune, der einen Teil der Pſalmen der holländiſchen reformirten Kirche bearbeitet hat. Von ſeiner hohen geiſtigen Bildung liegt ein Beweis in den klaſſiſch geſchriebenen lateiniſchen Briefen, welche mit den Gedichten ſeines Freundes Meliſſus abgedruckt worden ſind. Fink im Univerſallexikon der Tonkunſt.

Grüneiſen †.

Goulart, Simon, geboren zu Senlis 1543, flüchtete ſich frühe nach Genf, wo er Pfarrer und, nach Bezas Tod, Präſident der Geiſtlichkeit wurde. Die Genfer Regierung geſtattete ihm mehrmals für kurze Zeit, franzöſiſche Gemeinden zu verſehen: ſo 1576 in der Provinz Forèz, 1582 in der Champagne, 1660 zu Grenoble. Er ſtarb zu Genf 1628. Goulart war vielſeitig gelehrt; in der Geſchichte und den alten Sprachen beſaß er Kenntniſſe, vor welchen Joſeph Scaliger ſelbſt große Achtung hatte. Die lange Liſte ſeiner Publikationen findet man bei Senebier, Histoire littéraire de Genève II, 71 sq. Eigenes iſt verhältnismäßig wenig darunter; Goulart war vorzugsweiſe Überſetzer und Sammler; auch gab er Tertullian (Genf 1593, Fol.) und Cyprian heraus (ebend.), letzteren mit Observationes, in denen er, mit ſcharfſinniger Kritik, die in römiſchem Sinne gemachten Interpolationen, ſoweit es damals möglich war, nachzuweiſen ſucht. Seine eigenen Werke behandeln teils einzelne merkwürdige Begebenheiten aus der Geſchichte Genfs, teils ſind es erbauliche Betrachtungen über religiöſe Gegenſtände oder über die Zeitverhältniſſe; eine der intereſſanteſten dieſer letzteren Schriften ſcheint Senebier nicht gekannt zu haben: 28 discours chrestiens, touchant l'estat du monde et de l'Eglise de Dieu, (Genf) 1591, 12°. Wenn Goulart durch ſolche einfache, fromme Betrachtungen in der damaligen bedrängten Zeit ſich vielfach nützlich gemacht hat, ſo hat er der Nachwelt bedeutende Dienſte geleiſtet als Sammler ſelten gewordener kleinerer Schriften und Aktenſtücke über die franzöſiſchen Religions- und Bürgerkriege. Hierher gehören: Recueil contenant les choses plus mémo-

rables advenues sous la Ligue, tant en France, Angleterre, qu'autres lieux, (Genf) 1590—1599, 6 B., 8°; wider abgedruckt 1602 unter dem Titel Mémoires de la Ligue; eine neue Ausgabe, vermehrt und mit Anmerkungen versehen, veranstaltete der Abbé Goujet 1758, Amsterdam, 6 B., 4°; — Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc., depuis l'an 1547—1591; s. l. 1598, 8°; — ferner bin ich geneigt zu glauben, dass Goulart auch der Sammler der Mémoires de l'estat de France sous Charles IX. ist, 3 B. 8°, wovon kurz nacheinander zwei Ausgaben erschienen, 1578, Meidelburg bei Heinrich Wolf; der Stil der Einleitung ist ganz dem Goularts änlich; auch sind einige Stücke, wie z. B. die Übersetzung der Franco-Gallia Hotmans, nur mit den Initialen S. G. S. bezeichnet, deren Goulart sich bediente, wenn er seinen Namen nicht ausschreiben wollte. Niemand übrigens kannte so gut wie er die zalreichen damals erscheinenden politischen und kirchlichen Flugschriften und Abhandlungen; sein Ruf in diesem Bezuge war so groß, dass der König Heinrich III., aufgebracht über die Publikation der Vindiciae contra tyrannos, bei Goulart nachfragen ließ, wer der Verfasser sei; Goulard hütete sich aber wol, ihn zu nennen. Zuletzt verdient er noch den Dank der Geschichtschreiber für seine Ausgabe der Histoire des martyrs. Diese Sammlung, zuerst von Johann Crespin angelegt, wuchs unter Goularts Händen zu einem der dickleibigsten, aber auch interessanten Folianten an, welche die Hugenotten-Litteratur besitzt. (S. den Artikel Crespin.)

C. Schmidt.

Grab, das heilige, in Jerusalem. Nach Joh. 19, 41 war an dem Orte, wo der Herr gekreuzigt wurde, ein Garten und in demselben ein neues Grab, in welches sie Jesum legten, weil es nahe war und weil sie wegen des Rüsttags Eile hatten. Eine andere Angabe in betreff der Grabesörtlichkeit findet sich in den Evang. nicht. Aber auch Golgotha, die Kreuzigungsstätte, bleibt unbestimmt. Nur erhellt aus dem *ἐξέρχεσθαι* in Matth. 27, 32; Joh. 19, 17, aus dem *ἐξάγειν* in Mr. 15, 20, und aus dem ausdrücklichen *ἔξω τῆς πύλης* in Hebr. 13, 12, dass dieselbe, was von vornherein auch ziemlich selbstverständlich ist, außerhalb der Stadt lag, und aus der Erwänung der *παραπορευόμενοι* in Matth. 27, 39 und Mr. 15, 29 lässt sich vielleicht schließen, dass ein gangbarer Weg daran vorüberfürte, wie denn die Römer, um die Strafe zu einem Abschreckungsmittel zu machen, Plätze dieser Art mit Vorliebe zu Exekutionen wälten. Der Name Golgotha, *Γολγοθᾶ* (deutsch auch Golgatha) hängt schwerlich mit גֹּעָתָה in Jer. 31, 39 zusammen. Dann wäre er als גֹּל גֹּעָתָה zu fassen und nach גָּוַע 1 Mos. 7, 21; 4 Mos. 17, 27; Sach. 13, 8 als Hügel des Hinscheidens, des Sterbens, d. i. als Bezeichnung eines öffentlichen Richtplatzes zu deuten (so allerdings schon Hieron., welcher nach Krafft, Topogr. Jerus.'s S. 235, sagt, dass Christus an der Nordseite des Hügels Goas begraben sei, dann Hengstenb., Christol. zu Jerem. 31, 39 und Krafft a. a. O., Ritter, Erdk. XVI, 1, S. 434). Ein Richtplatz aber oder Hochgericht im abendländischen Sinne ist in einer Gartengegend nicht warscheinlich und entspricht auch nicht den Sitten des Orients. Zudem fiele die doppelte Femininendung in גֹּעָתָה, die sonst nur in der poetischen Sprache nachweisbar ist, auf, und als Substantiv ist nicht גֹּל, sondern גַּל, und zwar nur in der Bedeutung von Steinhaufe gebräuchlich. Die Evangelisten deuten Golgotha als Schädelstätte, *τοῦ κρανίου τόπος*, Joh. 19, 17; Matth. 27, 32; Mr. 15, 21, indem sie an das hebr. גֻּלְגֹּלֶת denken, dessen zweites ל der bequemeren Aussprache wegen allerdings wohl ebensogut wie das erste in dem aramäischen גּוּגַלְתָּה, ܓܘܓܠܬܐ weggelassen sein könnte, vgl. Gesen. Lehrgeb. § 33, Anm. 1. Schwerlich aber ist deshalb anzunehmen, dass dort Schädel von Hingerichteten angehäuft waren, als hätten wir es doch mit einem öffentlichen Richtplatz zu tun, als hätte der Name auch dennoch ursprünglich גֹּל גֹּעָתָה gelautet; dann würde statt des Singulars *τοῦ κρανίου* der Plur. gesetzt sein. Vielmehr war, wie schon Cyrill von

Jeruſ. erkannte, der Grund des Namens der, daſs die gemeinte Stätte die Gestalt eines Schädels hatte, oder (nach Ewald, Geſch. Iſraels V, S. 575, wo damit גֻּלְגֹּלֶת in Jer. 31, 39 identifizirt wird) kal wie ein Schädel aus dem Lande hervorragte, womit es am beſten ſtimmt, daſs Lukas ſie in c. 23, 33 nicht Schädelſtatte, ſondern einfach Schädel (*ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*) nennt, vergl. beſonders Thenius de Golgotha et s. sepulcro in Ilgens Zeitſchr. für hiſtoriſche Theol. 1842, H. 4, S. 10. Die Tradition, daſs hier Adams Schädel verborgen und Adam begraben ſei, welche die Kirchenväter zur Erklärung des Namens Schädelſtätte herbeiziehen, gründete ſich one Zweifel ſelber erſt auf die Ortsgeſtalt. Daſs drei unter den Evangeliſten dem Namen die griechiſche Erklärung beifügen, und daſs Lukas ihn einfach griechiſch gibt, fürt nicht darauf, daſs ſeine Bedeutung ihrer Meinung nach mit Kreuzigung und Tod zuſammenhing (gegen Hengſtenb.), ſondern iſt eine Folge der hohen Wichtigkeit, welche ſie der hier ſich vollziehenden Geſchichte beilegten. Im übrigen laſſen ſie es unbeſtimmt, ob Golgotha ein eigentlicher Hügel oder gar Berg war. Und ebenſo noch Euſebius. Jedoch reden ſchon der Pilger von Bordeaux (a. 333) und Rufin von einem Monticulus Golgatha oder von einer Golgothana rupes, und in römiſch-kathol. Ländern gibt es daher überall Calvarien-Berge, d. i. Anhöhen mit Kapellen, zu denen Wallfartswege mit ſogenannten Stationen, welche (gewönlich durch Bilder) die einzelnen Tatſachen des Leidens Chriſti in Erinnerung bringen, hinaufſüren, vgl. Robinſ. Paläſt. II, S. 215.

Der Ort, den die Tradition als den der Kreuzigung und des Begräbniſſes des Herrn bezeichnet hat, iſt — ſcheinbar gegen die ang. Stellen Matth. 27, 32; Joh. 19, 17; Mr. 15, 20 und Hebr. 13, 12 — ziemlich weit in die jetzige Stadt hineingelegen. Man ſieht die beiden Kuppeln der Grabeskirche, die darüber gebaut iſt, vom Davidsturm am weſtlichen Jaffatore aus nordnordöſtlich auf einem weiterhin noch etwas mehr anſteigenden Hügel zwiſchen zwei Minarets, vielen Klöſtern und andern Gebäuden hervorglänzen. Man muſs vom Jaffator aus erſt die Straße oſtwärts, dann die Chriſtenſtraße oder Haret en Naſſara bis über den rechts liegenden Muriſtan (Johanniterhoſpitz) hinaus nördlich und zuletzt noch wider ein Gäßchen oſtwärts gehen, wenn man zur Stelle gelangen will. Schon im 8. und 13. Jarh. ſind gegen die Richtigkeit dieſer Stelle leiſe Zweifel geäußert worden. Sehr entſchieden aber hat ſie zuerſt der deutſche Buchhändler Korte (Reiſe nach dem gelobten Lande u. ſ. w., Altona 1741; mit 3 Supplementen, Halle 1746) in Abrede geſtellt, und in ſeinem Gefolge auch der weitſchweifige Pleſſing (Über Golgatha und Chriſti Grab, Halle 1789). Dann ſind gegen ſie aufgetreten Clarke (Travels in Pal. Lond. 1811), der das ware Grab im Tal Joſaphat ſuchte, freilich aber auch den Zion jenſeits des Tales Hinnom verſetzte, mit beſonderer Gründlichkeit Robinſon (Paläſt. II, S. 268—286), der ſeine Anſicht gegen Williams und Schultz in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca s. and theological Review, 1846, Nr. IX (Topography of Jerusalem. Deutſch: Neue Unterſuchungen über die Topographie Jeruſalems, Halle 1847) aufrecht erhielt, — weiter namentlich Tobler (Golgatha, Seine Kirchen und Klöſter, St. Gallen und Bern 1851, beſond. S. 160 ff.), John Wilſon (The Lands of the Bible, Lond. 1847, Vol. I, S. 453 ff.), auch O. Thenius, welcher den Golgotha, weil er Schädelgeſtalt gehabt habe, mit der „Grotte des Jeremias" nördlich vor dem Damaskustore identifizirte. — Dagegen verteidigte die Richtigkeit, Clarkes Angriffen zuvorkommend, Chateaubriand (Itinéraire de Paris à Jerusalem, Paris 1811, deutſch von Haßler, Freiburg 1817), indem er in glänzender Darſtellung beſonders die Sicherheit der Tradition nachzuweiſen ſuchte, ferner Scholz, kath. Prof. in Bonn, der zuerſt freilich in ſeiner Reiſebeſchreibung (Leipzig 1822) bloß die Echtheit des hl. Grabes, nicht auch die der Leidensſtätte, vertreten hatte, ſpäter aber in ſeiner comm. de Golgathae et sepulchri D. N. J. Chr. situ, Bonn 1825 beide für echt erklärte, — im Gegenſatz zu Robinſon Williams (The holy City, Lond. 1845; 2. Edit. 1849) und der preuß. Konſul in Jeruſ. Dr. Schultz (Jeruſalem, eine Vorleſung, Berl. 1845, beſ. S. 95 ff.), an welche ſich auch Krafft (die Topographie Jeruſalems, Bonn 1846) anſchloſs, Lord Nugent (Lands Classical and

Sacred, Lond. 1845), Tischendorf (Reise in den Orient, Leipz. 1846, II, S. 17 ff.); George Finlay (On the Site of the holy Sepulcre, Lond. 1847); Schaffter (Die echte Lage des heil. Grabes, Bern 1849, worin eine gute Übersicht über die Gründe für und wider); Fallmerayer (Über Golgotha und das hl. Grab, in den Abh. d. hist. Klasse der Kgl. Bayerischen Acad. der Wissensch., München 1852, Bd. VI, S. 641 ff.); Berggren (Bibel und Josephus, Lund 1862, S. 185 ff.); Langen (Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, S. 361 ff.); Sepp (Jerus., 2. Aufl. 1873, I, S. 263 ff., 418 ff.); Furrer, der, nachdem er sich in seinen „Wanderungen durch Paläst." 1865 kurz gegen die Echtheit erklärt hatte, in Schenkels Bibellexikon (s. Golgotha) zur entgegengesetzten Ansicht überging; de Vogué (Les Eglises de la Terre-Sainte, Paris 1860, p. 125, 126, 133 f. und Le temple de Jérusalem, p. 116 f.) und Clermont-Ganneau (l'authenticité du Saint-sépulcre, Paris 1877). — Keine Berücksichtigung verdient die wunderliche Hypothese von Fergusson (The ancient Topogr. of Jerus., Lond. 1847, p. 147), wonach die Moschee es-Szakhrah innerhalb des großen Haram die ware Grabkirche wäre. Weder für noch wider erklärten sich Raumer (in s. Geogr. Paläst.'s) und Ritter, Erdk. XVI, 1, S. 426; letzterer wog die von beiden Seiten geltend gemachten Gründe gegen einander sorgfältig ab.

Wenn die griechische Kirche samt der armenischen, abessinischen und koptischen die traditionelle Grabesstätte zu einem Hauptort ihrer Anbetung, aber auch ihres abergläubischen, oft sehr ärgerlichen Unfugs machte, — besonders auffällig am Karfreitag, wo sie das Leiden Christi in geschmackloser Weise, schauspielartig zur Darstellung bringt, und noch mehr am Karsonnabend, wo sie seit Narcissus Zeit im 2. Jarh. in der Grabkapelle das hl. Feuer vorgeblich immer wieder in wunderbarer Weise, in Warheit durch gemeinen Betrug der ungeduldig darauf wartenden, unnachsichtig drängenden und tobenden Menge darreicht, — wenn dann die abendländischen Christen wegen des Besitzes des hl. Grabes mit den Muhammedanern lange und blutige Kriege fürten, so steht es uns Evangelischen zu, uns des bewusst zu werden, dass an der Stätte als solcher nicht viel gelegen ist und dass man wol wünschen könnte, die traditionelle Örtlichkeit wegen der entweihenden Scenen, die noch immer dort vorfallen, lieber für unecht als für echt halten zu dürfen, vgl. Luther, Erl. Ausg. 28, 139. Indes darf man schwerlich soweit gehen, dass man mit Robinson selbst die Möglichkeit der Echtheit leugnet. Nicht bloß alte Mauerreste, sondern auch Josephus Angaben füren, wie selbst Furrer a. a. O. dartut, darauf, dass die sogenannte zweite Mauer, die in Christi Zeit im Nordwesten die äußere war, die Stelle der Grabeskirche ausschloss, wie in dem Art. „Jerusalem" weiter nachzuweisen steht. Sehr beachtenswert ist in dieser Beziehung schon der Umstand, dass westlich von der Grabeskirche viel weniger Schutt liegt, dass es dort also viel weniger Gebäude zu verwüsten gegeben haben muss, als östlich. Nach Josephus, Bell. J. 5, 7, 3 und 5, 9, 2 lag ungefär in jener Gegend auch das Grabmal des Hohenpriesters Johannes. Und nach Ganneaus Untersuchungen haben wir es in dem sogenannten Grabe Josephs von Arimathia im westlichsten Teile der Grabrotunde mit wirklich alten Grabkammern zu tun (nicht mit später nachgemachten, die zu klein seien, als dass sie tatsächlich als Gräber hätten dienen können): — lauter Umstände, die der Tradition einigermaßen günstig sind. Nach Ganneau lässt sich sogar vermuten, dass diese Grabkammern durch einen in den Felsen gehauenen Gang mit dem traditionellen hl. Grabe zusammenhingen, sodass die Überlieferung, die sich freilich wol erst seit dem 16. Jarh. nachweisen lässt, sie hätten wie das hl. Grab ebenfalls dem Josephus von Arimathia gehört, ihre Richtigkeit haben könnte.

Für die Beantwortung der Frage, ob die Grabeskirche an der rechten Stelle steht, kommt es besonders darauf an, ob es von Anfang an und ununterbrochen eine hinreichend sichere Überlieferung über den fraglichen Punkt gegeben hat. One Zweifel nun haben die ersten Christen in Jerusalem die Stellen gekannt, wo der Herr gekreuzigt und begraben war. Ob sie ihnen aber von Anfang an eine auszeichnende Aufmerksamkeit widmeten und die Kenntnis von ihnen lebendig erhielten, ist zweifelhaft. In der Art des ursprünglichen Christentums lag es, so viel

sich aus den neutestamentlichen Schriften ersehen läßt, nicht, solchen äußerlichen Dingen, wie Örtlichkeiten waren, irgend welchen Wert zuzugestehen. Die Lage Golgothas und des Grabes des Herrn wäre sonst in den Evangelien sicher genauer angegeben worden. Als die Christen Jerusalems beim Beginn des jüdäischen Krieges, spätestens gegen das Ende des J. 67 (vgl. Ewald, Gesch. Isr.'s VI, S. 693) nach Pella ausgewandert, und erst später, erst nach all den mit der Eroberung und Verwüstung verbundenen Veränderungen, zudem auch wol nur teilweis zurückgekehrt waren, — Eusebius (hist. e. 3, 5, 3) sagt über die Rückkehr nichts, wol aber Epiphanius (de mensur. et pond. XV, p. 171), — mochten sie kaum im Stande sein, sich mit einiger Sicherheit die früheren Ortsverhältnisse zu vergegenwärtigen. Und als nachher allmählich Neubauten aufgefürt, auch neue Straßen angelegt wurden, mochte die Unsicherheit noch größer werden. Die Grabeshöle war möglicherweise verschüttet, und der Garten, der sie umgeben hatte, verschwunden. Zu all den damaligen Veränderungen kamen später noch die anderen, welche sich an Hadrians Eroberung und Erneuerung der Stadt anschlossen, besonders die Auffürung einer neuen Ringmauer, durch welche stellenweise, was draußen gelegen hatte, mit der Stadt vereinigt, was ihr zugehörig gewesen war, ausgeschlossen wurde. Wenn sich in die christliche Überlieferung schon bis auf die Abfassung unserer synoptischen Evangelien hin in betreff des Tages des Todes Christi ein Irrtum einschleichen konnte, so wird es keinenfalls für unmöglich gehalten werden dürfen, dass unter den hervorgehobenen Umständen allmählich auch in Beziehung auf den Ort des Todes und Begräbnisses Christi Unsicherheit und Irrtum entstanden. Man verweist, um die Kontinuität einer hinreichend zuverlässigen Tradition warscheinlich zu machen, auf die ununterbrochene Reihe von christlichen Bischöfen, die nach Eusebius von Jakobus dem Bruder des Herrn ab bis auf Macarius in Konstantins Zeit hin in Jerusalem amtirten; sie seien sicher im Stande gewesen, die Kenntnis von den hl. Stätten richtig fortzupflanzen. Eusebius sagt aber ausdrücklich, dass er über ihre Folge kein Dokument aufzufinden vermocht habe und nur nach Hörensagen berichte (Hist. eccl. 4, 5). Und jedenfalls war die Schwierigkeit, sich trotz der eingetretenen Veränderungen gegen Unsicherheit und Irrtum zu schützen, für sie ebensogroß, wie für die übrigen Christen. Man verweist außerdem zu Gunsten der Tradition auf die vielen Pilgerfarten, die nach Cyrill, Catech. 17, 16, bereits seit der Apostelzeit nach den hl. Stätten in Jerusalem stattgefunden haben sollen. Aber die Wanderungen derer, über welche uns zuverlässiges überliefert ist, besonders die Reise des Bischofs Alexander von Flavias in Kappadozien, der ein Freund des Clemens von Alex. war und den Origenes als Verbannten bei sich aufnahm, der übrigens in Jerusalem zum Nachfolger des Bischofs Narcissus gewält wurde und daselbst eine Bibliothek gründete, ebenso die Übersiedelung des Origenes selbst und seine Reisen in Palästina hatten ausgesprochenermaßen einen mehr wissenschaftlichen Zweck, wie ihn immer nur wenigere verfolgten und bezogen sich auf alle für die evangelische Geschichte wichtigen Stätten. Freilich werden auch solche, die nach Jerusalem und Bethlehem pilgerten, um dort ihre Andacht zu verrichten, im 2. Jarhundert nicht mehr selten gewesen sein; aber erst im 3. und 4. Jarhundert hören wir wirklich von ihnen.

Mit alledem aber läßt sich allerdings nur dies warscheinlich machen, dass man die Stelle des hl. Grabes allmählich nicht mehr sicher und genau habe nachweisen können. Eine andere Frage ist es, ob man die betreffende Gegend auch nicht einmal ungefär im Gedächtnis behalten, und in ihr den einen oder andern Punkt wenigstens vermutungsweise als den rechten angesehen habe. Bei der hohen Heilsbedeutung der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn musste sich doch wol die Frage nach der Stätte dieser großen Tatsachen den Christen Jerusalems, die sie jedenfalls so sehr nahe hatten, immer von neuem aufdrängen. Ganz besonders kommt hier der Venustempel, den Konstantin beseitigte, um an seiner Stelle die Grabkirche zu erbauen, in betracht. Ob derselbe schon von Hadrian herrürte, wie allerdings noch nicht Eusebius berichtet, sondern erst Hieronymus, der um 395, einige 50 Jare später als Eusebius schrieb, und der sich schon dadurch als unzu-

verläſſiger verrät, daſs er die marmorne Bildſäule der Venus auf dem „Felſen des Kreuzes“ oder Golgotha, am Orte der Auferſtehung dagegen das Bild des Jupiter ſtehen läſst (Epist. 49 ad Paulin. Tom. IV, 2, p. 564 ed. Mart.), — iſt nicht ſo weſentlich. Jedenfalls war der Bau ſo alt, daſs man ihn in Hieronymus Zeit für hadrianiſch halten konnte. Viel wichtiger iſt die Frage, ob derſelbe nicht einen für uns hier ſehr in betracht kommenden Grund gehabt hat. Wenn Euſebius ſagt: gottloſe Menſchen, vielmehr aber noch das ganze Geſchlecht der Dämonen, die durch die erſteren tätig waren, hätten Eifer daran geſetzt, das glorreiche Monument der Unſterblichkeit der Finſternis und Vergeſſenheit zu übergeben, ſie hätten daher Erde darüber geſchüttet und den Venustempel darüber erbaut (Vit. Const. III, 26), ſo ſcheint daraus zu folgen, daſs die in Rede ſtehende Stätte ſchon in jener früheren Zeit für die des Grabes und der Auferſtehung des Herrn gegolten habe und daſs ſie von da ab für die nachfolgenden Zeiten, beſonders auch für diejenige Konſtantins hinreichend gekennzeichnet geweſen ſei. Beſonders deutlich liegt dies in den Worten des Sozomenus, H. e. 2, 1. Sehr leicht denkbar iſt es allerdings, daſs Euſebius den Erbauern des Venustempels die Abſicht, das Grab Chriſti in Vergeſſenheit zu bringen, bloß deshalb zuſchreibt, weil ihr Tun ſeiner Meinung nach einen ſolchen Erfolg gehabt hatte. Und wenn er es dann ſo darſtellt, als wenn Konſtantin von vornherein wol gewuſst habe, nach welcher Gegend er in betreff des hl. Grabes ſeine Bemühungen richten müſste: — es habe ihm nötig geſchienen, den heil. Ort der heilſamen Auferſtehung für alle ſichtbar und klar abgegrenzt hinzuſtellen (l. c. c. 25), indem er ihn trotz der ihm widerfarenen Entweihung und obwol er der Vergeſſenheit und dem Nichtwiſſen übergeben geweſen, nicht überſehen habe; er habe daher befohlen, ihn zu reinigen u. ſ. w. (l. c. c. 26), — ſo könnte das eine bloße Ungenauigkeit in der Darſtellung ſein. Konſtantin könnte den Venustempel bloß deshalb, weil er eine Schmach für Jeruſalem war, haben wegreißen laſſen, und erſt als man beim Wegſchaffen des Schuttes auf eine Höle geſtoßen war, die ſich für das hl. Grab anſehen ließ, könnte man auf den Gedanken gekommen ſein, daſs man hier mit einer hl. Gegend zu tun habe. Immerhin aber iſt zuzugeben, daſs dieſe Annahmen keine volle Sicherheit haben. Was die frühere Zeit betrifft, ſo kann man für die Anſicht, daſs man für den Venustempel eine bereits als heilig geltende Stelle wälte, auf die Analogie des Jupitertempels verweiſen, den Hadrian auf dem Platze des alten Jehovahtempels errichten ließ; vgl. Dio Caſſius 49, 12; Euſeb. H. e. 4, 6. Und faſſen wir Euſebius Zeit und Konſtantin ins Auge, ſo iſt es nicht gerade warſcheinlich, daſs man eine erſt eben aufgefundene Höle bloß deshalb, weil ſie ſich als eine Grabhöle anſehen ließ, und zwar ſofort für das Grab Chriſti gehalten haben ſollte, one daſs man dasſelbe ſchon in der betreffenden Gegend vermuten zu dürfen geglaubt hätte. Wenn man ſich zu ſo etwas ſo leicht hätte entſchließen können, und nicht ſchon durch die Traditionen an eine beſtimmte Gegend gewieſen geweſen wäre, ſo hätte man bei der ſchon länger vorhandenen Neigung, die heiligen Stätten auszuzeichnen, ſicher ſchon früher eine einſchlagende Entdeckung gemacht.

Wenn Euſebius das heilige Grab als *λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον* bezeichnet (Vit. Const. c. 26), ſo liegt darin, wie das auch aus dem unmittelbar vorhergehenden erhellt, nicht mehr als dies, daſs die Chriſten ihre Gedanken von ihm abgewandt, daſs ſie es auch nie mehr geſehen hatten. Und wenn Konſtantin ſelbſt in ſeinem Briefe an den Biſchof Macarius in Jeruſalem (Eus. l. c. c. 30) die kürzlich gemachte, freudige Entdeckung des Zeichens (*γνώρισμα*) der allerheiligſten Paſſion des Erlöſers, das ſo lange unter der Erde verborgen geweſen (nach dem Vorhergehenden kann er nur das Grab, nicht das Kreuz meinen), als ein Wunder betrachtet, das hinreichend zu feiern, ja ſelbſt zu begreifen, über die Fähigkeit des Menſchen hinausgehe, ſo erklärt ſich dies, wie Winer (R. W. unt. Golgotha) mit Recht erinnert, aus dem rhetoriſirenden Stil, den er infolge ſeiner Freude über den Fund anwendet; auch konnte es leicht als ein Wunder gelten, daſs man jetzt noch eine ſolche Höle, die man mit aller Sicherheit für die richtige halten zu dürfen meinte, trotz all der Anſtrengungen der Heiden, die das Grab

hatten unkenntlich machen wollen, παρ' ἐλπίδα πᾶσαν (l. c. c. 28) vorfand. Davon, daſs Konſtantin die hl. Stätte nur auf göttliche Eingebung hin gefunden habe, findet ſich bei Euſeb. nichts. Euſebius ſagt nur, daſs derſelbe vom göttlichen Geiſte beſeelt, den von den Heiden entweihten Ort nicht überſehen, und daſs er nicht one Gott, ſondern vom Heiland ſelber im Geiſt bewegt den Entſchluſs, dort ein Bethaus zu bauen, gefaſst habe. Nur in derjenigen Geſtaltung der Erzälung, in welcher die Helena in den Vordergrund tritt, iſt von Eingebung die Rede. Helena, heißt es, ſei voll lebhaften Verlangens, das hl. Grab und das geweihte Kreuz aufzufinden, (etwa um 326) nach Jeruſalem gekommen, habe dort fleißig, aber zufolge der Entweihung des Ortes durch die Heiden vergeblich geforſcht; endlich habe ſie infolge göttlicher Eingebung nach Beſeitigung aller Schwierigkeiten das hl. Grab entdeckt, dann auch an ſeiner Seite oder vielmehr in einer Höle oder tiefen Ciſterne, einem Teile des alten Stadtgrabens, drei Kreuze ſamt der Inſchrift des Pilatus gefunden und das richtige Kreuz an einer Heilung, die es an einer unheilbar kranken Frau vollbracht, erkannt. Allein ſo ausgeſchmückt findet ſich dieſe Erzälung weder bei Euſebius noch beim Pilger von Bordeaux im J. 333, noch bei Cyrill, der von 348 ab Biſchof von Jeruſalem war, noch bei Hieronymus, ſondern erſt bei den Schriftſtellern des folgenden Jarh.'s, bei Theodoret, Rufin, Sokrates und Sozomenus, und das Ware daran wird nichts weiter ſein, als daſs die Nachſuchung und Entdeckung des hl. Grabes, daſs dann auch wol der Bau der Grabeskirche von Konſtantin auf Helenas Betrieb angeordnet wurde.

Laſſen wir nun aber die Frage nach der Richtigkeit des Platzes beiſeite und wenden wir uns den Kirchen zu, mit denen man das vermeintliche hl. Grab in den verſchiedenen Zeiten geſchmückt hat, ſo können wir in ihrer Geſchichte 3 Perioden unterſcheiden. Die erſte iſt diejenige Konſtantins und ſeiner Nachfolger. Konſtantin ließ vor allem eine Rotunde erbauen, in deren Mitte ſich, umgeben, von den 12 Apoſtelſäulen, das hl. Grab befand; es war dies die eigentliche Grabeskirche, die als Ort der Auferſtehung auch Anaſtaſis genannt wurde. Von ihrer Größe und Höhe wird nichts angegeben; vielleicht war ſie nicht gerade bedeutend, obwol allerdings die Auferſtehung ein Hauptkultusobjekt der griechiſchen Kirche bildete. Ihre Form aber, die nachher bei der Erbauung der Sakhrahmoſchee als Muſter vorgeſchwebt zu haben ſcheint, iſt bis in die Gegenwart erhalten worden. Öſtlich von ihr bezeichnete ein großer freier Hof, der mit geglätteten Steinen gepflaſtert und auf 3 Seiten von langen Säulenhallen umringt war, den Garten, in welchem nach den Evang. das Grab gelegen hatte. Die öſtliche Seite dieſes Hofes aber ſchloſs eine ſtattliche, außerordentlich große und beiſpiellos hohe Baſilika, mit Höfen zu beiden Seiten, gegen Oſten mit 3 Portalen, einem Vorplatz und Propyläen, von denen noch an der nächſten Bazarſtraße im Boden einige Säulenſtücke erhalten ſind. Das Ganze, das im J. 336 eingeweiht wurde, war durch die kaiſerliche Freigebigkeit in höchſter Pracht hergerichtet; es ſollte ein Denkmal des Sieges des Chriſtentums über das Heidentum ſein; überall von gebranntem Golde und polirten Steinen glänzend, muſs es, beſonders von Oſten geſehen, einen herrlichen Anblick dargeboten haben. Die Baſilika hieß im Unterſchiede von der Anaſtaſis Martyrion, weil ſie die vermeintliche Kreuzigungsſtätte miteinſchloſs. Zuweilen aber wurden auch beide kurzweg unter dem einen der beiden Namen zuſammengefaſst, daher denn Sepp (a. a. O. S. 436) annimmt, ſie hätten auch wirklich nur einen Bau ausgemacht. Eucherius dagegen, Biſchof von Lyon um 450 (bei Sepp a. a. O.) unterſcheidet bereits 3 Stätten: „Zuerſt betritt man von der Straße aus die Baſilika, welche das Martyrion heißt, dann folgen Golgatha und Anaſtaſis". Das heutige, etwas weit ſüdlich liegende Golgotha konnte höchſtens durch ein Seitenſchiff miteinbefaſst ſein; vielleicht war dieſe Stätte durch eine beſondere Seitenkapelle bald noch vollſtändiger mitherangezogen worden. Eine ausfürlichere Schilderung dieſer Kirchen findet man bei Tobler, Golgatha, S. 83—99, und Williams, The holy City ed. 2, S. 241—256.

Die 2. Periode iſt die der Perſer und Muhammedaner bis zu den Kreuzzügen. Die Gebäude Konſtantins ſtanden nur bis 614, wo ſie bei dem Einfall

der Perser unter Kösroes II. durch Feuer gänzlich zerstört wurden, — (der Patriarch Zacharias mußte damals mit dem h. Kreuz und vielen Einwonern in die Gefangenschaft ziehen); — sie wurden dann aber bald genug (616—626) vom Abt des Theodosiusklosters Modestus, der zum Vikar des Zacharias ernannt war und nachher sein Nachfolger wurde, unter Beihilfe des Patriarchen von Alexandrien, Johannes Eleemon, der 1000 Arbeiter und eine große Summe Geldes schickte, wider aufgebaut. Auch wurde das h. Kreuz, das übrigens schon in Helenas Zeit einige Teile hatte hergeben müssen, vom oströmischen Kaiser Heraklius 628 nach Jerusalem zurückgebracht, von ihm selber, als er zu Fuß in die Stadt einzog, auf seinen Schultern getragen. Der h. Gebäude wurden jetzt eher mehr als weniger, aber nur deshalb, weil sie kleiner waren und des Zusammenhanges untereinander entbehrten; natürlich hatten sie auch nicht den früheren Glanz. Modestus baute außer der Auferstehungskirche und dem Hause des Kreuzes (der konstantinischen Basilika entsprechend) eine Calvarien- oder Golgothakirche. Arkulfus um 670 erwänt sogar 4 Kirchen, außer den drei genannten noch eine St. Marienkirche, die sich südlich an die Grabgebäude anschloss. — Unter den Muhammedanern gestaltete sich die Lage der Christen zunächst sehr erträglich. Als Omar 637 Jerusalem erobert hatte, verrichtete er seine Andacht nur an den Stufen der Basilika, damit sein Gefolge keinen Vorwand haben sollte, nach seinem Abzug Anspruch auf die Kirche zu erheben. Harun al Raschid übergab dem Kaiser Karl dem Großen, als dieser sich wegen der im Orient lebenden Christen durch eine Gesandtschaft an ihn wandte, den Besitz der Grabeskirchen und allen Zubehörs. Der Patriarch Thomas durfte die Kuppel der Auferstehungskirche, die baufällig geworden war, unter dem Kalifen El-Mamun mit Balken von Cedern- und Fichtenholz aus Cypern 813—820 wider ausbauen. Als dann aber der Glanz der Abassiden erlosch und die Fatimiten von Kairo aus Palästina eroberten (969), wurde die Grabeskirche, die schon 936 bei einem Aufstande der Muhammedaner in Brand gesteckt war, von neuem durch Feuer zerstört, wobei auch der Patriarch Johannes IV. in den Flammen seinen Tod fand. Eine neue Zerstörung und Schändung der Grabstätte richteten die Muslimen auf Befehl des wilden, die Christen aufs grausamste verfolgenden, ägyptischen Kalifen Hakim Biamrillah im J. 1010 an. Die Widerherstellung aber kam erst, obwol noch von demselben Kalifen erlaubt, unter seinem Nachfolger Ed-Dâhêr, c. 1048, und zwar wol nur in beschränktem Umfange zu stande. Es scheint, „dass die alte Basilika Konstantins, als der große Osttempel und die Mutterkirche, nicht wider aufgefürt wurde, dass über der Stätte der Kreuzigung und der Salbung Kapellen von sehr mäßiger Größe sich erhoben, und dass beim Bau der Grabrotunde bestmöglich der alte Stil befolgt wurde“ (Tobler S. 124). Dieser Grabdom war es, in welchen die Kreuzfarer 1099 mit so überschwenglichen Gefülen, barfuß, unter Lobgesängen einzogen, um Stadt und Land Christo wider zu weihen.

Mit den Kreuzzügen beginnt die 3. Periode. Sobald die Kreuzfarer einigermaßen festen Fuß im Lande gefasst hatten, d. h. im Anfang des 12. Jarhunderts, machten sie sich daran, die h. Grabgebäude, die ihnen viel zu unbedeutend erschienen, zu erweitern und demgemäß auch wider miteinander in Verbindung zu setzen. Ein Meister Jourdain schloss 1140—1149 an die Grabrotunde das übrige als eine einzige große Kirche im romanischen Stil an. Zu dieser ist es denn auch von da ab verbunden geblieben; auch sind die Mauern noch heute wesentlich dieselben; nur sind noch zalreiche spätere Anfügungen dazu gekommen, die es nicht so leicht erkennen lassen, dass die heutige Kirche aus jener Zeit herrürt. Gegen Osten wurde bereits damals die Helenakapelle angebaut. An Schädigungen, ja teilweisen Zerstörungen hat es allerdings aber auch in den folgenden Jarhunderten nicht gefehlt. Im J. 1187, als die Kreuzritter wider aus Palästina verdrängt wurden, wurde die Schädelstätte zerstört, wenn auch nicht völlig. 1192 beim 3. Kreuzzug erlangte es der Bischof von Salisbury von Saladin, dass zwei lateinische Priester speziell den Dienst in der Grabeskirche verrichten durften. 1244 aber folgten die gründlicheren Verwüstungen der wilden Charesmier-(Khiwa-)

Horden. Die folgenden Jarhunderte, in denen wider eine schöne Kirche mit vielen und prächtigen Altären und zwei Kuppeln erstand, verliefen dann freilich ruhiger; indes wurde die Grabeskuppel allmählich sehr baufällig, und nachdem sie 1719 nebst einem großen Teil der Kirche trotz mancher Störungen von seiten der Muslimen neugebaut war, brannte fast der ganze Bautenkomplex, auch der auf Golgotha 1808 ab; nur der östliche Teil desselben blieb verschont. Die Kuppel fiel herab und drückte das Türmchen der unter ihr stehenden Grabkapelle ein. Zu dem nun (1810) erfolgenden Neubau, zu dem Komnenos Kalfa in Konstantinopel die Pläne anfertigte, spendeten die Griechen nebst den Armeniern das meiste Geld, wodurch sie das Hauptrecht über die h. Gebäude erlangten. Die Kuppel aber drohte bald genug wider einzustürzen, bis sie Napoleon III. im Einverständnis mit Rußland unter Zustimmung des Sultans durch Baumeister verschiedener Nationalität 1868 erneuern, ihre Pfosten und Gallerien aber verstärken ließ. Sie wird von den Arabern Kubbet el-Kijâmeh, Auferstehungskuppel, genannt, wie denn auch die Kirche bei ihnen Kenîset el-Kijâmeh, spottweise freilich auch Kenîset el-Kemâme, Kirche des Unrats, heißt.

Um die Grabgebäude näher kennen zu lernen, steigen wir von dem oben erwänten, west-östlich gerichteten Gäßchen links 3 Stufen hinab und treten durch ein kleines Tor zwischen zwei Säulen, die zu einer Art Vorhalle gehört zu haben scheinen, auf einen Vorplatz, auf dem wir das Ganze in seiner Hauptrichtung von Westen nach Osten und zugleich auch die Hauptfaçade, die südliche, mit dem Eingange, der früher im Osten war, gerade vor uns haben. 55 Fuß lang und breit, nach N.-O. etwas geneigt, mit großen, weißgelblichen Steinplatten gepflastert, ist dieser Platz zu einem Markt geworden, auf welchem Männer und Weiber Rosenkränze, geweihte Kerzen, Jerichorosen, Modelle der Kirche und des h. Grabes und allerlei andere Andenken zum Kaufe anbieten. Rechts und links von ihm haben wir ziemlich unbedeutende Kapellen, die sich allmählich an die Hauptgebäude angelehnt haben, rechts sogar auch die Küche und Pilgerkammern der Griechen; — in der Kirche und ihren Anbauten leben und wonen 30 griechische, 15 armenische, 12 lateinische und 2 koptische Geistliche und nicht bloß für sie, sondern auch für die Pilger wird hier zubereitet. Die erste Kapelle östlich ist die armenische, dann folgt die koptische, finstere Räume one Interesse; neben der letzteren, in den Vorplatz hereinragend, liegt die den Abessiniern gehörende Kapelle der ägyptischen Maria, die im J. 374 durch unsichtbare Gewalt von der Tür der Grabeskirche zurückgedrängt wurde, bis sie das jetzt dort aufbewarte Marienbild anrief. Westlich vom Vorplatz haben die Griechen zuerst die Jakobskapelle, die dem Bruder des Herrn gewidmet und gut ausgestattet ist, dann die Kapelle der Maria Magdalena, der hier Jesus zum dritten Mal erschienen sein soll, zuletzt die Kapelle der 40 Märtyrer, an deren Stelle ursprünglich das Kloster der h. Dreieinigkeit stand, die aber eigentlich das unterste Stockwerk des Glockenturmes bildet. Jetzt in die alte Johanneskapelle hineingebaut, war dieser Turm von dem oben erwänten Jourdain oder Jordanes nach romanischer Sitte neben die Kirche gestellt und aus behauenen Marmorquadern aufgebaut. Seine Glocken, deren Schall für Jerusalem etwas Unerhörtes gewesen war, ließ Saladin 1187 mit Hämmern zerschlagen; seine Spitze ist abgebrochen, seine Kuppel heruntergestürzt, seine oberen Stockwerke sind abgetragen. Doch ragt er mit seinen großen gotischen Fensterbögen auf den vier Seiten und den Strebepfeilern an den vier Ecken immer noch ansehnlich hervor. Außer ihm und der umfangreichen Westkuppel über der Grabesrotunde hilft noch eine sich östlicher über der Kirche erhebende, etwas schlankere und ein wenig höhere Kuppel, die gemauert und grau ist und auf einem weißen, mit Bogenfenstern versehenen Cylinder ruht, das imposante Ansehen des Ganzen erhöhen. Eine dritte Kuppel, die sich über der unterirdischen südöstlich von der Kirche liegenden Kreuzfindungskapelle wölbt, ist, obwol sie höher als Golgotha emporragt, im Platze des über der Kapelle gebauten, abessinischen Klosters versteckt. — Den Eingang zum Hauptgebäude gerade vor uns bilden zwei in leichtem Spitzbogenstile gebaute Portale, von denen das östliche zugemauert ist. Das westliche hat Flügeltüren

von hartem Holz mit 22 Täfelfeldern. Neben den Türen ſtehen Säulen, aus Marmor, die warſcheinlich einem antiken Tempel entnommen ſind, mit byzantiniſchen Kapitälen von ſchöner Ausfürung. Zunächſt über den Türen ſieht man Basreliefs von hohem Wert, die nach Vogüé in der 2. Hälfte des 12. Jarhunderts in Frankreich gearbeitet ſind. Sie ſtellen links in ſehr lebendiger Ausfürung die Auferweckung Lazari, Chriſti Einzug in Jeruſalem und die Einſetzung des h. Abendmals, rechts allerlei Laubwerk mit einer Menge ſymboliſcher Figuren dar. Die Felder darüber ſind in arabiſcher Weiſe mit geometriſchem Deſſin geſchmückt. Über jedem Portale iſt ein Spitzbogenfenſter angebracht, das wie die Portale ſelbſt von Säulenbündeln eingefaſst und auch ſonſt verziert iſt. — Der Anblick, den der ſichtbare Teil der Südfront darbietet, iſt nicht gerade ſchön, immerhin aber ehrwürdig und mit der Art und dem Alter der hier gefeierten Tatſachen einigermaßen in Harmonie.

Gehen wir nun hinein, ſo treffen wir voran links auf einer mit Teppichen und Polſtern belegten Bank die muslimiſchen Wächter, rauchend und Kaffee trinkend, welche die Schlüſſel zur Eingangstür morgens vom Paſcha abholen und die Kirche von $10^1/_2$ bis 3 Ur, wenn nicht Fremde es anders wünſchen, verſchloſſen halten, außerdem aber, beſonders in den Feſtzeiten, unter all den Pilgern der verſchiedenen Konfeſſionen und Nationalitäten für Ordnung ſorgen müſſen. Öſtlich haben wir hier Golgotha mit ſeinen verſchiedenen Kapellen, gerade vor uns das Innere der Kirche im engeren Sinne, welche ſich an die öſtliche Seite der Grabrotunde anſchließt. Sie iſt dreiſchiffig und hat eine Breite von 38 m (120'), eine Länge von 42 m (131'), one die 21 m der Rotunde und one die Helenakapelle. Das Hauptſchiff, das durch eine Gittertür und den großen Kaiſerbogen von der Grabrotunde geſchieden und auch von den Nebenſchiffen ziemlich abgeſchloſſen iſt, bildet die Kirche der Griechen, von ihnen das Katholikon, von den abendländiſchen Chriſten das Griechenchor genannt. Es hat eine Länge von 36 und eine ſich nicht überall gleich bleibende Breite von c. 16 m. Alles ſtralt hier von Edelſteinen, Gold und Malereien; den rechten Kunſtgeſchmack vermiſst man. Inmitten des weſtlicheren Teiles bezeichnet ein Säulenſtück oder ein eingelegter Stern auf dem Fußboden den Ort, welchen die Griechen auf Grund von Pſ. 74, 12 „Gott wirkte das Heil ἐν μέσῳ τῆς γῆς“ (Alex.) für den Mittelpunkt der Erde halten. Eine Quermauer ſchließt gegen Oſten hin den Vorderraum von dem halbkreisförmig endenden Chor mit dem Hochaltar und dem koſtbaren Patriarchenſtul dahinter nach griechiſcher Weiſe ab und ſtellt das ſogenannte Iconoclauſtrum her. In dem nördlichen Seitenſchiff ſind zwiſchen zwei großen Pfeilern noch Überreſte von den ehemals hier befindlichen „ſieben Bögen der h. Jungfrau“ zu ſehen, welche nebſt der Façade der Grabrotunde zu den älteſten Teilen des Baues gehören. Es ſind korinthiſche Säulen (vielleicht von der Modeſtuskirche), welche mit ihren Gewölbebögen die Kirche gegen nördliche Anbauten abgrenzen, im alten Bau aber die eine Seite des offenen Hofes zwiſchen der Grabeskirche und Baſilica, den vermeintlichen Garten des Joſeph von Arimathia einfaſsten. Öſtlich fürt ein Umgang im Halbkreiſe um den Chor des Hauptſchiffes von dem einen Nebenſchiff nach dem andern herum. In der äußeren Umfaſſungsmauer aber hat man verſchiedene Apſiden oder Niſchen angebracht, welche mehrere Hauptpunkte des Leidens des Herrn lokaliſiren. Die alte Kirche iſt one Zweifel von der richtigen Erkenntnis ausgegangen, daſs es für die Andacht ſehr zweckmäßig iſt, wenn den Einzelnheiten der Heilsgeſchichte nicht bloß einzelne beſtimmte Tage, ſondern auch beſtimmte Orte gewidmet werden. Daſs ſie die betreffenden Tatſachen an die ihnen zugewieſenen Örtlichkeiten wol kaum immer ernſtlich hat heften wollen, dürfte die Geburtshöle in Bethlehem mit ihren verſchiedenen geſchichtlichen Erinnerungen beweiſen, vergl. Sepp a. a. O., S. 449.

Wollen wir uns mit den wichtigſten Punkten bekannt machen, ſo wird es zweckmäßig ſein, am öſtlichen Ende und zwar in der Richtung von Norden nach Süden zu beginnen, uns dann nach Weſten zu wenden, und erſt nachdem wir Golgotha beſichtigt haben und dann wider in die Nähe des Eingangs gekommen

sind, in die Grabrotunde einzutreten. Schon außerhalb der Umfassungsmauer in der äußersten Nordostecke liegt das Gefängnis Christi, wo der Herr eingesperrt gewesen sein soll, bis alles zur Kreuzigung vorbereitet war. Die erste Apsis in der Umfassungsmauer ist die Kapelle des Longinus, der Jesu Seite durchstach, der aber von dem niederspritzenden Blut auf seinem blinden Auge sehend geworden, hier oder auch im Turme Davids Buße tat. Gerade in der Mitte des Umgangs liegt die den Armeniern gehörende Kapelle der Kleiderverteilung, wo die Kriegsknechte das Los um Christi Rock warfen; sie wurde schon im 12. Jarhundert gezeigt, — und gegen das südliche Ende des Umgangs hin die Kapelle der Verspottung oder Dornenkrönung, one Fenster, aber mit einem kastenförmigen Altar, welcher die sogenannte Säule der Verspottung enthält, ein noch nicht 2 Fuß hohes Säulenfragment, das nicht immer dasselbe geblieben ist. — Zwischen den beiden letzten Kapellen fürt eine gerade, breite Treppe von 29 Marmorstufen ostwärts in die große Helenakapelle hinunter, wo man den Sitz zeigt, den nach einer freilich erst im 15. Jarhundert auftauchenden Sage Helena betend eingenommen haben soll, wärend nach dem Kreuze gegraben wurde. Die Armenier und Griechen lesen an den Altären täglich Messe; eigentlich aber gehört die Kapelle den Abessiniern, die sie vermieten. An der Südseite fürt eine wider östlich gerichtete Treppe von 13 Stufen noch tiefer hinab in eine Grotte, die in den natürlichen Fels hinabreicht, in die Kreuzfindungskapelle, die ihr Licht nur von Lampen und durch den Eingang aus der Helenakapelle erhält, also ziemlich düster ist. An der Südseite findet man eine den Griechen gehörige Marmorplatte, in welche ein Kreuz schön eingelegt ist; sie bezeichnet den Ort, wo die 3 Kreuze gefunden sein sollen.

Lassen wir aber diese unterirdischen Kapellen beiseite und gehen wir südlich um den Kirchenchor herum, so kommen wir an einen Gang, der uns nach den sich südlich anschließenden Golgothakapellen 4,5 m hoch hinauffürt. Es sind zwei, eine nördliche und eine südliche Kapelle, die nur durch zwei Pfeiler von einander getrennt sind. Die nördliche, die den Griechen gehört, ist die Kapelle der Kreuzeserhöhung oder Kreuzigung. Sie ist 13 m lang, 4,5 m breit und zeigt an allen Wänden blutroten Marmor. In ihrer östlichen Apsis steht ein schimmernder, mit Silber beschlagener Hochaltar; unter dessen Platte aber erhebt sich ein wenig über den Boden der grauliche, grobkörnige Kalksteinfels, von dem M. Sanutus 1310 schreibt, dass er „rot und weißfarb sei, als ob es vom h. Blut were". In der Mitte desselben sieht man eine in Silber gefasste Öffnung, worin das Kreuz des Herrn gesteckt haben soll. Das Silber trägt die Inschrift: *ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* (aus Ps. 74, 12; Alex.). Die Löcher für die Schächerkreuze werden in den zurück (östlicher) gelegenen Winkeln des Altarraumes gezeigt, je 1,6 m vom Kreuze Jesu entfernt; sie werden aber erst im Mittelalter erwänt. Zwischen dem Kreuze Jesu und dem südlichen Schächerkreuz, 1,46 m von ersterem entfernt, ist der nach Matth. 27, 51 bei der Kreuzigung des Herrn entstandene Felsenspalt zu finden und zwar von W. nach O. laufend; er ist durch eine Marmorplatte verdeckt; tut man dieselbe beiseite, so sieht man auf anderes Gestein hinab; doch sieht es so aus, als ob $^1/_2$ Fuß weiter unten die auseinander gespaltenen Steine sich berüren. Sanutus gibt die Tiefe des Spaltes auf 29' an; um 1497 wird er auf 18' bestimmt (vergl. Sepp I, S. 461). Die Kapelle hat an der nördlichen Wand eine Kanzel und ist mit Gemälden und kostbarer Mosaik reich geschmückt. — Die südliche, viel einfacher ausgestattete Annagelungskapelle, die den Lateinern gehört, bezeichnet die Stelle, wo Christus an das noch am Boden liegende Kreuz angenagelt wurde; in den Fußboden sind zwei darauf hinweisende Marmorstücke eingelegt; östlich stellt ein schönes Altargemälde den Hergang dar. — Noch südlicher schließt sich die ebenfalls den Lateinern gehörige kleinere Kapelle Mariä oder Schmerzenskapelle an, worin am Altar der Leichnam Jesu im Schoße seiner Mutter abgebildet ist. Diese liegt schon ganz über der Kapelle der ägyptischen Maria in der nordöstlichen Ecke des Vorplatzes. Ebenso südlich, aber östlicher zeigt man in einer kleinen Kapelle

eine Vertiefung in der Mitte des Bodens als den Ort, wo Abraham den Isaak opfern wollte. Unter der Kapelle der Kreuzannagelung liegt das Refektorium der Griechen, unter der der Kreuzerhöhung eine Kapelle, welche verschiedene Namen hat. Johannis- oder Frauenkapelle heißt sie, weil hier Maria und Johannes unter dem Kreuze gestanden haben sollen. Adamskapelle nennt man sie, weil hier Adam begraben sei; von seinem Schädel leiten schon die ältesten Kirchenväter den Namen Schädelstätte her. Von Christi Blut, das durch den Felsenriss auf ihn geflossen, sei er wider lebendig geworden. Melchisedekskapelle heißt sie besonders bei den Griechen, weil auch Melchisedek hier begraben worden sei. Sehr sinnreich deutete die Sage in dieser Weise an, dass der Tod der adamitischen Menschheit durch Christi Tod überwunden, und zugleich, dass das Priestertum Melchisedeks durch Christi Priestertum widerhergestellt sei. Man ging, um den Sinn der Sage klar zu machen, ausdrücklich auf Eph. 5, 14 zurück: „wache auf, der du schläfst" u. s. w.; das sei hier erfüllt, vergl. Hieron. zu Eph. 5, 14. Jedenfalls wurde in dieser Weise sehr sinnig an das enge Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament erinnert. Auch Abrahams Opfer wurde one Zweifel als der schwache Typus, dem gegenüber der Antitypus, Christi Opfer in seiner ganzen Größe erscheint, in betracht gezogen. — Rechts vom Altar an der östlichen Seite kann man den Felsenriss sehen, der dem in der oberen Kapelle befindlichen entspricht. Vor dieser Kapelle westlich hatten Gottfried von Bouillion und Balduin, sowie die übrigen fränkischen Könige, am liebsten ihre Grabmäler haben wollen, der erstere links, der andere rechts, die übrigen etwas weiterhin. Aber schon 1244 wurden ihre Gebeine von den wilden Horden der Charesmier herausgenommen und verbrannt; die Grabmäler selbst wurden nach dem Brande 1808 von den Griechen zerstört. Zwei steinerne Bänke, die jetzt innerhalb der erweiterten Kapelle stehen, zeigen uns die Plätze derselben. — Verlassen wir Golgotha, so zeigt nahe am nordwestlichen Ende desselben, in dem südlichen Teile der Kirche im engeren Sinn, nicht weit von den muslimischen Wächtern, dem Eingangsportal gegenüber, auf den bunten, platten Steinen, mit welchen der Fußboden belegt ist, eine große Marmorplatte, die oft erneuert wurde, den Ort, wo der h. Leichnam von Nicodemus gesalbt sein soll; es ist der Salbungsstein, dessen Saum griechische Inschriften zieren. Vier kolossale Kandelaber umgeben ihn und über ihm haben Armenier, Lateiner, Griechen und Kopten das Recht, Lampen zu brennen. 16 Schritte weiter westlich umgibt ein kleines, neugebautes Gehäuse den Ort, an welchem die Frauen der Salbung zugesehen haben sollen.

In die Rotunde des h. Grabes treten wir durch die oben erwänte Gittertür, also von Osten her, ein. Statt der 12 großen konstantinischen Apostelsäulen erheben sich jetzt ringsherum 18 Pfeiler oder vielmehr Pilaster, 4 Fuß 10 Zoll breit und 4 Fuß (die östlichen noch weiter) von einander entfernt, die westlichen durch Mauern mit Türöffnungen miteinander verbunden. Sie tragen eine Gallerie, über welcher ein zweiter Säulengang angebracht ist. Darüber schwingt sich die neue Kuppel vom Jare 1868 mit einem Kranz von Hochfenstern und schließt mit einer offenen Laterne von 5 m Durchmesser und 3 m Höhe. Sie wird von vergoldeten, mit Filz gefütterten Kupferplatten gebildet, die auf einem eisernen Fächerwerk ruhen. Sie hat 20 (28) m Durchmesser und 15 m Höhe. Höher noch ist der Raum unter ihr. Gerade unter ihrer Öffnung nun liegt das h. Grab, wie eine Kirche in der Kirche, in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden gestaltet, nach 1808 in barockem Stil sechseckig aufgefürt, mit einem Plattdache, dessen Geländer von Säulen und Halbpfeilern getragen werden, und einem kleinen, turbanförmigen Kuppelaufsatze, 8 m lang, fast 6 m breit, 16 m hoch. Das kleine Gebäude hat ungefär 50 Schritte Umfang, wärend man die ganze Rotunde mit 100 Schritten umgeht (Sepp I, S. 502). Von seinem Vorplatze aus, der gegen den möglicherweise durch die offene Kuppel hereinfallenden Regen mit einem länglichen Baldachin überspannt und mit zwei schön aus Holz geschnitzten Engeln aus München, auch mit großen silbernen Kandelabern geziert ist, treten wir in die erste Abteilung, die Engelskapelle und finden darin bei

dem Schein von 15 Lampen einen in Marmor eingefaſsten Stein, auf welchem der Engel geſeſſen haben ſoll, als er den Frauen die Auferſtehung des Gekreuzigten verkündete. Durch eine enge, niedrige Tür kommen wir zum Hauptraume, der Grabkammer, die nur 2 m lang und breit und um etwas höher, aber ganz mit weißem Marmor belegt iſt. An der rechten, nördlichen Seite bedeckt eine rotgeſprenkelte, geſpaltene Marmorplatte eine mit ihren Enden und hinten an die Wände anſtoßende Truhe, etwa 2 m lang, halb ſo breit und hoch. Es iſt das Grab, in welchem der Leichnam Jeſu geruht haben ſoll. Die Marmorplatte wird auch als Altar benutzt; in den Mauerblenden zur Seite ſtehen goldene und ſilberne Leuchter mit geweihten Kerzen und zierliche Gefäße, die täglich mit friſchen Blumen gefüllt werden. Von der Decke der Grotte hängen 43 goldene und ſilberne, den verſchiedenen Konfeſſionen gehörende Lampen herab, die Tag und Nacht brennen. Daſs dies Grab ſo wenig die Art der jüdiſchen hat, erklärt Cyrill, Katech. 14, 9 durch die Bemerkung: „der Eingang zum Grabdenkmal des Heilandes war aus demſelben Fels gehauen, wie es hier am Eingange der Grabmonumente gewönlich der Fall iſt. Jetzt freilich tritt dies nicht mehr hervor, weil die vordere Höle wegen der gegenwärtigen Ausſchmückung raſirt wurde (ἐξεκολάφθη); doch vor Errichtung dieſes Denkmals aus kaiſerlicher Munificenz war die Höle innerhalb des Felſens ſichtbar". Vom Orte der Kreuzigung iſt das Grab nur 35 m (110'), vom Orte der Kreuzfindung 47 m (148') entfernt. An die hintere (weſtliche) abgerundete Seite der Grabesgrotte ſchließt ſich noch eine halb verfallene Kapelle der koptiſchen Chriſten, die nur ſehr ſelten geöffnet wird. Sie reicht ſchon nahe an die beiden weſtlichſten Pilaſter der Rotunde heran, zwiſchen denen die Syrer (Jakobiten) eine ſchmuckloſe Kapelle mit einer Apſis in der Umfaſſungsmauer haben. Aus dieſer Kapelle der Syrer fürt faſt am Anfang der Apſis gegen S. ein ſchmaler, kurzer Gang eine Stufe hinab in eine Kammer, die teils von einer Felswand, teils von der großen Umfaſſungsmauer gebildet iſt (vergl. Ganneau a. a. O. S. 8), und da drinnen finden ſich die beiden, ſeit dem 16. Jarh. von der Tradition dem Joſeph von Arimathia und dem Nikodemus beigelegten, unten im Felſen ausgehauenen Senkgräber, die für die Frage, ob die Stelle der Grabkirche die rechte iſt, durch Ganneau neue Wichtigkeit gewonnen haben. Im Felſen ſüdlich ſind auch Spuren von ſeitwärts eingearbeiteten, niedrigeren Schiebgräbern. — Nordweſtlich ſchließen ſich an die Grabrotunde Dienſtwonungen an, zu denen man unmittelbar zwiſchen den nördlichen Pilaſtern hindurchgelangen kann, öſtlich von dieſen aber ein Vorplatz, wo Jeſus der Maria Magdalena, Joh. 20, 14 ff., und dann die Erſcheinungskapelle, wo er ſeiner Mutter nach ſeiner Auferſtehung erſchienen ſein ſoll. Aus dieſer den Lateinern gehörenden Kapelle kommen die feierlichen Klänge, die dem Pilger, der mit Andacht das heil. Grab beſucht, ſo woltun; nur hier findet ſich eine Orgel. Im Altare wird ein Stück der Geißelungsſäule gezeigt, das aber oft gewechſelt worden iſt. In der öſtlich gelegenen Sakriſtei werden der Degen, die Sporen und das Kreuz Gottfrieds von Bouillon aufbewart, deren Echtheit aber nicht ſicher iſt.

Außer der ſchon angefürten Litteratur ſind für die Kenntnis des h. Grabes und der darüber ſtehenden Kirchen Nachbildungen wichtig, die man ſchon frühzeitig angefertigt hat, vergl. Williams a. a. O. S. 267 ff. und Tobler a. a. O. S. 249—251. In Jeruſalem ſelbſt iſt ein großes von Baurat Schick dort angefertigtes Modell der Grabeskirche zu ſehen; es ſteht in einem Buchladen neben der Wonung des anglikaniſch-preußiſchen Biſchofs. **Fr. W. Schultz.**

Grade, akademiſche in der Theologie. Die akademiſchen Grade in der Theologie ſind ziemlich ſo alt wie die Univerſitäten ſelbſt. Man kann ſie zurückverfolgen bis zu den Anfängen der mater studiorum, der Univerſität Paris. Die Art ihrer Erwerbung war nicht immer die gleiche, aber allmählich bildete ſich ein feſter Brauch, vorzüglich in Paris, der dann für die jüngeren Univerſitäten mehr oder minder maßgebend ward. Das Recht, die Grade zu erteilen, hatte in Paris der Kanzler von Notre Dame und zwar als ſtändig hierzu vom

Papste bevollmächtigt (commissarius papae). Da es sich nämlich um die Pflicht, überall zu predigen und den Glauben zu lehren und zu verteidigen handelte, war nach römisch-kirchlicher Anschauung die dazu erforderliche Ermächtigung (missio) vom Papste herzuleiten, weshalb auch immer bei Neugründung einer Universität ein solcher Kanzler von Rom aus bestellt ward.

Die Stufenleiter begann mit dem Bakkalariat (baccalarius, denn nur diese Form findet sich in den echten Urkunden des Mittelalters, bachelier, bachelor). Der Bakkalarius, eigentlich der noch nicht verheiratete junge Mann, der die Studienzeit hinter sich hatte, machte die Lehrjare für den Magistergrad durch. In dieser Lehrzeit unterschied man nun bei den Theologen drei Stufen und demgemäß gab es die drei Klassen der baccalarii biblici, sententiarii und formati.

Um biblicus zu werden, musste man 6 Jare studirt haben, wenigstens 25 Jare alt und weder unehelicher Abkunft noch verwachsen sein. Auch war ein Examen vor der Fakultät über die Grundbegriffe der Theologie zu bestehen. Der Aufgenommene las dann über die Schrift und hielt Disputationen und zwar in der Regel 3 Jare lang.

Wer sententiarius werden wollte, hatte ein neunjähriges Studium und 2 Vorlesungen über die Bibel nachzuweisen, eine Probepredigt zu halten und eine Disputation durchzumachen. Er war dann verpflichtet, ein Jar hindurch über die Sentenzen des Lombarden zu lesen.

Nach dieser Leistung hieß man formatus und hatte als solcher noch 3 Jare in Paris zu bleiben, um zu lesen, zu predigen und bei feierlichen Disputationen mitzuwirken.

Dies war die Vorbereitung. Zum Besitz der begehrten Rechte fürte die zweite Stufe, die licentia, die in Paris nur jedes zweite Jar, und zwar immer in den ungeraden Jaren, erteilt ward. Um sie zu erlangen, ersuchten gegen Allerheiligen die formati die Fakultät, sie dem Kanzler vorzuschlagen. Dieser ließ sie durch Magister prüfen und bestimmte um Weihnachten den Tag der feierlichen Aufnahme. Am festgesetzten Tag zog man in den Sal des bischöflichen Palastes, die baccalarii leisteten den Eid, warfen sich auf die Kniee und empfingen vom Kanzler die licentia: Ego autoritate apostolica do tibi licentiam legendi, regendi, disputandi, docendi in sacra theologiae facultate hic et ubique terrarum, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.

Der Lizentiat hatte also alles Wesentliche, die Rechte, auf die es ankam. Wenn er dennoch zum letzten Grade, dem magisterium, aufstrebte, so geschah es nur, um in die Genossenschaft der Magister aufgenommen zu werden. Dies galt als selbstverständliche Folge des Vorhergehenden, als der regelrechte Schluss des Ganzen. Auch waren die dafür erforderlichen Leistungen, Disputationen und einzelne Vorlesungen im Laufe des Jares, nur mäßige. Bei einem dieser Akte, der wider im Bischofssal stattfand, setzte der Kanzler oder der präsidirende Magister dem Lizentiaten den Doktorhut auf.

Um zu dieser Höhe zu kommen, gebrauchte man also ziemliche Zeit, von welcher nur den Mönchstheologen etwas erlassen ward. Die wissenschaftlichen Leistungen, die gefordert wurden, sind nicht so gar hoch zu schätzen; es kam dabei schon viel Unfug, selbst bis zum Betrügen und Bestechen, vor. Sehr beträchtlich waren die besonders durch die vielen Festschmäuse verursachten Kosten. Papst Clemens V. verordnete 1311, dass die Kosten beim Doktorat 3000 Tournois (auf 12,420 Fr. berechnet) nicht übersteigen sollten. Mancher stürzte sich für sein ganzes Leben in Schulden, um diese Ehrenstellung zu erringen, die allerdings in der ganzen christlichen Welt für eine hohe galt. — Vgl. hierzu Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-age, Paris 1850.

Das Ausgefürte blieb mit einigen örtlichen Verschiedenheiten (vgl. z. B. noch die Tübinger Statuten von 1480 in: Urkunden z. Gesch. d. Univ. Tübingen, 1877, S. 255 ff.) in Geltung, so lange die Universitäten freie sich selbst regierende wissenschaftliche Korporationen kirchlichen Charakters waren, ja zunächst auch noch, als die Umwandlung derselben in Statsanstalten begann. Diese Um-

Digitized by Google

wandlung tritt bekanntlich zuerſt bei der Univerſität Wittenberg deutlicher hervor. Die Promotionsordnung aber, welche der Kurfürſt 1508 der dortigen theologiſchen Fakultät gab, erinnert noch durchweg an die von Alters her üblichen Beſtimmungen. Das Recht der Verleihung der Grade ſtand auch hier dem Kanzler zu, doch nicht als Stellvertreter des Papſtes, ſondern jetzt des Landesfürſten. Und der Lizentiat — auch das war neu — gelobte im Eide nicht mehr dem Papſte Gehorſam, ſondern ſprach: juro me veritatem evangelicam pro mea virili defensurum. Vgl. Foerstemann, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, Lips. 1838; p. 144.

Die Reformation fürte natürlich weitere Änderungen herbei. Einige wollten die Grade überhaupt abſchaffen. So beſonders Karlſtadt, der dies mit Berufung auf Matth. 23, 8 am 3. Febr. 1523 öffentlich erklärte. Und von 1525—1533 ruhten wirklich wegen anderweitiger Überbürdung der maßgebenden Perſönlichkeiten die theol. Promotionen. Aber aufgeben wollte man ſie darum nicht, ſondern hielt ſie in anderer Form feſt, als testimonia excellentis eruditionis et pietatis. Die Rechte der Doktoren wurden dabei freilich vermindert. Denn es ging nicht mehr, daſs ſie nach Belieben überall ihren Lehrſtul aufſchlugen, nachdem man einmal angefangen hatte, die Profeſſoren an den Univerſitäten von ſeiten des States anzuſtellen. Der Grad ward jetzt eine Ehrenanerkennung und enthielt das Zeugnis, daſs der betreffende lehrfähig ſei. Aber um dieſe Fähigkeit betätigen zu können, muſste und muſs er ſich an einer beſtimmten Univerſität Zulaſſung und Recht noch beſonders erwerben.

Die erſte neue Promotion fand zu Wittenberg am 17. Juni 1533 in Gegenwart des Kurfürſten, der auch die Koſten bezalte, ſtatt. Joh. Aepinus, Superintendent in Hamburg, und die Wittenberger Kaſpar Cruciger und Joh. Bugenhagen wurden zu Doktoren ernannt. In demſelben Jare verfaſste Melanthon mit den neuen Statuten für die Fakultät auch eine neue Promotionsordnung. Darnach ſollte man die ſich Meldenden genau prüfen, auch auf ihre ſittliche Fürung; denn, heißt es vom Doktorat, reverenter ut ad aram, ita ad hunc gradum accedendum est. Der zu Promovirende muſs 6 Jare lang bei orthodoxen Lehrern Erklärungen der h. Schrift gehört haben. Der biblicus ſoll dann den Brief an die Römer erklären, der sententiarius und gleicherweiſe der formatus ſoll über einige Pſalmen und Stücke aus den Propheten leſen. Ebenſo werden öffentliche Disputationen verlangt. Über das vom Lizentiaten und Doktor zu Fordernde fehlen die genauen Angaben. Es ſcheint ſich auf Disputationen beſchränkt zu haben. Jedenfalls folgte die Erteilung des Doktorhutes für gewönlich ſehr bald auf die der licentia. Die Koſten betrugen außer dem Aufwande für Schmäuſe 41 fl. 7 gr. damaliger Münze. Sonſt iſt nur noch die Eidesformel erhalten. Sie verpflichtet zur Verteidigung der drei alten Symbole und zum Beharren bei der Augustana von 1530. Vgl. Förſtemann a. a. O. S. 152 ff.

So gingen die akademiſchen Grade auch auf die proteſtantiſchen Fakultäten über und zwar erhielten dieſe durch Bevollmächtigung des Landesherrn das Recht, ſelbſt dieſelben zu erteilen. Den Wittenbergern z. B. ward es 1588 ausdrücklich erneut und der ſtehende Kanzler abgeſchafft. Sie übten es entweder durch den Dekan oder durch einen eigens dazu beſtellten Promotor. Die Stufenleiter verminderte ſich allmählich, indem man den Bakkalariat zurücktreten und mehr und mehr eingehen ließ. Dagegen ſteigerten ſich die Forderungen für den Doktorgrad, der wegen der dafür nötigen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen und der damit verbundenen Koſten im ganzen ſelten zur Verleihung kam. Wie es dabei herging, erſieht man z. B. aus einem Briefe, in welchem der Theologe Meyfart 1624 das von ihm in Jena Erlebte beſchrieb: „Wenn der Kandidat nach Jena kommt, begibt er ſich zum Dekan, welcher ihn vor das Kollegium beruft, um demſelben den Grund ſeiner Ankunft zu eröffnen. Dies geſchieht im Hauſe des Dekans, wo der Petent eine oratiuncula hält. Bei günſtiger Antwort wird ihm das Kandidatenbuch zur Inſkription überreicht, wofür er einen rheiniſchen Dukaten zalt, für das Programm desgleichen und einen Taler. Hierauf erfolgt das

tentamen, wofür $22^1/_2$ Taler entrichtet werden. In diesem tentamen wird Hebräisch vorgenommen, ein locus der Schrift, dann der locus de persona Christi und über die Einteilung der biblischen Bücher. Man bespricht sich über die zu haltende Probelektion und der gegebene Text wird bemerkt. Es folgt die Probelektion, die Disputation und die Predigt. Nach Beendigung derselben wird dem Präses ein vergoldeter Becher gereicht, der meinige kostete 10 Taler. Der famulus communis erhält für jeden Glockenschlag $^1/_4$ Taler; in vier Vorlesungen habe ich mein Thema vollendet, nach der Disputation folgt das Lizentiatenkonvivium, welches 12 Taler kostet. Endlich folgt das rigorosum, worin die loci theologici durchgegangen werden, so dass jeder Professor eine besondere Kontroverse durchnimmt, dann wird eine oder die andere schwierige Bibelstelle zur Interpretation vorgelegt; hierauf folgt die Kirchengeschichte, worin ich über die Konzilien examinirt wurde, dann das Kirchenrecht, casus matrimoniales, casus conscientiae. Hierauf wird eine concio extemporanea verlangt, zu deren Meditation eine Viertelstunde Zeit vergönnt wird. Für dieses Examen werden dem Kollegium $22^1/_2$ Taler bezalt, der promotor erhält einen rosenoble, die übrigen Professoren zwei rheinische Dukaten".

Der Schwierigkeit, diesen Grad zu erreichen, entsprach das Ansehen, in welchem er stand. Im 17. Jarh. fürte der Doktor der Theologie den Titel „Excellenz". Unzweifelhaft aber hat sie auch dazu beigetragen zu bewirken, dass das regelrechte Erwerben des Doktorgrades mehr und mehr in Abnahme kam und heutzutage eine große Seltenheit geworden ist, wärend der Lizentiatengrad, für welchen ebenfalls die Leistungen erhöht sind, fast nur rite erworben wird.

Ich habe mich bemüht, über den gegenwärtigen Stand möglichst genaue Erkundigungen einzuziehen, die im folgenden übersichtlich mitgeteilt werden sollen. Allen den geehrten Herren, die mir dabei auf das freundlichste behilflich waren, spreche ich hiermit meinen verbindlichsten Dank aus. Wenn hie und da noch einige Lücken bleiben, so wird dies vornehmlich darauf zurückzufüren sein, dass manche Fakultäten noch veraltete Promotionsstatuten besitzen, die keine volle Geltung mehr haben und doch durch neue statlich anerkannte noch nicht ersetzt wurden.

Die evangelischen Fakultäten in Deutschland, eingeschlossen die in der Schweiz, Wien und Dorpat.

Der Bakkalarius.

Dieser Grad kommt in Deutschland nur noch in Jena vor, wo er von den künftigen Privatdozenten und den Bewerbern um ein bestimmtes Stipendium gefordert wird. Der Kandidat muss Dr. philos. sein und ein Kolloquium vor der Fakultät bestehen. Gebüren 120 M.

Der Lizentiat der Theologie.

Überall wird eine schriftliche Eingabe um Zulassung verlangt. Die geforderten Beilagen und die weitere Behandlung sind verschieden.

Basel: curriculum vitae; Zeugnis über Bestand der theol. Kandidatenprüfung und über sittliche Fürung. Nach erklärter Zulassung: eine wissenschaftliche Abhandlung zum späteren Druck, wofür auch bereits im Druck vorhandene größere Leistungen eintreten können. Im Fall der Annahme: Kolloquium nicht unter 2 St. über alle theol. Hauptfächer; prakt. Theol. kann erlassen werden, wenn nicht darin dozirt werden soll. Noten: summa cum laude, cum laude, rite. Promotionseid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 300 Fr., wovon $^1/_3$ oder $^2/_3$ beim Misslingen zurückgegeben werden kann.

Berlin: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und 3 järiges Studium (Dispens des Ministers zulässig). Latein. Abhandlung oder lat. od. deutsche Druckschrift. Nach Zulassung: mündliche Prüfung vor d. ganzen Fakultät; Entscheidung mit absoluter Stimmenmehrheit; cum laude, summa c. laude. Widerholung nicht vor 1 J. gestattet. Binnen 6 Wochen öffentliche lat. Disputation

über eine Dissertation oder Thesen oder beides. Keine Eidesleistung. Gebüren: 50 Taler Gold.

Bern: nichts zu erfaren.

Bonn: curr. v.: vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3jähriges Studium. Lat. Abhandlung. Nach Zulassung: mündliche lat. Prüfung über das ganze Gebiet d. Theologie; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Bei Abweisung Widerholung auf keiner preußischen Universität vor 2 Jaren möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Gelübde. Gebüren: 50 Taler Gold, wovon die Hälfte bei Abweisung verfällt.

Breslau: curr. v.; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung u. 3jähriges Studium; lat. Abhandlung. Nach Zulassung: mündliche lat. Prüfung über das ganze Gebiet d. Theologie. Entscheidung durch Stimmenmehrheit. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über eine lat. Abhandlung und Thesen. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 50 Taler Gold; die Hälfte verfällt.

Dorpat rechnet 4 Grade: 1) „graduirter Student" = Kandidat in Deutschl.; 2) „Kandidat", Anerkennung für ausgezeichnete Leistungen im Gradualexamen, nebst Berechtigung zur Habilitation nach Verteidigung einer Schrift pro venia legendi; 3) Magister der Theologie, auf Grund einer Dissertation, Prüfung in selbstgewälten Hauptfächern, und einer deutschen Disputation; 4) Doktor der Theologie, auf Grund einer lat. von der Fakultät gebilligten Dissertation und deren lat. Verteidigung. — Alles unentgeltlich.

Erlangen: Nachweis der Gymnasialbildung u. d. vorgeschriebenen Studienzeit, Kandidatenprüfung mit sehr guter Note; lat. Dissertation; mündliches deutsches Examen in sämtlichen Fächern; lat. Disputation. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift u. d. luth. Symbole. Gebüren: 300 M.

Gießen: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung, mindestens 3jähriges Studium und gegenwärtige Lebensstellung. Lat. oder deutsche Dissertation, kann durch eine früher veröffentlichte Abhandlung vertreten werden. Nach Zulassung durch die Fakultät können Rektor und Kanzler noch gegen die Zulassung Einsprache erheben. Mündliche deutsche Prüfung von 2—3 St. in der Gesamtdisziplin. Zum Bestehen Stimmeneinheit nötig, für die Note (c. laude, magna c. l., summa c. l.) Stimmenmehrheit. Gebüren: 230 M., wovon 100 M. verfallen, wenn Petent nicht zur Prüfung zugelassen wird, die Hälfte, wenn er diese nicht besteht.

Göttingen: curr. v.; gedrucktes Werk oder lat. Abhandlung. Nach Zulassung: Kolloquium, Predigt, Disputation, wovon eins oder das andere erlassen werden kann. Gebüren: 225 M.

Greifswald: curr. v.; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung u. Universitätsstudium, lat. Abhandlung. Nach d. Zulassung: mündliche Prüfung in allen Hauptfächern; Entscheidung über die Note (rite, c. laude, magna c. l., summa c. l.) mit absoluter Stimmenmehrheit. Widerholung erst nach 1 J. möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Gelübde. Gebüren: 60 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Halle: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3jähriges Studium, auch etwaige Kandidatenprüfung; lat. Abhandlung nicht unter 3 Druckbogen. Mündliche Prüfung über alle Hauptfächer; bestanden, wenn nicht mehr als ein Mitglied dagegen stimmt. Disputation über die Abhandlung. Gebüren: 191 M.

Heidelberg: curr. v.; 3jähriges Studium; persönliche Meldung. Lat. oder deutsche Dissertation von mindestens 2 Druckbogen; kann ersetzt werden durch eine gedruckte Abhandlung oder ein Buch. Nach Zulassung: schriftliche Prüfung unter Aufsicht über Fragen aus den Hauptfächern, wovon eine lat. zu beantworten; mündliche 2—3 St. über alle theol. Hauptfächer und die philos. Hilfswissenschaften. Noten: summa c. l.; insigni c. l.; cum laude. Gelöbnis. — Widerholung nach 6 Monaten mit halben Gebüren statthaft. Gebüren: 300 M. die ganz verfallen.

Jena: gedruckte oder geschriebene Abhandlung; lat. Disputation über dieselbe. Gebüren: 300 M.

Digitized by Google

Kiel: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und Universitätsstudium; letzteres muss mindestens seit 2 Jaren abgeschlossen sein. Lat. oder deutsche Abhandlung oder ein gedrucktes Buch. Mündliche Prüfung über die ganze Theol. und die philos. Systeme, soweit sie mit der Theol. in Verbindung stehen. Noten: rite, cum laude, summa c. l.; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Disputation über lat. oder deutsche Thesen. Gebüren: 225 M.

Königsberg: curr. v.; Zeugnis über Gymnasialbildung und 3jähriges Studium, wovon jedoch der Minister dispensiren kann. Lat. Abhandlung von mindestens 2 Druckbogen, od. deutsche od. lat. Druckschrift. Mündliche lat. Prüfung über die ganze Theologie; Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Widerholung erst nach 1 Jar möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über eine gedruckte Abhandlung. Eid mit Verpflichtung auf die Schrift. Gebüren: 20 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Leipzig: Meldung frühestens 5 Jare nach Beginn des Studiums; curr. v.; lat. Abhandlung; colloquium pro licentia. Gebüren: 225 M., welche verfallen.

Marburg: curr. v.; Zeugnisse über Gymnasialbildung, Studium, auch etwaige theol. Prüfungen. Quittung über bez. 258 M., wovon ein Teil verfällt. Lat. oder deutsche Abhandlung. — Nach d. Zulassung: mündliche Prüfung über die ganze Theologie; lat. Disputation über die Dissertation und Thesen.

Rostock hat keine neuere genehmigte Promotionsordnung.

Straßburg: curr. v.; akademische und etwaige andere Zeugnisse. Meldung frühestens 1 Jar nach Abschluss des Studiums. Lat. Dissertation, deren Thema erst von der Fakultät gebilligt werden muss. Statt ihrer eine deutsche Arbeit, wenn ein kurzes lat. specimen eruditionis beigefügt ist. Klausurarbeiten und Kolloquium aus 2 od. 3 vom Kandidaten bezeichneten Hauptfächern. Noten: summa c. l.; insigni c. l.; cum laude. Widerholung frühestens nach 1 J. möglich. Gebüren: 240 M.

Tübingen: gedruckte oder geschriebene Abhandlung; Kolloquium in 2 Fächern, von denen eins der Bewerber, das andere die Fakultät bestimmt. Das Kolloquium wird dem erlassen, der in Tübingen ein Examen mit höherem Zeugnisse bestanden hat.

Wien: curr. v.; Zeugnisse über philosoph. Studien im engeren Sinne, 3jähriges theol. Studium, Kandidatenprüfung mit lobender Anerkennung. Geschriebene od. gedruckte Probearbeit. Zwei Prüfungen aus Exegese und Kirchengeschichte, aus system. u. prakt. Theologie, zwischen denen in d. Regel wenigstens $^1/_2$ Jar verlaufen muss. Widerholung nach 3 Monaten zugelassen. Eid. Gebüren: 10 Dukaten u. 9 fl.

Zürich: curr. v.; Zeugnis über mindestens 3jähriges Studium; Sittenzeugnis. Mündliche Prüfung über die ganze Theol., mindestens 3 St., wovon 1 St. für das betr. Hauptfach. Noten: summa c. l., magna c. l., cum laude. Widerholung nach 1 Jar möglich. Lat. Disputation über eine lat. Dissertation und Thesen. Eid. Gebüren: 100 Fr., welche verfallen; nach bestandenem Examen noch 200 Fr.

Der Doktor der Theologie.

Basel besitzt für die Doktorpromotion auf Bewerbung keine jetzt gültigen Bestimmungen.

Berlin: anerkanntes kirchliches od. theol. wissenschaftliches Verdienst; lat. Dissertation über ein von der Fakultät gebilligtes Thema, bei deren Annahme Einstimmigkeit erforderlich. Kolloquium nach dem Ermessen der Fakultät. Bei der feierlichen Promotion lat. Rede des Doktoranden; Gelübde mit Verpflichtung auf die Schrift, die alten Symbole und die Augustana. Gebüren: 100 Taler Gold.

Bern: s. beim Lizentiaten-Grad.

Breslau: Meldung frühestens 6 J. nach Beendigung des Studiums; der Lizentiatengrad; lat. Dissertation; schriftliche und mündliche Prüfung; hier Entscheidung per maj.; Disputation über die Dissertation und Thesen. Eid mit Ver-

pflichtung auf die Schrift und die symb. publ. der evangel. Kirche. Gebüren: 46 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Bonn: Meldung frühestens 6 J. nach Beendigung d. Studiums; der Liz.-Grad; lat. Dissertation; schriftliche und mündliche Prüfung mit Entscheidung per maj.; Disputation über die Dissertation. Gelübde. Gebüren: 100 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Dorpat: s. d. Lizentiaten-Grad.

Erlangen: der Liz.-Grad und höhere Stellung im Kirchen-, Schul- oder Statsdienst. Lat. Dissertation; Kolloquium, das bei einem Mitglied der Fakultät erlassen werden kann; lat. Disputation (diese oder die Dissertation kann bei einem, der sich schon litterarisch ausgezeichnet hat, erlassen werden, dann aber das Kolloquium nicht). Eid mit Verpflichtung auf die Schrift und die Symbole der luth. Kirche. Gebüren: 460 M.

Gießen: genauere Bestimmungen über Erwerb des theol. Doktorgrades neben dem, was die neue akademische Promotionsordnung für alle Fakultäten im allgemeinen angibt, fehlen noch. Gebüren: 440 M.

Göttingen: lat. epistola petitoria mit genauer Angabe der Personalien; theol. Druckwerk od. lat. Dissertation. Kolloquium, Disputation, Predigt. Von den letzten Leistungen kann die Fakultät nach Befund etwas erlassen. Gebüren: 450 M.

Greifswald: der Liz.-Grad seit mindestenst 3 J. oder anerkannte kirchliche oder theologische Verdienste. Lat. Dissertation über ein von der Fakultät gebilligtes Thema. Kolloquium, welches jedoch erlassen werden kann. Bei der Promotion lat. Rede des Doktoranden. Eid. Gebüren: 125 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Halle: der Liz.-Grad seit mindestens 4 J.; Dissertation nicht unter 4 Druckbogen. Mündliche Prüfung; Disputation.

Heidelberg besitzt für die Doktorpromotion auf Bewerbung keine jetzt gültigen Bestimmungen.

Jena: der Liz.-Grad; Dissertation von mindestens 4 Druckbogen; lat. Disputation darüber. Gebüren: 500 M.

Kiel: curr. v.; Stellung im akadem. Lehramt oder höheren Kirchenamt od. Ruf durch litter. Arbeiten. Lat. od. deutsche Abhandlung od. ein gedrucktes Buch. Mündliche Prüfung mit Entscheidung per maj.; Disputation über lat. od. deutsche Thesen. Gebüren: 450 M.

Königsberg: Meldung frühestens 6 J. nach Schluss des Studiums; der Liz.-Grad; lat. Dissertation; mündliche Prüfung, unter Umständen Kolloquium mit Entscheidung per maj.; Disputation über Thesen. Eid mit Verpflichtung auf die publ. doctrina der evang. Kirche. Gebüren: 46 Dukaten, wovon die Hälfte verfällt.

Leipzig: höhere Stellung im Kirchendienst; lat. Dissertation; Disputation über dieselbe. Eid. Verpflichtung auf die Lehre der evangel. Kirche nach d. symb. Büchern. Gebüren: 600 M.

Marburg: lat. Dissertation; anerkanntes wissenschaftliches oder kirchliches Verdienst; Kolloquium nach Ermessen der Fakultät. Gebüren: 333 M.

Rostock: s. d. Lizentiaten-Grad.

Straßburg: curr. v.; akademische und etwaige andere Zeugnisse; der Liz.-Grad; eine größere Abhandlung; mehrstündiges Kolloquium. Gebüren: 400 M.

Tübingen: eine litterarische Leistung, die von der Fakultät als wirkliche Förderung der Wissenschaft anerkannt wird.

Wien: der Liz.-Grad seit wenigstens 3 J.; Schrift von mindestens 6 Druckbogen; Disputation. Eid mit Verpflichtung auf die Lehre der Kirche. Gebüren: 40 Dukaten und 5 fl.

Zürich: curr. v.; Zeugnisse über theol. Studium und gute Sitten; mündliche deutsche Prüfung; lat. Dissertation und Thesen; lat. Disputation. Eid. Gebüren: 500 Fr., wovon 150 Fr. verfallen.

Promotionen in absentia kommen bei obigen Fakultäten (außer in Jena,

Marburg [mit Genehmigung des Ministers] und Zürich) nicht mehr vor. Dagegen haben die Fakultäten das Recht, in der theologischen Wissenschaft oder im praktischen Kirchendienst hervorragenden Männern honoris causa das Lizentiaten- oder Doktordiplom als Zeichen der Anerkennung zu schicken. Für die Erteilung des Doktorgrades ist dies jetzt in Deutschland das fast allein Übliche geworden; den Liz.-Grad verleihen honoris causa Basel, Berlin, Breslau, Erlangen, Greifswald, Heidelberg (an Ausländer), Königsberg, Leipzig, Straßburg, Zürich. Den Vorschlag hierzu muss ein Mitglied der Fakultät (in Berlin, Breslau, Halle, Königsberg, Straßburg 2 Mitglieder) machen und begründen. Zur Erteilung ist überall (mit Ausnahme von Wien, wo sie überhaupt nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten geschieht und dann eine abweichende Stimme nicht hindert) Einstimmigkeit erforderlich.

Die katholischen Fakultäten in Deutschland.

Bonn: für den Lizentiaten-Grad: die Weihe zum Subdiakonus; vorzügliche Zeugnisse über Gymnasialbildung und 3 järiges Universitätsstudium; curr. v.; lat. Abhandlung. Mündliche lat. Prüfung über die ganze Theologie. Widerholung erst nach 2 J. möglich. Binnen 6 Wochen lat. Disputation über Thesen. Ablegung der professio fidei Tridentinae. Gebüren: 50 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Für den Doktor-Grad: Meldung frühestens 6 J. nach Schluss des Studiums, der Liz.-Grad; die gleichen Zeugnisse wie dort; lat. Dissertation. Schriftliche und mündliche Prüfung; Disputation über die Dissertation. Ablegung der prof. fid. Gebüren: 100 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Breslau: wie in Bonn, nur dass beim Liz.-Grad die Prüfung teils lat. teils deutsch ist und die Disputation binnen 8 Wochen zu folgen hat. Gebüren: 50 Taler Courant und 12 Taler 10 Sgr. Auslagen.

Beim Doktorgrad kann für bejartere Männer die Prüfung in ein Kolloquium verwandelt werden. Gebüren: 100 Taler Courant und 12 Taler 10 Sgr. Auslagen.

Freiburg i. Br. erteilt nur den Doktorgrad: Zeugnisse über das theol. Studium; gedruckte oder druckfähige Abhandlung. Prüfung über sämtliche theol. Fächer an 2 oder mehreren Tagen; von dieser kann unter Umständen dispensirt werden. Ablegung der prof. fid. Gebüren: 310 M.

München erteilt nur den Doktorgrad: Nachweis der Gymnasialbildung und 4järigen akademischen Studiums; Weihe zum Subdiakonus und Zeugnis der geistlichen Oberbehörde; curr. v.; lat. oder deutsche Abhandlung von mindestens vier Druckbogen. Schriftliche (tentamen) und mündliche Prüfung; erstere in Klausur über je eine Frage aus Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Exegese, Pastoraltheologie, Kirchenrecht; letztere mindestens 2 St. dauernd, über das ganze Gebiet der Theologie. Widerholung nur ausnahmsweise möglich. Disputation über Thesen, gewönlich an 70, und Vortrag des Promovenden über ein von ihm gewältes theol. Thema (quaestio promovendi); Ablegung der prof. fid. Gebüren: 250 M., wovon 70 M. verfallen.

Münster: für den Liz.-Grad: mindestens dreijähriges akademisches Studium; vorzügliche Zeugnisse über Fleiß und Kenntnisse; testim. morum; curr. v.; lat. Arbeit über ein von der Fakultät gegebenes oder gebilligtes Thema; mündliche Prüfung in lat. Sprache; lat. Disputation über Thesen. Gebüren: 50 Taler in Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Für den Doktor-Grad: mindestens 3järiges akademisches Studium; testim. morum; curr. v.; der Grad eines Lic. theol. oder Dr. phil.; eine Abhandlung oder statt ihrer ein Tentamen durch den Dekan; mündliches Examen; Disputation über eine lat. Dissertation; Ablegung der prof. fidei. Gebüren: 60 Taler Gold, wovon die Hälfte verfällt.

Tübingen: der Liz.-Grad kann an solche gegeben werden, welche noch nicht Priester sind, aber durch eine mündliche und schriftliche Prüfung sowie durch eine

selbstgefertigte Dissertation ihre Tüchtigkeit nachgewiesen haben. Er wird auch honoris causa verliehen.

Für den Doktor-Grad: eine höhere Weihe; eine größere wissenschaftliche Abhandlung über eine wichtige theologische Frage; examen rigorosum über die gleiche Disziplin, über Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, alt- und neutestamentliche Exegese. Ablegung der prof. fid. — Zur Erteilung eines Grades ist Einstimmigkeit nötig.

Würzburg, fast ganz wie München; nur fällt bei der schriftlichen Prüfung die Pastoraltheologie aus; die Widerholung der Prüfung ist in Jaresfrist möglich; bei der Disputation sind 24 Thesen zu stellen. Gebüren: 300 M., wovon $112^1/_2$ M. verfallen.

Die außerdeutschen Länder.

Österreich: die katholischen Fakultäten verlangen für den Doktor-Grad 4 Prüfungen, nämlich in Schriftwissenschaft, Dogmatik, Kirchenrecht und Kirchengeschichte, Moral und Pastoraltheologie. Dissertation über ein vom Dekan gegebenes Thema. Ablegung der prof. fid. Trid. beim Kanzler.

Rußland: die griechisch-russische Kirche kennt keine akademischen Grade in der Theologie.

Dorpat s. oben.

Helsingfors in Finland erteilt 3 Grade: 1) den Kandidatengrad, der für die Fürung des Pfarramtes nicht nötig ist. Erfordernisse: vorherige Ablegung der philosophischen Kandidatenprüfung (römische, griechische, orientalische Litteratur, Philosophie, Mathematik oder Physik); besondere und dann folgende öffentliche Prüfung in Isagogik und Exegese, Kirchengeschichte, Patristik und christl. Archäologie, Dogmatik, Ethik, Dogmengeschichte und Symbolik, prakt. Theologie und Kirchenrecht. — 2) Den Lizentiatengrad. Erfordernisse: zweijähriger Dienst an der Gemeinde; eine lat. oder schwedische oder finnische Dissertation über einen selbstgewälten Gegenstand, öffentlich vor der Fakultät zu verteidigen; besondere und dann öffentliche Prüfung aus dem ganzen Gebiet der Theologie. — 3) Den Doktorgrad darf die Fakultät erteilen solchen, die bei ihr den Lizentiatengrad erworben haben; solchen im In- und Auslande, die sich um die theologische Wissenschaft verdient gemacht haben; solchen, welchen der Kaiser Namen und Würde eines Doktors der Theologie zuerkannt hat.

Schweden: hier rechnet man drei akademische Grade, Kandidaten-, Lizentiaten-, Doktorgrad. Die beiden ersteren verleihen die Fakultäten, den letzteren allein der König, und zwar ziemlich häufig. Für den Lizentiatengrad wird verlangt: das Kandidatenexamen, eine Disputation, eine gewisse Dienstzeit im praktischen Amte. Der Lizentiat kann vom König zum Doktor kreirt werden, hat aber kein Recht darauf. Dagegen kann der König auf Vorschlag der Bischöfe theologisch gebildete Männer one alle Rücksicht auf Examina oder Besitz geringerer Grade zu Doktoren der Theologie ernennen. Die Kosten betragen etwa 300 M.

Norwegen: nur einen Grad gibt es hier, den Doktorgrad, und zwar wird er erteilt in Namen und Autorität des die Universität repräsentirenden, aus den Dekanen der 5 Fakultäten bestehenden Collegium academicum. Verlangt wird: eine lat. oder norwegische Dissertation; 3 Probevorlesungen vor der Fakultät als Censurbehörde über Themata, von denen der Doktorand eins selbst wält, die anderen von der Fakultät erhält; öffentliche Disputation. Verpflichtung auf die Bekenntnisse findet nicht statt. Die Promotion ist unentgeltlich.

Dänemark hat den Lizentiaten- und Doktor-Grad. Die Erteilung steht formell dem König zu, doch geschieht sie nur auf Vorschlag der Fakultät. Verlangt wird für den Doktorgrad eine dänische Abhandlung 10—20 Bogen stark, die, wenn die Fakultät sie billigt, zu drucken ist. Ein Eid wird nicht geleistet. Die Gebüren: für den Liz.-Grad dän. 40 Kronen, für den Doktor-Grad 160 Kr.

Holland: hier wird nur ex autoritate senatus academici der Doktor-Grad

erteilt. Der Promovend muſs Kandidat der Theologie ſein, ein Doktorexamen beſtehen und eine Diſſertation verteidigen. Ein Eid wird nicht geleiſtet. Die Promotion iſt unentgeltlich.

Belgien: die Statsuniverſitäten haben keine theologiſche Fakultät. Die freie Univerſität zu Löwen hat die alte Stufenfolge der theol. Grade wider aufgenommen und verleiht dieſelben im Namen und auf Autorität des Papſtes.

Frankreich: in beiden Konfeſſionen gibt es 3 Grade, welche im Namen der Republik durch den Miniſter des öffentlichen Unterrichts auf den vom Rektor genehmigten Vorſchlag der Fakultäten erteilt werden. Die katholiſchen Fakultäten fordern für den Bakkalarius: Alter von mindeſtens 21 J.; den Grad eines bachelier ès lettres (dem deutſchen Abiturientenzeugnis entſprechend); mindeſtens 3jähriges Studium der Theol. in einem Seminare; Autoriſation des Biſchofs; Nachweis, daſs man 4 Inſkriptionen in einer theol. Fakultät genommen; daſs man das betreffende Examen beſtanden; eine lat. Diſſertation oder Theſe über die Gegenſtände des Examens, vor der Fakultät zu verteidigen. Gebüren: 25 Fr. — Für den Lizentiaten: das Bakkalarius-Diplom; 4 neue Inſkriptionen; 2 Prüfungen; 2 Diſſertationen, die eine lat., die andere franzöſiſch. Gebüren: 25 Fr. — Für den Doktor: das Liz.-Diplom; 4 weitere Inſkriptionen; eine Prüfung; eine deutſche oder lat. Diſſertation. Gebüren: 60 Fr. Die Gegenſtände der Diſſertationen werden immer vom Dekan gegeben. Dazu vergl. noch über die freien Univerſitäten Bd. IV, 642. — Die proteſtantiſche Fakultät verlangt für den Bakkalarius auch den Grad des bachelier ès lettres; 1 J. philoſophiſchen und philologiſchen und 3 J. theologiſchen Studiums an der Fakultät; 4 Inſkriptionen; ſchriftliche und mündliche Prüfung; Verteidigung einer gedruckten Diſſertation in franzöſiſcher Sprache. Gebüren 55 Fr. Dieſer Grad iſt nötig, um in das Pfarramt zu treten und ordinirt zu werden. — Für den Lizentiaten: das Bakk.-Diplom, 4 Inſkriptionen, eine ſchriftliche Prüfung; eine lat. und eine franz. Diſſertation. Gebüren 55 Fr. — Für den Doktor: nur noch eine franz. Diſſertation.

Italien: im Königreich ſind die theologiſchen Fakultäten 1873 aufgehoben, nur die römiſche beſteht noch. Für die Erteilung des Doktor-Grades (doctor romanus) gibt es in Rom eine päpſtliche Kommiſſion. Dieſer iſt ein Genehmigungspatent des betreffenden Biſchofs (Ordinarius) und der Nachweis über Abſolvirung des üblichen theol. Studienkurſus vorzulegen. In der ſchriftlichen Prüfung iſt eine durch das Los beſtimmte Theſe lat. zu bearbeiten; die mündliche umfaſst alle Hauptfächer mit Ausnahme (merkwürdigerweiſe) der Moral. Gebüren: etwas über 300 Fr. — Die Jeſuitenkollegien haben das Recht, ihre Zöglinge one Einmiſchung jener Kommiſſion zu promoviren.

England: hier fällt der Liz.-Grad weg. Der Bewerber um den Bakk.-Grad muſs magister artium ſein, 3 J. in Oxford oder anderswo Theologie ſtudirt haben, und ein Zeugnis über empfangene Prieſterweihe vorlegen. Dann hat er zwei engliſche Diſſertationen über von den Fachlehrern gebilligte Themata öffentlich vorzuleſen. Der Bewerber um den Doktorgrad muſs nach Erlangung des Bakkalariats 4 volle Jare in Oxford oder anderswo Theologie ſtudirt haben. Sodann hat er über 3 Stücke der Schrift an 3 Tagen öffentlich engliſch zu leſen; vgl. Statuta Universitatis Oxoniensis, Oxonii 1877, p. 127 etc.

Amerika. In den Vereinigten Staten von Nordamerika erteilen die colleges nur den Doktor-Grad; licentiatus theologiae bezeichnet, wo noch gebraucht, keinen akademiſchen Grad. Sie erteilen ihn, meiſt im Sommer, oft in ſehr freigebiger Weiſe, ſodaſs es ſchon vorgekommen iſt, daſs Empfänger dieſer Ehre ſie zurückwieſen, doch one, daſs ſie dadurch von ihr ſich hätten frei machen können. Beſtimmte, in jedem Fall zu erfüllende Leiſtungen werden nicht gefordert.

G. Plitt.

Graduale in der Meſſe — iſt eine kleine Schriftſtelle meiſt aus dem Pſalter, zwiſchen Epiſtel und Evangelium geſungen. Früher wurde dieſer Geſang antiphonarium oder responsorium, auch cantus responsorius, responsum und psalmus responsorius genannt, weil vom Vorſänger und vom reſpondirenden Chor

vorgetragen. Seinen gegenwärtigen Namen hat dieser Teil der Messliturgie von den Stufen (gradibus) des erhöhten Ortes, sei es des Ambon, sei es des Chores, sei es des Altars, von wo aus, je nach den verschiedenen Sitten der Kirchen, das Graduale gesungen wurde. Gegenwärtig kommt dieser Gesang an jener Stelle der Messe vor, wo der Diakonus nach der Epistel entweder noch auf den Stufen des Altars ist oder die Stufen hinaufsteigt, um das Evangelium zu singen. In der Fastenzeit, welche auch kein Halleluja duldet, singt der Chor in gedehnter Weise den Traktus statt des Graduale. **K. Sudhoff†.**

Gradualpsalmen, s. Psalmen.

Grammont, s. Grandmont.

Granatbaum (punica granatum L.). Dieser nicht sehr hohe, aber schön geformte Baum mit großen, hochroten Blüten wächst in südlichen Ländern (über seine geographische Verbreitung s. Ritters Erkunde XI. S. 549 ff.) teils wild, teils wird er in Gärten gezogen. Auf beide Weise kam er wie in Egypten (vgl. Num. 20, 5), Arabien und Syrien, so auch in Palästina häufig vor (Num. 13, 24; Deut. 8, 8; 1 Sam. 14, 2; Joel 1, 12; Hagg. 2, 19; Cantic. 4, 13; 6, 11; 7, 13), und noch im Talmud geschieht desselben öfter ehrende Erwänung (z. B. Tr. Berach. 6, 8, vgl. Buxtorf, Lexic. talm. p. 2265). Baum und Frucht heißen hebräisch רִמּוֹן, und das öftere Vorkommen von Ortsnamen, die mit Rimmon zusammengesetzt sind, beweist ebenfalls die sehr allgemeine Verbreitung des Baumes in Kenaan; so wird z. B. im Stamme Juda eine Stadt Rimmon erwänt, Jos. 15, 32; Sach. 14, 10, eine andere im Stamme Sebulon, Jos. 19, 13; 1 Chr. 6, 62, sodann ein Felsen gleichen Namens in der Nähe von Gibea, Richt. 20, 45, wo noch heute das Dorf Rummôn von der alten Ortslage Kenntnis gibt (Robinson, Paläst. II, S. 325), endlich auch eine Station auf Israels Wüstenzuge, Num. 33, 19. Die Frucht dieses Baumes (malum punicum oder granatum Plin. H. N. 13, 34; 16, 36 — dieser Schriftsteller kennt davon 8 Sorten) ist schön gerundet, von der Größe einer Orange, und auswendig von lieblich roter Farbe, die aus Gelb und Weiß hervorspielt, sodass Sulamiths Wange mit der Hälfte eines Granatapfels verglichen wird, Hohel. 4, 3; 6, 7; inwendig ist sie gelblich, ungemein fleischig und saftig, wird daher gern als külende Erfrischung genossen (Hohel. 4, 13) oder, indem man ihren Saft auspresst, als Most getrunken, Hohel. 8, 2, Plin. H. N. 14, 19. Da die Frucht in mehreren Fächern eine große Fülle von Kernen enthält, so wird sie hin und wider in heidnischen Religionen als Symbol strotzender Fruchtbarkeit angewendet (vgl. Bähr, Symbol. d. mos. Cult. II, S. 122 ff.), und eine syrische Gottheit hatte sogar den Namen Rimmon, 2 Kön. 5, 18, obwol dieser Name vielleicht eine andere Etymologie hat und dann mit dem Granatbaume in keiner Beziehung steht sowenig als der Name jenes Benjaminiten, 2 Sam. 4, 2 (s. d. Art. „Rimmon"). Im Kultus Israels waren Granatäpfel verwendet zu Verzierung der Knäufe der beiden Säulen am Tempel (1 Kön. 7, 18. 20. 42; 2 Kön. 25, 17; Jer. 52, 23 — s. d. Abbildg. bei Thenius, Comment. z. d. BB. d. Kön. Taf. III, Fig. 2 bb) und des Saumes am Oberkleide der Priester, Exod. 28, 33 f., worin Philo opp. II, p. 153, 226. M. ein Symbol des Wassers sieht, da er ῥοΐσκοι (Granaten) etymologisch mit ῥῦσις kombinirt! Die wirkliche Bedeutung dieser Verzierungen ist unsicher. Die Größe des Granatapfels dient im Talmud (tract. chelim 17, 1. 4) als Maßbestimmung in gewissen Fällen wie sonst etwa Feigen und Oliven und besonders Eierschalen.

Vgl. noch Celsius, Hierobotanic. I, p. 271 sq.; Russel, Naturgesch. v. Aleppo I, S. 107 f.; Winers R.W.B.; Oken, Naturgesch. III, 2038 f.; Furrer in Schenkels Bibellex. und Delitzsch in Riehms Handwörterb. s. v. (hier mit Abbild.)
Rüetschi.

Grandmont, Orden von (ordo grandimontensis), eine der vielen Ordensstiftungen, welche gegen das Ende des elften Jarhunderts gemacht wurden. Der Stifter dieses Ordens war Stephanus von Tigerno (1073—1083), dessen Leben von Gerhard, dem siebenten Prior von Grandmont, in Martene et Durand, ampliss. collectio VI, p. 1050 sq. beschrieben wird. Stephan wurde 1046 auf dem

Digitized by Google

Schloſſe Thiers (Tigerno) in der Auvergne geboren. Lange waren ſeine Eltern Stephan und Candida kinderlos, und hatten gelobt, das erſte Kind, das ihnen gegeben würde, dem Herrn zu weihen. Der Son wurde von dem Biſchof Milo in Benevento herangebildet und zu ſeinem Subdiakon, ſpäter Diakon geweiht. Nachdem Milo geſtorben war, begab ſich der 24järige Stephan zu vierjärigem Aufenthalt nach Rom. Seiner Bitte, einen geiſtlichen Orden ſtiften zu dürfen, der nach den Gebräuchen der calabriſchen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entſprochen, wol aber im Jare 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte Stephan nach Frankreich zurück, und fand in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes eine Einöde, Namens Muret, wo er ſich eine kleine Hütte von ineinander geflochtenen Baumzweigen erbaute (1076) und ſein Leben ganz nach dem Vorbild jener calabriſchen Einſiedler einrichtete. Nachdem in den erſten Jaren ſeine ſtrenge Lebensart nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählich der Ruf ſeines heiligen Lebens viele an, die ſich ſeiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat ſich übrigens den Namen eines Meiſters oder Abtes, und ließ ſich bloß einen Korrektor heißen. Er ſtarb in einem Alter von faſt 80 Jaren am 8. Februar 1124. Die Auguſtiner wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihre Ordensregel befolgt. Er ſelbſt wich auf die Frage darüber einer entſcheidenden Antwort aus; nach der Bulle Gregors VII. war er zwar bloß ermächtigt, einen Orden nach der Benediktiner-Ordnung zu gründen, allein er konnte gleichwol ſeinem Inſtitut ſpäter angefügt haben, was ihm an anderen klöſterlichen Einrichtungen nachamenswert ſchien. Gleich nach ſeinem Tode hatten ſeine Mönche, weil Muret von den Auguſtinern von Ambazoc beanſprucht wurde, ihren Sitz nach der benachbarten Einöde Grandmont (Grammont) verlegt und den Namen Grandimontenſer angenommen. Der dritte Nachfolger Stephans, Stephan von Liſiac, ſchrieb die Ordensregel auf, und unter ihm zälte der Orden bereits über 60 Niederlaſſungen in Aquitanien, Anjou und der Normandie. Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaſste neue, äußerſt ſtrenge Ordensſatzungen, welche von Innocenz III. beſtätigt wurden. Die Klöſter ſelbſt hießen Cellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das ſeinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Prieſter und Geiſtliche zälte, kam es ſchon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päpſte Lucius III., Urban III., Innocenz III. u. a. nur mit Mühe ſteuern konnten. Der Orden kam hiedurch immer mehr in Verfall, und ſeine weitere Geſchichte bietet faſt nur nutzloſe Streitigkeiten dar. Die Kleidung der Grandimontenſer oder der „boni homines“, wie man ſie vielfach auch nannte, beſtand aus einem Rock und Scapulier, an welche eine ſpitzige Kapuze befeſtigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung ſollte ſchwarz ſein. Auch drei Frauenklöſter dieſes Ordens werden gegen Ende des 13. Jarh. erwänt; man weiß aber nicht, wann und von wem ſie geſtiftet worden ſind. Der Orden erlag endlich den Stürmen der erſten franzöſiſchen Revolution. Vgl. Mabillon, Annal. ord. s. bened. V. p. 65 sq., 99 sq.; Helyot, Geſch. der Kloſter- und Ritterorden, VII, S. 470—493. **Th. Preſſel† (Zöckler).**

Gratian (ſ. Ambroſius vv. ll.; Auſonius vv. ll.; Prudentius vv. ll.; Symmachus vv. ll.; namentlich epp. l. X; Themiſtius vv. ll.; Ruſin, h. e. XI, 12—14; Sulp. Severus, Chron. II, 47, Vit. Mart., Dial.; Socrates, h. e. IV, 10. V, 2 f. 11; Sozomenos, h. e. VI, 10. VII, 1 f. 13; Theodoret, h. e. V, 1 f. 12; Philoſtorgius, h. e. IX, 16 f. X, 5; Hieronymus, Chron. ad ann. 2391; Excerpta Latina Barbari [Schöne, Euseb. Chron. I App. p. 237—239]; Oroſius VII, 33 f.; Auguſtin, de civ. dei V, 21; Idacius; Prosper Aquit.; Gregor v. Tours I, 43; Theophanes; Malalas; Zonaras, l. XIII; Cedrenus; Ammian. Marcell.; Eunapius; Aurel. Victor, Epit.; Zoſimus, l. IV. Edikte im Cod. Theodos. namenlich ll. I. XVI und im Cod. Justin. namentlich ll. I. IX, ſ. Kreuzer p. 500—502. Münzen bei Eckhel und Cohen) geb. zu Sirmium i. J. 359, älteſter Son des i. J. 364 zum Kaiſer erwälten kriegstüchtigen, energiſchen und harten Valentinian I. und deſſen ſpäter verſtoßenen Gemalin Severa, empfing ſeinen Namen nach ſeinem Großvater, der ſich vom pannoniſchen Seilerburſchen zum Ge-

neral emporgeschwungen hatte. Am 24. Aug. 367 erhielt der 8järige Knabe den Kaisertitel; am 17. Nov. 375 wurde er nach dem Tode seines Vaters Kaiser im Westreich, wärend sein Oheim Valens im Osten bis zum Unglückstage von Hadrianopel Aug. 378 regierte. Gleich bei seinem Regierungsantritt setzten es die herrschsüchtige Justina, die zweite Gemalin Valentinians I., und der Franke Merobaudes, der mächtige Minister Gratians durch, vielleicht um auch für diesen den Thron zu sichern, dass der 4järige Son der Justina, Valentinian II., Mitregent im Westen wurde (gemeinsame Erlasse von Valens, Gratian, Valentinian II. 375—378). Nach dem Tode des Valens berief Gratian den entschlossenen Spanier Theodosius, den Son eines der verdientesten und mit Undank belonten römischen Generale, zum Herrscher des Ostreichs (gemeinsame Erlasse von Gr., Valent. II., Theodos. 378—383). Im Sommer 383 erhob sich der General Maximus in Britannien wider Gratian, neidisch über die Thronerhebung seines ehemaligen Waffengenossen Theodosius und die Missstimmung der hinter die Ausländer zurückgesetzten römischen Offiziere klug benutzend. Er nahm den Kaisertitel an und zog gegen Gr., der sich in Gallien befand. Von seinem Magister Militum verraten floh dieser nach Lyon und ward dort heimtückisch niedergemacht am 25. Aug. 383 im 28. Lebensjar. Gratian, zweimal verheiratet, starb one männlichen Erben. Das Geschlecht Valentinians I. erlosch in der männlichen Linie mit dem im J. 392 durch Arbogast ermordeten Halbbruder Gratians, Valentinian II. Aber der erbärmliche Valentinian III. (Kaiser des Westreichs 425—455) war ein Urenkel Valentinians I. durch dessen Tochter Galla, deren Ehe mit Theodosius Valentinians III. Mutter, Galla Placidia entstammte. — Über die ereignisvolle Regierung des liebenswürdigen, sittenstrengen und dem orthodoxen Glauben und seiner Geistlichkeit bis zum äußersten ergebenen, aber zugleich bestimmbaren und durch den Purpur mehr und mehr gefärdeten Jünglings, der für seinen Nachruhm nicht zu früh gestorben ist (die katholischen Zeitgenossen und Berichterstatter sind dem Kaiser sehr wol gesinnt; anders die heidnischen, besonders Zosimus; der Arianer Philostorgius vergleicht ihn mit Nero) sind die ausfürlichen Darstellungen von Tillemont (Bd. V), Gibbon (Sporschil Bd. V, S. 57 f. S. 127 f. S. 193 f.), Broglie (L'église et l'empire Rom. au IVe siècle. III. edit. T. V chap. 1. 3. 4. T. VI chap. 5), Villemain (Mélang. T. II p. 36 sq.), Cleß (Pauly, R.-Encykl. Bd. VI, 2 S. 2307 f.) vor allem aber die vortreffliche von G. Richter (d. weström. Reich bes. unter d. Kaisern Gratian u. s. w. S. 269—576) zu vergleichen. Hier handelt es sich lediglich um die epochemachende kirchliche Politik Gratians (Gieseler Bd. II, S. 23 f.; Neander Bd. III, S. 155 f.; Ribbeck, Donatus u. Augustinus S. 257 f.; Rudelbach, Ambrosius; vgl. auch die Arbeiten über den Priscillianismus u. Beugnot, La destruct. du paganisme). Das Prinzip der Religionsfreiheit hatte in thesi seit der Zeit des Mailänder Edikts zwei Menschenalter hindurch geherrscht. Zwar war es durch die Politik Konstantins wärend der letzten Jare seines Lebens bereits mehr als gefärdet worden und die kaiserlichen Meinungsäußerungen des Konstantius waren faktisch die Signale zu einer Schreckensherrschaft des semiarianischen Bekenntnisses geworden; aber ein trüglicher Schein wurde selbst unter ihm bewart. Julian hatte seine enthusiastische Reformpolitik ausdrücklich unter den Grundsatz der Freiheit der religiösen Bekenntnisse gestellt. Jovian und Valentinian I. suchten mit diesem Grundsatz wider vollen Ernst zu machen. Indessen unter den obwaltenden Umständen musste sich derselbe als undurchfürbar und zugleich als gefärlich erweisen. Keiner der mächtigen kirchlichen Parteien im Reich war damit gedient; denn alle erstrebten bereits unter dem Titel der Glaubenseinheit die Alleinherrschaft im Reiche. Wenn aber die kirchlichen Kämpfe so weit gediehen, dass eine gleichmäßige Duldung aller Parteien den Religionskrieg verewigte und somit auch den Bestand des Reiches gefärdete, und hatte man von dem untergehenden Heidentum, welches durch die dehnbarsten Gesetze schon betroffen war, auch einem Todesurteil gegenüber keinen nachhaltigen Widerstand zu erwarten, so war der Zeitpunkt gekommen, in welchem die Leiter des States durch Erhebung eines kirchlichen Parteibekenntnisses zur Statsreligion und durch Unterdrückung aller übrigen die Art von Frieden

herbeifüren konnten, welche in jener Zeit allein erreichbar und in Rücksicht auf den Bestand des Reiches und der Kultur deshalb auch wünschenswert war. Die Monarchen, deren Regierung diesen Umschwung bezeichnet, sind Gratian und Theodosius I. Und zwar hat Gratian die orthodoxe Statskirche gegenüber den heterodoxen Parteien begründet und Theodosius hat seine Politik lediglich fortgefürt, wärend umgekehrt dieser Kaiser zuerst mit der systematischen Unterdrückung des Heidentums begonnen hat und Gratian ihm hierin gefolgt ist. Wie weit Gratian bei seinen kirchenpolitischen Erlassen direkt unter dem Einfluß der Bischöfe gestanden hat, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls darf neben der inneren Hingebung des Jünglings an den nicänischen Glauben der persönliche Einfluss des Ambrosius sehr hoch angeschlagen werden. „Es läßt sich bemerken, wie fast jeder persönlichen Zusammenkunft des jungen Kaisers und des Bischofs Gesetze folgten, welche entweder die Kirche und den Klerus ausnehmend begünstigten oder die Freiheit der nicht nicänischen Christen beschränkten". Ein besonderer politischer Scharfblick braucht dem Kaiser nicht zugesprochen zu werden. Im Occident, für welchen er zunächst handelte, war nicht nur die numerische, sondern auch die geistige Übermacht der Nicäner längst entschieden; Gratian hatte einen bedeutenden Widerstand nicht zu erwarten. Dass er eine konsequente Durchfürung seiner Erlasse nicht sofort vorgenommen hat, ist einerseits aus seinem unentschiedenen und weichen Charakter zu erklären; andererseits aus der bereits zur Regel gewordenen Unfähigkeit der Kaiser, den Eigenwillen der Beamten, der hohen sowol wie der niederen, zu beschränken. Das erste kirchliche Gesetz zu gunsten „der Religion katholischer Heiligkeit" ist von ihm warscheinlich schon im Anfang des Jares 376 gegeben worden. Alle Zusammenkünfte der häretischen Anmaßung hätten zu ruhen, sowol in den Städten als auf dem Lande. Die Orte, wo die Ketzer dennoch unter falschem Vorgeben der Religion ihre Altäre aufstellten und sich versammelten, sollten dem Fiskus anheimfallen; ihre Kirchen sollten den Katholischen übergeben werden. Das Gesetz selbst ist nicht mehr erhalten; Gratian beruft sich auf dasselbe in dem folgenden vom J. 378 (Cod. Theod. XV, 5, 4). Dieses ist an den prätorischen Präfekten von Italien gerichtet und soll die Ausfürung der erlassenen Bestimmungen einschärfen. „Wenn dergleichen", heißt es am Schluss, „sei es durch die Nachlässigkeit der Beamten, sei es durch die Nichtswürdigkeit der Profanen, geschieht, so soll beide dasselbe Verderben ereilen". Man kann nur an die Todesstrafe denken; aber man darf nicht vergessen, dass die Gesetzgebung in dem Grade rhetorisch-drakonischer geworden ist, als der Gesetzgeber sich der Unfähigkeit zur Exekution bewusst war. Im J. 379 erfolgte ein drittes Gesetz an denselben (Cod. Theod. XVI, 5, 5; s. Cod. Justin. I, 5, 2) von Mailand aus. Der Kaiser gibt darin seinem Abscheu gegen die Häretiker noch einmal Ausdruck und definirt als Häretiker alle „qui vel levi argumento indicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare". In allen diesen Gesetzen ist zwar das private Bekenntnis der als Häretiker bezeichneten nicht angetastet, befanden sich doch in der Umgebung des Kaisers und in den höchsten Stellen solche; aber das Verbot jedes nicht katholischen Gottesdienstes und die Entziehung von Recht und Eigentum kam dem Todesurteil gleich. Hievon wurden auch die Donatisten betroffen, welche Valentinian I. nicht geradezu bedrängt hatte, wenn er auch ihre Geistlichen als unwürdige Priester bezeichnet hat (Edikt v. J. 373 Cod. Theod. XVI, 6, 1). Gratian hat gegen sie zwei besondere Edikte erlassen, von denen das zweite v. J. 377 an Flavian, den Vikar von Afrika, noch erhalten ist (Cod. Theod. XVI, 6, 2 s. Cod. Justin. I, 6, 1). Das Edikt ist im gereiztesten Tone geschrieben, als wäre es von einem fanatischen Bischofe diktirt; sein Inhalt ist wesentlich mit dem der Gesetze gegen alle Häretiker identisch. Die Kirchen der Donatisten sollen den Katholischen, die sonstigen Orte ihrer Zusammenkünfte dem Fiskus zufallen. Durch eine Reihe von Gesetzen begünstigte Gratian gleichzeitig den orthodoxen Klerus und seine Kirche. In das J. 376 fällt ein die Rechte des Stats zugleich beschützendes Edikt über die kirchliche Gerichtsbarkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 3); im folgenden Jare erließ der Kaiser das berühmte Gesetz, nach welchem nicht nur die Geistlichen der höheren Grade, son-

dern schlechthin alle bis herab zum Ostiarius frei sein sollten von allen Zwangsämtern und Personallasten (Cod. Theod. XVI, 2, 24; s. Cod. Justin. I, 3, 6). Im J. 379 folgt das Edikt, nach welchem der Kleinhandel der Kleriker in Illyrien, Italien und Gallien für steuerfrei erklärt wurde (Cod. Theod. XIII, 1, 11). Unter dem Einfluss des Ambrosius endlich kam jenes humane Gesetz zu stande, welches die Schauspielertöchter, die rechtens an ihr Gewerbe gebunden waren, von demselben entband, wenn sie sich zum Christentum bekannten (s. die Gesetze über die Schauspieler Cod. Theod. XV, 7, 1—9, die zugleich den Missbrauch des gentianischen Ediktes bezeugen). In dem schmählichen römischen Schisma ergiff Gratian für Damasus Partei. Die Sache als eine innerkirchliche betrachtend hat er diesen Vorläufer der schlimmsten Päpste zum Richter in letzter Instanz in eigener Sache über alle abendländischen Bischöfe, die in den Streit verwickelt waren, eingesetzt. So hat auch hier widerum der römische Stul aus einer Episode, die sein Ansehen aufs gefärlichste bedrohte, schließlich nur Vorteil gezogen. Aber Gratian war doch nicht willens, das Recht des States gegenüber den prätentiösen Wünschen des römischen Bischofs aufzugeben. Das Ansinnen der römischen Synode von 378, den Bischof der Stadt ganz von der Gerichtsbarkeit des statlichen Forums zu befreien und ihm das Recht zu geben, sich nur vor einem Konzil oder direkt vor dem Kaiser verteidigen zu dürfen, hat er zurückgewiesen. Das Jar 378/9 bildet einen Abschnitt in der Regierung Gratians. Ausgerüstet mit einer erbetenen Schrift seines heiligen Freundes Ambrosius de fide, eilte der Kaiser seinem Oheim gegen die Goten zu Hilfe. Der von Gratian erwälte Nachfolger im Orient überstralte rasch ihn selbst. Gegenüber den „Häretikern" setzen die beiden Monarchen die begonnene Politik fort. Schon das Edikt von 379 ist in Gemeinschaft mit Theodosius erlassen. Die große Synode zu Konstantinopel 381 sprach das Anathem über alle Nicht-Nicäner aus. Die kaiserlichen Edikte vom J. 381 und 383 bestätigen für das ganze Reich die gratianische Gesetzgebung (Cod. Theod. XVI, 1. XVI, 5. Cod. Justin. I, 1, 2). Zwar wird auf das bloße Bekenntnis als solches nicht eine Kapitalstrafe gesetzt. Aber Ausstoßung aus der Gesellschaft, Bann, Exil, Konfiskation des Vermögens trifft die nichtnicänischen öffentlichen Gottesverehrer; Manichäer aber und Audianer — jene waren schon seit 378 verfehmt — sollen als solche die Todesstrafe erleiden; ihnen soll auf jedem Wege nachgespürt werden; die Angeberei wurde eingeschärft und die Strafen zurückgenommen, die sonst verläumderische Denuncianten nach dem Gesetze trafen. Rätselhaft ist nur Gratians Verhalten gegen die spanischen und südgallischen Priscillianisten. Durch ein Gesetz vom Jare 380 hatte er sie aus den Kirchen, aus den Städten, aus dem Lande vertrieben. Im folgenden Jare, da dieses Edikt natürlich die Zal nur vermehrt hatte, zog er dasselbe zurück und gab zum Entsetzen und Ärger des rechtgläubigen Klerus, „verfürt" durch den „bestochenen" Oberhofmeister Macedonius, den Priscillianisten ihre Kirchen zurück. — Seit dem J. 380 aber beginnt unter Theodosius Fürung der systematische Angriff gegen das Heidentum. Noch in diesem Jare ist von Thessalonich aus das berühmte Edikt erlassen worden, welches jetzt an der Spitze des Cod. Justin. (1, 1, 1) steht und als das Zukunftsprogramm der kaiserlich byzantinischen Reichs- und Kirchenpolitik zu bezeichnen ist (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Theodosius hat dasselbe gleich nach dem Empfang der Taufe in Gemeinschaft mit den beiden Mitkaisern gegeben: „Wir befehlen, dass alle Völker, welche unsere Milde und Mäßigung regiert, in derjenigen Religion leben, welche der heil. Apostel Petrus den Römern überliefert hat; in der Religion, deren Überlieferung bis heute fortdauert, und von der es bekannt ist, dass die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien sie befolgen, Männer apostolischer Heiligkeit. Das ist, dass wir gemäß apostolischer Disziplin und evangelischer Lehre die eine Gottheit des Vaters und Sones und heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glauben. Wir befehlen, dass die Anhänger dieses Gesetzes (d. h. Bekenntnisses) den Namen „katholische Christen" annehmen, indem wir erklären, dass alle übrigen als Irrsinnige und Wanwitzige die Infamie eines häretischen Dogmas auf sich laden; sie haben nächst der göttlichen Rache die Strafe

zu erwarten, welche unsere Entschließung gelenkt durch des Himmels Absicht ihnen auferlegen wird". Man darf nicht vergessen, auch dieses Gesetz ist in dem fanatischen und deklamatorischen Kirchentone abgefasst und geht weit über das zunächst Erreichbare, wol auch Beabsichtigte hinaus. Aber es bezeichnet doch den Umschwung. Im Jare 381 folgte der pompösen Ankündigung ein bescheideneres, aber warscheinlich wirksameres Gesetz, welches den Apostaten zum Heidentum das Recht nahm, Testamente zu machen (Cod. Theod. XVI, 7, 1). Dieses war nur der Anfang einer Reihe von Spezialedikten, in welchen zunächst gegen die Ausübung von Opfern mit scharfen Strafen vorgegangen wurde (s. Cod. Theod. XVI, 10, 7; vgl. auch die Gesetze gegen die Haruspizien, über das Sakrileg [Cod. Justin. IX, 29, 1] und das Gesetz vom J. 383, durch welches den Juden die Immunitäten genommen werden). So energisch wie Theodosius gegen das Heidentum scheint Gratian nicht vorgegangen zu sein. Aber doch erließ auch er speziell für seine Provinzen im J. 382 eine Reihe von Erlassen, welche das Heidentum, namentlich das römische, hart bedrängten. Gratian residirte wärend dieses Jares in Mailand und stand so unter dem unmittelbaren Einfluss des Ambrosius. Durch spezielle Verordnungen werden alle Grundstücke vom State eingezogen, welche der „verrottete Irrtum der Vorzeit" den Tempeln geweiht hatte. Die Statssubventionen werden den Priesterkollegien und dem heidnischen Kultus entzogen. Die Vorrechte der Priester werden aufgehoben; selbst die der vestalischen Jungfrauen nicht ausgenommen. Alle liegenden Gründe, die fortan den Tempeln und dem Kultus testamentarisch vermacht werden, sollen vom Stat mit Beschlag belegt werden (Cod. Theod. XVI, 10, 20. Ambros. ep. 17. 18. Symmach. ep. X, 61). Am empfindlichsten aber traf der Kaiser den Senat, als er den Befehl gab, den Altar der Viktoria aus dem Senatssitzungssal zu entfernen. Die entsetzten Väter beschlossen eine Deputation unter der Fürung eines der trefflichsten Römer, des Symmachus. Aber Ambrosius und Damasus standen mit der kleinen christlichen Minorität im Senate im Bunde und wusten selbst den Empfang der Deputation zu hintertreiben. Und zum zweiten Male verletzte Gratian die Senatoren aufs tiefste, als er bald darauf (382/3) das ihm überbrachte Gewand des Pontifex Maximus ablehnte mit dem Bemerken, dass es einem Christen nicht zieme, dies Gewand zu tragen (Zosim. IV, 36). Noch kurz vor seinem Untergang erließ Gratian ein Gesetz (Cod. Theod. XVI, 7, 3), durch welches Apostasie zu Heidentum und Judentum mit dem Verlust des römischen Rechtes zu bestrafen sei. Auch des Manichäismus wird in diesem Gesetze widerum gedacht. So wurde die orthodoxe Statskirche geschaffen. Wie viel Blut sie in diesen und den folgenden Jaren gekostet, wissen wir nicht; denn unsere Quellen schweigen; aber die Widerstandskraft der Heiden ist jedenfalls eine geringe gewesen. Wenn man urteilt, dass diese entgeistigte, tyrannische und öde Schöpfung die einzige Hilfe gewesen ist gegenüber dem Fanatismus der kirchlichen Parteien, die sich untereinander zu zerfleischen drohten, so ist damit das schärfste Urteil über die ganze Zeit ausgesprochen. Aber Gratian und sein Mitkaiser haben die Statskirche nicht eigentlich geschaffen; es ist keine Tat hoher politischer Einsicht gewesen, sondern ein sich mit Notwendigkeit aufdrängendes Resultat der geschichtlichen Entwickelung. Sie brauchten nur zuzugreifen und sie musten es; sie waren durch ihre kirchliche Erziehung außerdem selbst schon dazu innerlich disponirt. Der jähe Untergang des jugendlichen Kaisers hinderte die Entwickelung im Abendlande nicht mehr. Arianer und Heiden wussten sich seinen frühen Tod zu deuten; die Katholiker waren entsetzt; erst Baronius (s. Richter S. 575) hat den göttlichen Pragmatismus durchschaut: die Nachsicht Gratians gegen die Priscillianisten, dieser böse Flecken, musste gesünt werden. **Adolf Harnack.**

Graul, Karl, Dr. theol., ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speziell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeisters Son, erhielt er erst später, als der dortige Propst die Eltern auf die

Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wissenschaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Dessau, ging von da nach Zerbst und absolvirte hier mit Auszeichnung. Schon im ersten Jare seines Studiums in Leipzig (1836—37) machte er sich an die Lösung einer Preisaufgabe und erhielt die goldene Medaille. Diese durch den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser und Philemon in Cäsarea oder in Rom abgefasst seien, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, fürte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der positiven näher bekannt. Nach seiner Studienzeit brachte er zwei Jare in Italien bei einer englischen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in französischer Sprache zu erteilen hatte, sodass er dann als ein gründlicher Kenner dieser drei modernen Verkehrssprachen nach Deutschland zurückkehrte, was ihm für seinen späteren Beruf von wesentlicher Bedeutung werden sollte. Auch fing er dort an, mit besonderer Vorliebe mit Dante sich zu beschäftigen, und eine Frucht dieser Beschäftigung ward dann seine im J. 1843 erschienene Übersetzung und theologische Erläuterung der Hölle Dantes. Schon damals, wärend seines italienischen Aufenthaltes, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, dass er als Judenmissionar nach Palästina gehen solle, welche Verhandlungen sich aber zerschlugen. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er in Dessau Institutslehrer, veröffentlichte jenes Stück der Danteschen Komödie und ließ bald darauf (1843) „Hammerschläge in Dreizeilern" wider die laxe Richtung der Zeit folgen. Inzwischen war das Dresdener Missionskomité, welches nach Wermelskirchs Abgange von Dresden (1842) einen Direktor suchte, auf ihn aufmerksam geworden. Am 21. März 1844 siedelte er in dieser Eigenschaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der konfessionellen Frage auf dem Missionsgebiet. Als man am Anfange des 18. Jarhunderts die Mission in Ostindien von Dänemark aus durch den von Aug. Herm. Francke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verstand sich beides von selbst, sowol dass wissenschaftlich ausgebildete Theologen ausgesandt wurden, als auch dass die Missionare sich als Diener der Kirche ansahen und ihre Tätigkeit als einen Kirchendienst, den sie ebensogut wie den heimischen Kirchendienst im Sinne und nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die spätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Missionssache verfallen. Erst am Ende des vorigen Jarhunderts nahm man sie in England wider auf, und von hier aus erhielt sie auch in Deutschland einen neuen Anstoß. Bekanntlich wurde besonders der Vorgang Basels von großem Einfluss und Segen für das ganze evangelische Deutschland. Und es war natürlich, dass die dadurch hervorgerufenen Missionsvereine sich an Basel anschlossen; so denn auch der Dresdener, der sich 1819, und der Leipziger, der sich 1820 bildete. Die Art und Weise der religiösen Erweckung jener Zeit brachte es mit sich, dass die Rücksicht auf die spezielle Kirche und ihr Sonderbekenntnis hinter den großen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Aber es war eine geschichtliche Notwendigkeit, dass dieses Stadium in das der bewussten Kirchlichkeit überging. Dies musste seine Konsequenzen auch für die Mission ziehen. Man musste sich bewusst werden, dass die Mission, wenn auch in der Form eines freien Vereins sich gestaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche sei, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbetätigungen falle, nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntnisses. In Dresden gab besonders das Bedenken darüber, dass herangebildete Zöglinge, die der anglikanischen Kirche zum Missionsdienst überlassen wurden, die 39 Artikel unterschreiben sollten, den Anlass, dass man sich auf das Bekenntnis der eigenen Kirche stellte und am 16. Aug. 1836, beim Jaresfest der Mission, sich als evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft konstituirte. So heftigen, zum teil leidenschaftlichen Widerspruch dies am Anfang auch fand, so trat man doch zunächst in Sachsen immer mehr diesem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat sich bis jetzt davon fern gehalten und ist in der alten Verbindung mit Basel geblieben; und auch auswärts schlossen sich immer mehr lutherische Landeskirchen diesem Mittelpunkte lutherischer Missionstätigkeit an.

Digitized by Google

Dorthin nun wurde Graul im Jare 1842 berufen und hat diese Mission allmählich im Zusammenhange mit der Entwicklung des kirchlichen Geistes zu einem einigenden Bande der meisten lutherischen Landeskirchen nicht bloß Deutschlands, sondern auch des Auslandes erhoben. Mit der Sicherheit seines kirchlichen Bekenntnisses — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologischen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weitherziges, was ihn geeignet machte, auch solche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte sich sein nüchterner Sinn mit einer gewissen ungesunden pietistischen Frömmigkeit, wie sie in manchen Missionskreisen zu Hause war, vertragen. — Er entfaltete eine rege litterarische Tätigkeit sowol auf theologischem Gebiete (Unterscheidungslehren 1845; 9. Aufl. 1872, herausgeg. von Th. Harnack), als insbesondere auf dem Gebiete der Missionslitteratur. Er gab dem Missionsblatt 1846 die gegenwärtige Gestalt und den nüchternen und zuverlässigen Charakter, und veröffentlichte mehrere kleinere Broschüren, welche das Missionsinteresse erregen („die evangel.-lutherische Missionsanstalt zu Dresden an die evangel.-luther. Kirche aller Lande. Vorwärts oder Rückwärts? 1845", mit dem Vorschlag, dass jeder Distrikt den in ihm geborenen Missionar auch erhalte, damit sich so ein persönliches Verhältnis bilde) oder über den Stand des Missionsgebietes orientiren sollten („die christlichen Missionsplätze auf der ganzen Erde, 1847"). — Es war von Anfang an sein Gedanke, die Mission mit der wissenschaftlichen Theologie in nähere Verbindung zu bringen, das Misstrauen auf seiten der Missionsfreunde gegen die theologische Wissenschaft, die vornehme Abneigung der theologischen Wissenschaft gegen die Mission zu bekämpfen und dadurch der Mission eine höhere, ihrer Bedeutung entsprechende Stellung im Gesamtorganismus des wissenschaftlichen Geisteslebens anzuweisen, zugleich ihr die solide theoretische Grundlage für ihre praktische Arbeit und den gesunden nüchternen Sinn, den sie ganz besonders nötig hat, da bei ihr die Gefar ungesunden Wesens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Tätigkeiten, zu sichern. Dieser Gedanke hat ihn bis an sein Ende begleitet und war das Ziel auch noch seiner letzten litterarischen und akademischen Bestrebungen. Im Zusammenhange damit forderte er es auch wenigstens als Regel zumal bei Missionen unter Kulturvölkern, dass nur gründlich wissenschaftlich durchgebildete Theologen zur Missionsarbeit ausgesandt werden sollten, wie denn dies auch beim Beginn der lutherischen Mission der Fall gewesen und nur später aus Not verlassen worden, one dass man aber ein Recht habe, aus der Not eine Tugend zu machen. Diese Beweggründe waren es, die ihn bestimmten, auf die Verlegung der Missionsanstalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Universität, zu dringen, was auch im Jare 1848 durchgesetzt wurde. Als 1845 die dänische Besitzung Trankebar an die Engländer verkauft wurde und der letzte dänische Kaplan, Knudsen, das Land verließ, übergab dieser die Gemeinden, Kirchen und Schulen provisorisch an Missionar Cordes, der von Dresden dorthin abgeordnet worden war; im Jare 1849 folgte das übrige dänische Missionseigentum auf Grund eines von der Missionsgesellschaft zu Leipzig mit dem dänischen Missionskollegium abgeschlossenen Vertrags. Seitdem ist die alte Ziegenbalgsche Mission das Arbeitsfeld der Leipziger Gesellschaft. Schon lange hatte Graul im Sinn, es persönlich kennen zu lernen und zu studiren.

Über die Motive seiner Reise hat sich Graul in den hallischen Missionsberichten vom Jare 1848, Heft 4, ausfürlich ausgesprochen. Ostindien sollte seine „Hochschule" werden. Die litterarischen Pläne, welche ihn bis zum Ende seines Lebens beschäftigten (eine wissenschaftliche Darstellung der neueren Mission in Ostindien, eine Apologie des Christentums gegenüber dem indischen Heidentum, und zwar eine wissenschaftliche wie eine volksmäßige, eine allgemeine Theorie des Missionswesens u. s. w.), standen schon damals vor seiner Seele. Diese in den Jaren 1849 bis 1853 ausgefürte Reise, hat er in seinem fünfbändigen Reisewerke, 1853—1855 (Dörffling u. Franke in Leipzig) ausfürlich beschrieben. Als ein gründlicher Kenner dieses Landes und vor allem der tamulischen Sprache und Litteratur, kehrte er zurück. Seitdem verwendete er seine beste Kraft darauf,

die seiner Leitung anvertrauten Missionszöglinge möglichst gründlich in die tamulische Sprache und Litteratur und in den ganzen Geist dieses — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Diesem Bestreben sollte die reichhaltige tamulische Bibliothek, die er in Indien für das Missionshaus in Leipzig gesammelt, dienen, sowie das Hauptwerk seines Lebens, die Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa, Tom. I: drei tamulische Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Systems oder der rechtgläubigen Philosophie der Hindus. Übers. u. Erklär. 1854. Tom. II: Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar, 1855. Tom. III: der Kural der Tiruvalluver. Deutsche Übers. und Erkl. 1856. Dörffling u. Franke. Der Inhalt des ersten Bandes ist bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philosophie noch herrscht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verständnis jener Philosophie höchst wertvoll. Der Abriss der tamulischen Grammatik im 2. Bande ist bis jetzt das Beste der Art und ersetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen sind, eine vollständige Grammatik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das gesamte tamulische Denken gewonnen hat, unmittelbares praktisches Interesse für die Mission.

Grauls Gedanke war die Christianisirung des tamulischen Volkes selbst und nicht eine solche Einzelbekehrung, bei welcher oftmals der einzelne aus dem Zusammenhange seiner Volksgemeinschaft herausgelöst, in unrichtigen Zusammenhang mit der europäischen Gesellschaft gebracht, etwa gar zu einem Europäer oder speziell Engländer gemacht und so unfähig wird, ein Salz unter seinem Volke zu sein. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigentümlichkeit und rücksichtsvolle Achtung der nationalen Sitte und Weise des Denkens und Lebens. Aus diesen Anschauungen folgten auch seine Grundsätze in bezug auf schonende Behandlung der Kastenunterschiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indischen Kastensitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrschend geworden und in der Kaste nur Teufelswerk sieht, drang er darauf, dass man eine bürgerliche und eine religiöse Seite an der Kaste unterscheide und nicht durch unvorsichtiges gesetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefärdung seines sittlichen Charakters bringe. Diese Frage ist Gegenstand vieler Streitverhandlungen geworden nach außen und nach innen. Man trug es von seiten der übrigen Missionsgesellschaften schwer, dass die lutherische Mission in diesem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie sie durch die Gesamtrichtung des lutherischen Geistes und des konservativen und historischen Charakters seiner Grundanschauungen bedingt sind. In Indien selbst schon war Graul veranlasst, die Grundsätze und Praxis seiner Gesellschaft in einer zu Madras 1852 in englischer Sprache erschienenen Streitschrift zu verteidigen. Bald brach auch in der Heimat ein heftiger Kampf darüber aus. Dies veranlasste die Leipziger Missionsgesellschaft zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage — aus Grauls Feder —: „Die Stellung der evang.-lutherischen Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage", 1861, eine Schrift, welche, abgesehen von ihrem speziellen Anlass, durch ihre geschichtlichen und sachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der wesentliche Inhalt jener Madraser Broschüre aufgenommen ist. Es mögen zur Charakteristik der Stellung jener Gesellschaft hier etliche Worte aus der erwänten Broschüre verstattet sein: „Auch die Leipziger Missionsgesellschaft ist vollkommen damit einverstanden, dass die Kaste, wenn auch ursprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterschied von nationaler und sozialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Bestande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, sondern auch religiösen Charakter zeigt, insofern man dieser Einrichtung zur Verleihung eines höheren Ansehens im Laufe der Zeit eine religiöse Unterlage gegeben hat. Sie ist ferner auch damit einverstanden, dass die Kaste im Sinne der heidnischen Religionslehrbücher dem Worte und Geiste des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, dass das Halten der Kaste

Digitized by Google

in den eingeborenen Christengemeinden von dem Halten der Kaste unter den Heiden wesentlich verschieden ist, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterschiedslose Genuss eines und desselben Kelches am Tische des Herrn den Bruch der Kaste im vollen Sinne der indisch-heidnischen Religionslehrbücher notwendig in sich schließt, und sodann weil die an deren Stelle getretene heil. Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinsamen Ursprunge des gesamten menschlichen Geschlechts der Kasteneinrichtung die heidnische Unterlage entzieht und ihr so den religiösen Charakter benimmt. Obschon aber unsere Gesellschaft die Kaste unter den einzelnen Christen im Lichte eines — seiner späteren heidnischen Unterlage entledigten — Nationalinstituts betrachtet, so kann es ihr doch keineswegs entgehen, dass dieses Nationalinstitut selbst so gegenwärtig nicht das beste ist; sie hofft auch in der Tat, dass die Härte desselben sich im Laufe der Zeit mildern und die soziale Kluft zwischen den verschiedenen Kastenabteilungen sich füllen werde, hält jedoch dafür, dass dieses tiefgewurzelte Nationalinstitut erst wenn die eingeborenen Christengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt sind, einen völlig befriedigenden Umschwung erfaren könne. Die besten Mittel zur Förderung dieses natürlichen Entwicklungsganges sieht die Leipziger Gesellschaft in einer gesunden christlichen Erziehung der niederen Klassen, in dem ernsten Bestreben, ihnen auf diesem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verschaffen, sowie in der allmählichen Abstellung strenger Kastenunterschiede in der Kirche" u. s. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unserer Gesellschaft zielen weniger auf die Kasteneinrichtung als auf den Kastengeist" u. s. w. —

Mannigfaltige zum teil sehr heftige Angriffe, welche Graul im Zusammenhange mit dem Streite über die Kastenfrage zu erfaren hatte, in Verbindung mit einem etwas leidenden Zustande, wie er ihm nach der schweren Krankheit, in die er nach seiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, bestimmten ihn, das Direktorium der Missionsanstalt an einen Nachfolger zu übergeben und sich auf lehrende und litterarische Tätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jare, 1861, siedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Universität zu treten. Eine schwere Erkrankung lämte seine Kraft über Jar und Tag, doch konnte er seine Arbeiten für die „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalt zu Halle", die er seit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfassenden Übersicht des ganzen Missionsgebiets umgestaltet wurden, sowie andere kleinere litterarische Arbeiten fortsetzen. Er schrieb mehrfach für das „Ausland" und die „Deutsch-Morgenländ. Zeitschrift" über tamulische Litteratur u. s. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.", in der letzteren Zeit in die bedeutendste engl. kirchl. Zeitschrift „Christian Work", besonders über deutsch-theologische Litteratur referirend, setzte sein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine wertvolle Monographie, „die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeschichtl. Darstellung des Lebens und Wirkens des h. Irenäus" (Dörffling und Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete sich für den Eintritt in das akademische Lehramt vor. Seine Habilitationsvorlesung: „Ueber Stellung und Bedeutung der christlichen Mission im Ganzen der Universitätswissenschaften", 1864 (Erl., Deichert) — ist ein Bekenntnis der Idee seines Lebens. Seine letzte Schrift ist: „Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes", 1864 (Erl., Deichert) — eine schöne, populäre Frucht seiner Studien. Er erhielt die fertige Schrift auf dem Totenbette. Noch hatte er für diese Real-Encyklopädie das Leben des indischen Bischofs Heber (s. d. Art.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von seiner letzten Krankheit, voll litterarischer Pläne, die er im Dienste der Leipziger Gesellschaft ausfüren sollte und wollte, erkrankte er schwerer als je und starb, in dem Herrn ergeben und selig, an der sogenannten Brightschen Krankheit (Eiweisaussonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Mission, speziell der lutherischen Kirche, einen unersetzlichen Verlust erlitten.

D. Luthardt.

Grégoire, Henri, Bischof von Blois, Son eines Bauern, am 4. Dezember 1750 zu Veho, einem Dorfe östlich von Lunéville, geboren, in dem Jesuiten-Kollegium zu Nancy erzogen, eine zeitlang Lehrer in der Jesuiten-Schule zu Pont-à-Mousson, fungirte darnach als Vikar und dann als Pfarrer zu Emberménil, einem Dorfe kaum eine Stunde nördlich von Veho, bis zum Jare 1789, bezw. 1791. Als Abgeordneter der Geistlichkeit der Baillage Nancy zu der Ständeversammlung von 1789 gesandt, blieb er mit nur kurzen Unterbrechungen ein Mitglied verschiedener regierender Versammlungen bis 1814, wobei er auch von 1791 bis 1801 aktiver Bischof von Blois war. Von 1814 bis zu seinem Tode, am 28. Mai 1831, lebte er seinen Studien.

Die Verdienste Grégoires um die Kirche, um den Stat, um die Menschheit, sind vielfach verkannt worden. Diejenigen, welche ihn als Christ hätten feiern sollen, hasten ihn als Republikaner und Jansenisten, und diese gewannen die Oberhand in Frankreich. Diejenigen, welche ihn als Republikaner ehrten, wurden ausgewiesen und unterdrückt.

Um einen Begriff seiner vielseitigen Tätigkeit und dabei seines Charakters zu gewinnen, wollen wir ihn als Geistlichen, als Statsmann, als Philanthrop und als Schriftsteller näher betrachten.

1) Der Priester. Die neue Konstitution der französischen Geistlichkeit nach Kräften unterstützend, leistete Grégoire am 27. Dezember 1790 den von der konstituirenden Versammlung geforderten Eid, und wurde dadurch der erste konstitutionelle Priester, blieb aber im Talent, im Eifer und im Erfolg seiner Tätigkeit immer der erste dieser den Ultramontanen verleideten Geistlichen. Von zwei „Departements" zum Bischof erwält, zog er vor, Bischof des Departements Loire-et-Cher oder nach der alten Benennung Bischof von Blois zu werden. Trotz seiner vielen Beschäftigungen in Paris, wandte er sich seiner Diözese mit Liebe zu, und die zehn Jare seines aktiven Lebens als Bischof zu Blois waren segensreich. Er bedauerte immer, dass er in der Wal seiner General-Vikare durch falsche Empfehlungen irre geleitet wurde, und namentlich besonders in der des Kapuziners Chabot. Viele in seiner Parochie hatten einen Bischof nie gesehen und wussten von der Konfirmation nur aus dem Katechismus; Grégoire bereiste die Diözese auf's sorgfältigste, keine Mühe scheuend. Auf einer Reise von achtzehn Tagen predigte er zweiundfünfzig Mal.

Am 7. Nov. 1793 gab Gobel, der Erzbischof von Paris, nur gezwungen, sein Amt auf vor den Schranken des Konvents; das Christentum verleugnete er nicht. Darauf hönten und verleugneten viele Geistliche die Religion. Grégoire war nicht anwesend, hörte aber davon in dem Komité-Zimmer, wo er einen Bericht schrieb. Er stürzte in den Sal. Die Atheisten riefen ihm zu, er müsse die Religion preisgeben, und sie forderten für ihn das Wort. Nur einer, der den Konvent kennt, der die fast dämonische Furie dieses Tages sich vergegenwärtigt, wird die Heldengröße Grégoires richtig schätzen können, mit welcher er sogleich zum Trotz des Konvents feierlich erklärte, er bleibe Christ. Die Abgeordneten brüllten, heulten, knirschten die Zäne. Er dachte selbst, dass er sein eigenes Todesurteil ausgesprochen hatte. Es ist ein schöner Gedanke, dass in jenen Zeiten einer festhielt. Trotz aller Befehdung in dem Konvent, in den Zeitungen, in den Straßen-Plakaten, erschien er stets in seiner Amtstracht, und er las die Messe täglich in seinem Hause. Am 21. Februar 1795, acht Wochen nach Grégoires Rede vom 21. Dezember 1794 über die religiöse Freiheit, wurde die Freiheit des Gottesdienstes dekretirt. Grégoire war die Seele des 1. Nationalkonzils von 1797 und des 2. von 1801. Aber die Unterzeichnung des Konkordats war das Zeichen zur Auflösung des 2. Konzils, und am 8. Oktober 1801 gab Grégoire seine Stellung als Bischof von Blois auf. Doch blieb er bis zum Ende seines Lebens, seines Erachtens, ein Bischof. Er war in seinen Sympathieen mehr Jansenist als Romanist, und wenn seine Pläne nicht von Napoleon vereitelt worden wären, hätten wir wol in der französischen Kirche einen Vorläufer der heutigen Altkatholiken gehabt.

Digitized by Google

2) Der Statsmann. Grégoire war einer von den fünf Sekretären der konstituirenden Versammlung, sprach häufig mit treffenden Worten, und arbeitete fleißig als Mitglied von verschiedenen Komitéen. Sechs Monate lang war er Vorsitzender des Komités für Berichte, eines Komités von vierzig Mitgliedern, dessen Wichtigkeit jedem einleuchtet. Am 18. Januar 1791 wurde Grégoire Präsident der Versammlung. Nach der Flucht Louis am 20. Juni 1791 trug Grégoire an, den König vor das Gericht zu stellen. Wärend der legislativen Versammlung vom 1. Oktober 1791 bis zum 21. September 1792 widmete er sich seiner Diözese. In dem Nationalkonvent am 21. Sept. 1792 hielt er eine heftige Rede gegen das Königtum, dessen Abschaffung sogleich dekretirt wurde, und am 15. Nov. 1792 forderte er nochmals auf zum Gericht über Louis XVI. Gleich darnach wurde er, der Bischof in bischöflicher Tracht, der Präsident des Konvents. Bei der Verurteilung des Königs war Grégoire in Savoyen, die Provinz in Ordnung bringend; er schrieb an den Konvent, dass er den König verurteilt wissen wollte. Doch verweigerte er, für den Tod des Königs zu stimmen, denn er war prinzipieller Feind der Todesstrafe. Zweimal Mitglied des Konzils der Fünfhundert, wurde Grégoire Mitglied und sogleich Präsident des legislativen Körpers, und wider den Willen Napoleons ernannte dasselbe Grégoire dreimal zum Senator, sodass Napoleon endlich einwilligen musste. Hier, wie in allen Versammlungen, ging er seinen eigenen Weg, namentlich scheute er sich nicht, als einzelner der von Napoleon bestimmten Versammlung entgegenzutreten. Nach der Widerkehr Louis XVIII. blieb Grégoire der Regierung fern. Im Jare 1819 wurde Frankreich in Aufregung versetzt durch die Nachricht, dass er zum Abgeordneten des Departements Isère erwält worden sei; aber die Kammer, den Namen des alten Konventsglieds verabscheuend, wies ihn zurück.

3) Der Philanthrop. Schon am 23. August 1788 hatte die Akademie zu Metz eine Arbeit von Grégoire über die Juden gekrönt, und das Buch bleibt jetzt nach neunzig Jaren von hohem Wert. Er trat in diesem Buche und in anderen Schriften, sowie auch in öffentlicher Rede, sogar in den Kammern, am entschiedensten auf zur Verteidigung und zur Entlastung der gedachten Nation. Noch heute ehren die Juden seinen Namen überall. Seit dem Jare 1789 wandte er das lebhafteste Interesse der Sache der Negersklaven zu, und sie war einer seiner letzten Gedanken. Auch förderte er, und namentlich in dem Konvent, Handel und Gewerbe, Schul- und Bibliothekwesen. Sein Bericht über Bibliographie vom 11. April 1794 wurde häufig, zuletzt 1873, gedruckt: ein Beweis, dass derselbe heute noch lehrreich ist. Er war es, der zuerst den alles zerstörenden Fluten der Revolutionszeit einen Damm setzte. Mit dem von ihm gemünzten Worte „Vandalismus“ wurde er der Zerstörung Zerstörer. Aber er baute auch: das französische Institut ist seine Schöpfung.

4) Der Schriftsteller. Die literarische Tätigkeit Grégoires war eine intensive. Viele kleine Schriften über lokale oder zeitgeschichtliche Angelegenheiten sind nicht zu erwänen. Die wichtigeren sind: „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs“, Metz 1789 (engl. Übersetzung. London 1789); „Ruines de Port-Royal en 1801“, Paris 1801, 2. Aufl. 1809; „Gesch. des Theophilanthropismus“, Hannover 1806 (Professor Stäudlin übersetzte dies nach dem Manuskript Grégoires); „De la littérature des Negres etc.“, Paris 1808 (engl. und deutsche Übersetzungen); „Histoire des sectes religieuses etc.“, 2 Bde., Paris 1814 (s. unten); „Essai historique sur les libertés de l'église gallicane etc.“, Paris 1818, 3. Auflage 1827 (span. Übersetzg.), das Handbuch für den Gallikanismus; „De l'influence du christianisme sur la condition des femmes“, Paris 1821, 3 Auflagen und viele Übersetzungen; „Histoire des confesseurs des empereurs etc., Paris 1824; „Histoire du mariage des prêtres en France, Paris 1828; „Histoire des sectes religieuses, 5 Bände (den 6. Bd. hat er nicht mehr herausgeben können; er scheint auch später aus seinem Nachlass nicht publizirt worden zu sein), Paris 1828, dieses Werk ist sehr wertvoll, besonders für die Geschichte der Kirche in Frankreich wärend der Revolution; „Mémoires de Grégoire etc.“, Paris 1837, 2 Bde.

Digitized by Google

An seinem Sterbelager hatte er noch den Streit zu Ende zu kämpfen, der einen Teil seines Lebens ausgefüllt hatte. Der Erzbischof von Paris verweigerte ihm die letzte Ölung. Unter großen Schmerzen verlor der achtzigjärige Greis keinen Augenblick Mut oder Verstand, und konnte nicht bezwungen werden, seinen Eid vom 27. Dez. 1790 zurückzunehmen. Gegen den Willen des Erzbischofs wurde er von dem Abbé Guillon mit der letzten Ölung versehen. Seine Begräbnisfeier war wie ein Triumph: die Pferde wurden vom Leichenwagen entfernt und junge Männer zogen ihn. Zwanzigtausend Leute begleiteten den Zug. Beim Grabe feierten Thibaudeau und andere die Tugenden des Verstorbenen.

Grégoire war ein Held, und wird, wenn je seine Verdienste hinreichend bekannt werden, von der Nachwelt gewiss als eine der größten und der anziehendsten Erscheinungen seines Landes und seiner Zeit verehrt werden.

Quellen: Carnot in den „Mémoires“ s. oben; Krüger, „Heinrich Grégoire u. s. w.“, Leipz. 1838; Depping, „Zeitgenossen“, 1821, VI, 3. Heft, S. 23—81; Dugast in einer Ausg. v. d. „Essai hist. et patr. sur les arbres de la liberté“, Paris 1833; und die verschiedenen Geschichten und Berichte, die französische Revolution betreffend. **Caspar René Gregory.**

Gregor I., Papst von 590—604. Sein Geburtsjar lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, fällt aber wol zwischen 540 und 550. Er stammte aus einer vornehmen römischen Senatorenfamilie, warscheinlich der der Anicier; der Vater Gordianus bekleidete das Amt des Vorstehers einer der Regionen, in die damals Rom geteilt war, die Mutter, Sylvia, stand im Rufe so hoher Frömmigkeit, dass sie später den Heiligen der Kirche zugezält ward. Gregor empfing eine seinem Stande entsprechende Bildung, wurde in der Dialektik und Rhetorik unterrichtet, wandte sich dann, da er die Laufban eines Statsbeamten einschlagen sollte, dem Studium des Rechts zu, suchte aber seine Erholung bei den Kirchenvätern des Abendlandes, insbesondere bei Augustin, Ambrosius und Hieronymus. In den Stellungen, die er bekleidete, muss er sich das Vertrauen des griechischen Kaisers Justin des jüngeren in dem Maße erworben haben, dass dieser ihm die Würde eines römischen Präfekten verlieh (c. 574). Die mit dem hohen Amte verbundenen Versuchungen zum Stolz und zur Eitelkeit scheinen ihn, jemehr er an dem Glanz, an den mit Gold und Edelsteinen verzierten Gewändern Gefallen fand, in einen schweren Konflikt mit den edleren Regungen seines Gemüts gebracht zu haben, und der Umgang mit mehreren ernstgesinnten römischen Äbten machte ihn mit dem Gedanken vertraut, alle aus der Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten hervorgehenden Gefaren mit einem Schlage dadurch abzuschneiden, dass er aus dem öffentlichen Leben in die Stille des Klosters flüchtete. Als nun sein Vater starb und ihm ein großes Vermögen hinterließ, benutzte er dasselbe, zur Ausstattung von sechs Benediktinerklöstern in Sicilien und zur Gründung eines siebenten in seinem eigenen Hause, und trat schließlich in letzteres selbst ein. Hier zeichnete er sich durch die strengste Erfüllung aller Mönchspflichten aus und suchte es allen in der Askese voranzutun. Sein Körper wäre derselben erlegen, hätte nicht Papst Pelagius II. ihn wider Willen aus dem Kloster gezogen, zum Diakon gemacht und ihm 579 das schwierige Amt eines Apokrisarius in Konstantinopel übertragen. Als solcher erhielt er den Auftrag, dem Kaiser Tiberius die Gründe vorzulegen, warum Pelagius II., noch eher als die kaiserliche Bestätigung seiner Wal erfolgt war, gegen das Herkommen sich hatte ordiniren lassen, sowie in Konstantinopel eine Hilfeleistung gegen die Rom bedrohenden Longobarden zu erwirken. Gelang dem päpstlichen Geschäftsträger auch die Aussönung des Kaisers mit dem Papste vollständig, die erbetene Hilfe wurde vom Kaiser Tiberius gar nicht, von dessen Nachfolger Mauritius aber in so unvollkommener Weise erteilt (589), dass nach Ankunft der Truppen den Longobarden doch nur das Zugeständnis einer dreijärigen Waffenruhe abgerungen werden konnte. Jedoch erlebte Gregor in Konstantinopel den Triumph, in einer dogmatischen Frage — sie berürte die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes — über den Hofpatriarchen Eutychius durch kaiserlichen Schiedsspruch zu siegen. Im Jare 585 kehrte er nach Rom zurück, wurde hier zum Abt

des von ihm gestifteten Klosters gewält und vom Papste zu allen wichtigen Geschäften der Kurie, insbesondere bei den Verhandlungen mit dem Patriarchen von Aquileja und den istrischen Bischöfen zur Beilegung des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) herangezogen. In diese Zeit fällt wol das bekannte Ereignis, welches Gregor zu dem Antritt einer Missionsreise veranlasste. Er sah auf dem Forum Romanum angelsächsische Knaben von Sklavenhändlern zum Verkaufe ausgestellt. Ihr Anblick ließ ihn in Klagen ausbrechen, dass ein so herrliches Volk noch dem Fürsten der Finsternis diene, und dann den Entschluss fassen, persönlich die Bekehrung der Angelsachsen in Angriff zu nehmen. Den schon in der Begleitung einiger Mönche auf der Wanderschaft in den Norden Begriffenen ereilte aber der päpstliche Befehl, sofort umzukehren; er gehorchte. Als darauf 590 Pelagius II. starb, wurde Gregor durch einstimmige Wal des Klerus, Senats und des Volkes auf den Stul Petri erhoben. Nicht zum Schein, sondern weil er sich unter den überaus schwierigen Zeitverhältnissen dem anvertrauten Amte nicht gewachsen fülte und durch die Menge der Geschäfte von seinen geistlichen Übungen abgezogen zu werden fürchtete, weigerte er sich, die Würde anzunehmen. Sein Widerstand gegen den Willen der Wäler war vergeblich, vergeblich auch, dass er den Kaiser Mauritius in einem Briefe beschwor, seine Bestätigung der Wal zu versagen, der Brief wurde von dem römischen Präfekten aufgefangen und durch einen anderen ersetzt, in welchem letzterer den Kaiser dringend um seine Einwilligung zu der Wal Gregors bat. Nach dem Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung suchte sich der Gewälte durch die Flucht der nun bevorstehenden Weihe zu entziehen, ward aber — wie die Legende erzält, durch ein Wunder — von den Römern aufgefunden und am 3. September 590 ordinirt. Seine nächste Sorge war die Befreiung Roms von den drohenden Longobardenscharen; durch die Königin Theodelinde, eine bayerische Prinzessin, die dem katholischen Bekenntnis angehörte, suchte Gregor auf Agilulf, ihren Gemal, Einfluss zu üben; wenn es dieser auch nicht gelungen sein mag, den arianisch gesinnten König — wie Paulus Diakonus wissen will — zur katholischen Kirche hinüberzufüren, so vermochte sie ihn doch dahin, dass er den vertriebenen katholischen Bischöfen die Rückkehr zu ihren Sitzen gestattete, katholische Kirchen mit Gütern ausstattete, ja sogar seinen Son katholisch taufen ließ.

War zunächst also das Verhältnis des Papstes zu dem Longobardenkönige durch die Vermittelung der Theodelinde ein leidliches, so machten jenem doch die longobardischen Herzöge von Benevent und von Spoleto viel zu schaffen. Als nun der Herzog Ariulf von Spoleto 592 Rom hart bedrängte, der Exarch der Stadt keine Hilfe gewärte, schloss der Papst, one sich um den Widerspruch des letzteren zu kümmern, mit dem Feinde Frieden, wofür er sich allerdings vom Kaiser Mauritius einen einfältigen Menschen schelten lassen musste. Ein Friedensbruch von seiten des Exarchen rief aber bald den König Agilulf selbst ins Feld, 593 erschien er vor Rom, wie es scheint hat nur die Auszalung einer hohen Summe aus dem Schatze der Kirche ihn vermocht, von der Eroberung der Stadt abzustehen; erst im J. 599 kam es durch die Vermittelung des Papstes zu einem Frieden zwischen Agilulf und dem Exarchen, der mit kurzer Unterbrechung wärend der letzten Jare des Pontifikats Gregor I. andauerte. Die Untüchtigkeit der kaiserlichen Beamten in Rom und im Exarchat, die Umsicht, Klugheit, Energie und Friedensliebe des Papstes verschafften diesem ein Ansehen, welches die Autorität selbst des Exarchen in Schatten stellte und ihm geradezu die Gewalt eines Herrschers in Rom, ja über die Grenzen der Stadt hinaus, verlieh. Der Papst betreibt die Auszalung des Soldes der römischen Truppen beim Kaiser, er trägt rastlos Fürsorge für die Befestigung Roms, er sendet einen Tribun nach Neapel, dessen Anordnungen er den Soldaten daselbst Folge zu leisten gebietet, den Klerus und das Volk von Nepi fordert er in sehr entschiedenem Tone auf, dem von ihm gesandten Dux den schuldigen Gehorsam zu erweisen; seine Macht übte er aber weder in Rom noch in Neapel noch in Nepi ꝛc. vermöge eines ihm zustehenden Rechtes, sondern in Rom teils in Anknüpfung an seine frühere Stellung als kaiserlicher Präfekt, teils — sowie auch im übrigen Italien — in rascher Benutzung der für die Ausbreitung der päpstlichen Gewalt sehr günstigen, für die Aufrechthaltung der kaiserlichen Ansprüche

sehr ungünstigen Verhältnisse, wobei nicht außer Acht zu lassen ist, dass „seine bedeutenden Familiengüter, mehr noch die großen Gütermassen der römischen Kirche, das Gewicht seiner Entscheidungen vermehrten". Dieses Eigentum der Kirche, das Patrimonium Petri, war nicht bloß über ganz Italien — Sicilien, Sardinien, Calabrien, Apulien, Campanien, Latium und Tuscien — zerstreut, sondern umfasste auch Gebiete in Dalmatien, Gallien und Nordafrika; alle diese Güter ließ er von sogenannten Rektoren oder Defensoren, seinen nächsten Vertrauten aus dem Kreise der römischen Diakonen und Subdiakonen, verwalten, indem er ihnen zugleich die Aufsicht nicht bloß über den niedern Klerus, sondern auch über die Bischöfe anvertraute, welche sich vor denselben verantworten mussten. Doch auch diese obersten Aufseher über die Kirchengüter waren selbst widerum einer strengen Kontrole von seiten des Papstes unterworfen, der genaue Rechenschaft von ihren Einnahmen und Ausgaben forderte und ihnen bis ins Kleinste hinein Vorschriften für die Verwaltung und Bewirtschaftung der Kirchengüter erteilte, z. B. wieviel Kühe und Stiere gehalten, wie die Pferde auferzogen werden sollten, nichts war der päpstlichen Fürsorge zu gering. Die großen Einnahmen, die aus dem Patrimonium Petri in den Schatz der römischen Kirche flossen, verwandte er zur Erhaltung der Kirchen, zur Verpflegung Roms — am Beginne eines jeden Monats verteilte er unter die Armen Geld, Kleider und Brot — zur Abfindung der Rom belagernden Longobarden — in diesem Sinne benannte er sich einmal in einem Schreiben an die Kaiserin Constantia den Zalmeister der Longobarden — und zur Loskaufung von Sklaven und Kriegsgefangenen.

Erlitt das Verhältnis des Papstes zu dem griechischen Kaiser schon infolge der Vermittelungsversuche, welche jener sich zwischen diesem und den Longobarden angelegen sein ließ, hin und wider Störungen, war es ferner auch durch das von Mauritius erlassene, von Gregor beanstandete Edikt, welches den Eintritt von Soldaten ins Kloster und den Übertritt von Civilbeamten in den Dienst der Kirche untersagte, getrübt, so wurde es durch die Verwicklungen, in die Rom mit dem Patriarchen von Konstantinopel geriet, ein überaus gespanntes. Den ersten Anlass zu einem Konflikt des Papstes mit dem konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes IV., dem Faster, gab der Briefwechsel, der sich zwischen beiden entspann, als jener, indem er das Aufsichtsrecht auch über die griechische Kirche beanspruchte, diesen darauf aufmerksam machte, dass es nach den Kirchengesetzen nicht gestattet sei, Presbyter — wie es der Patriarch angeordnet hatte — mit Knütteln züchtigen zu lassen. Da nun Joh. IV. in den Prozessakten des in solcher Weise bestraften Presbyters Johannes von Chalcedon, die er, um den Streit beizulegen, nach Rom gesandt, sich ostmals den Titel eines ökumenischen Patriarchen beigelegt hatte, so glaubte Gregor hiegegen den Protest widerholen zu müssen, den schon sein Vorgänger gegen diese Benennung eingelegt. Der Papst ging hier von der irrigen Voraussetzung aus, dass dieser Titel den Patriarchen von Konstantinopel als den einzigen waren Hirten unter Herabsetzung aller übrigen Bischöfe bezeichne, wärend derselbe in der griechischen Kirche nur als ein ehrendes Prädikat aufgefasst wurde, welches jedem Patriarchen beigelegt werden konnte und in der Tat, wie es von orientalischen Synoden und den griechischen Kaisern auf den konstantinopolitanischen früher angewandt, so auch schon vom Konzil von Chalcedon Leo I., von syrischen Mönchen 517 dem Papste Hormisdas und von dem Metropoliten Stephan von Larissa 531 Bonifacius II. von Rom zuerteilt worden war. Auch ist Johannes der Faster nicht der erste der konstantinopolitanischen Patriarchen gewesen, der sich selbst einen ökumenischen nannte, er folgte hierin — worauf Hinschius zum ersten Mal aufmerksam gemacht hat — dem Beispiel seines Vorgängers Menas (536).

Mit scharfen Worten tadelte Gregor in einem Schreiben 595 den Johannes, dass er es wage, sich alle Glieder der Kirche durch den Namen des ökumenischen Patriarchen unterzuordnen, verglich ihn mit Lucifer, der sich auch über alle Engel erheben wollte und drohte im Falle der Fortfürung dieses Titels mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft; zugleich wandte sich der Papst an den Kaiser

Mauritius mit der Vorstellung, die Anmaßung eines solchen Titels um so strenger zu bestrafen, als der Patriarch sich durch denselben sogar über den Kaiser erheben wolle. Auch mit dem im Herbste des J. 595 eingetretenen Tode des Johannes nahm der Titelstreit kein Ende, da dessen Nachfolger Cyriacus trotz aller Abmanungen Roms sich ebenfalls mit jenem, dem Papste verhassten, Prädikate schmückte, und der Kaiser Mauritius Gregor den Vorwurf machte, um eines nichtssagenden Namens willen Streit angefangen zu haben. Als nun aber der Patriarch Eulogius von Alexandrien Gregor in einem Briefe als den ökumenischen Papst anredete, so untersagte dieser es ihm mit dem Bemerken: „Wenn Eure Heiligkeit mich den allgemeinen Papst nennt, so spricht sie sich im besonderen ab, was mir im allgemeinen zugestanden wird". Sich selbst bezeichnete Gregor als servus servorum Dei wol mehr in Anlehnung an Augustin, der sich einen Knecht der Knechte Christi genannt hatte, als um den Patriarchen von Konstantinopel — wie Johannes Diakonus erzält — zu beschämen. Jedenfalls findet sich diese demütige Redeweise im Munde Gregors schon 591, wärend der Streit um den Titel eines allgemeinen Patriarchen erst 595 anhebt.

Auch in den Teilen des oströmischen Reichs, die — wie z. B. Nordafrika, Illyrien, Sardinien, Unteritalien ꝛc. — dem römischen Bischof als dem abendländischen Patriarchen unterstanden, gab das Streben Gregors, die Metropoliten und Bischöfe von sich völlig abhängig zu machen, nicht selten Veranlassung zur Intervention des Kaisers und damit zu langwierigen Streitigkeiten. Allerdings hat sich Gregor auch oftmals in Fällen, wo gemäß den Beschlüssen des Konzils von Sardica von 343 (oder 344) an den römischen Stul Appellation eingelegt wurde, in den von der genannten Synode vorgezeichneten Grenzen bewegt und sich damit begnügt, an Ort und Stelle die streitige Sache durch seine Abgesandten untersuchen zu lassen — es sei hier nur an sein Verhalten in Angelegenheiten der nordafrikanischen Kirche erinnert. Hier besaß er allerdings an dem kaiserlichen Exarchen einen dienstbeflissenen Freund, der der Ausbreitung der päpstlichen Macht auch über die Kirchen von Karthago und Numidien, die jede römische Einmischung bisher abgewiesen hatten, keine Hindernisse in den Weg legte, eher dieselben zu beseitigen suchte. Wol drang der Papst im Anfang seines Pontifikats mit seinem Vorschlag, den Modus für die Wal des Primas — jede der 7 Provinzen, in welche die Präfektur von Afrika zerfiel, hatte einen Primas — zu ändern, auf einem Konzil der afrikanischen Kirche nicht durch, sah sich vielmehr genötigt, die durch diese Neuerung aufgeregten Gemüter der Bischöfe dadurch zu beruhigen, dass er ihnen ihre alten Privilegien, sofern sie nicht dem katholischen Glauben zuwider seien, bestätigte. Doch wuchs das päpstliche Ansehen in diesen Gegenden in demselben Maße, als es Gregor gelang, zwei der einflussreichsten Bischöfe, Dominikus von Karthago und Columbus von Numidien, zu seinen folgsamsten Anhängern zu machen, und mit der Hilfe dieser sowie des Exarchen Gennadius eine Reihe von Appellationen an den römischen Stul zu bewirken; die Vorsicht gebot ihm aber, sich hier genau nach den Kanones von Sardica zu richten, die nach eingelegter Appellation nur eine Untersuchung der Sache durch päpstliche Legaten an Ort und Stelle, jedoch nicht eine Citation des Beklagten nach Rom und eine daselbst getroffene Entscheidung gestatteten. So übergab Gregor zum Beispiel, als ein Abt über seine Mönche bei ihm Klage fürte, die Angelegenheit seinem Freunde Dominikus von Karthago, und erteilte ein anderes Mal dem Kolumbus von Numidien bei Gelegenheit der Beschwerde eines Bischofs über ungerechte Behandlung den Auftrag, die Untersuchung der Sache zu leiten und das Urteil zu fällen; in schwierigen Fällen, wie z. B. in dem des Crementius, des Primas der afrikanischen Provinz Bisacium (Tunis), überließ er es den dortigen Bischöfen auf einer Synode über Schuldig oder Nichtschuldig zu entscheiden. Bei weitem nicht so schonend, wie in Afrika, versur Gregor in Ravenna; in sehr scharfem Tone untersagte er dem Erzbischof Johannes von Ravenna und später dessen Nachfolger Marinianus das Tragen des Palliums bei andern Gelegenheiten und zu andern Zeiten, als wie es die Sitte, die den Gebrauch des Palliums auf die Messe beschränkte, den Bischöfen gestatte. Über die dem Papst

durch das Konzil von Sardica eingeräumten Befugnisse ging hier Gregor hinaus, indem er darauf bestand, dass der zwischen der ravennatischen Kirche und einem Abte Claudius schwebender Streit nicht an Ort und Stelle, sondern in Rom untersucht und von ihm persönlich entschieden werde. Mit seinem Bestreben, die Untersuchung und die letzte Entscheidung nach Rom zu ziehen, stieß Gregor aber in Illyrien auf hartnäckigen Widerstand. Als es in Salona 593 zu einer zwiespaltigen Bischofswal kam und der Papst dem von einem Teil des Klerus gewälten Maximus die Bestätigung versagte, wusste dieser sich vom Kaiser Mauritius dennoch die Erlaubnis zur Ordination zu verschaffen. Über diese Verletzung der Rechte des römischen Stules tief gekränkt, untersagte Gregor dem Maximus bei Strafe des Bannes jede Amtshandlung. Jedoch auf dieses Verbot achtete der Beklagte nicht nur nicht, sondern ließ das päpstliche Drohschreiben öffentlich in Stücke reißen. Mit derselben Entschiedenheit, mit der der Papst verlangte, dass die Untersuchung der ganzen Sache in Rom vor sich gehe, bestand Maximus darauf, dass dieselbe den Kanones gemäß an Ort und Stelle gefürt werde; da nun aber der Kaiser für letzteren Partei ergriff, musste Gregor einen Vermittelungsweg einschlagen, von seiner Forderung, dass sich Maximus persönlich in Rom verantworte, stand er ab, übergab die ganze Angelegenheit dem Erzbischof Marinianus von Ravenna; jetzt erschien der Beklagte 599, wie es ihm befohlen war, in Ravenna und leistete hier Buße, indem er sich auf der Straße niederwarf und drei Stunden hindurch schrie: ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Papst Gregor. Nachdem er — wie Gregor sich ausdrückte — „demütig dem Joche des Gehorsams sich unterworfen", ward ihm von diesem verziehen und das Pallium übersandt.

Im November des Jares 602 wurde Mauritius von Phokas vom Throne gestoßen, er, seine Gattin, fünf Söne und drei Töchter enthauptet. An diesen Mörder und dessen Gemalin richtete der Papst Briefe, welche die Freude und den Jubel über die Thronbesteigung derselben kaum in Worte zu fassen wusten; er pries den barmherzigen Gott, der die trauernden Herzen vieler zu trösten beschlossen, indem er einen zur Herrschaft berufen habe, durch den alle seiner Gnade teilhaftig werden, „freuen sollen sich — hieß es — die Himmel und jauchzen die Erde" und dafür „sollen die Chöre der Engel dem Schöpfer aller Dinge das Gloria im Himmel singen". Nimmt man mit der Mehrzal der protestantischen Forscher an, dass der Papst in dem Augenblicke, wo er diese und änliche Zeilen schrieb, die Mordtaten gekannt, durch die Phokas sich den Weg zum Throne gebant hatte, und schreibt man dieses gefülllose Benehmen, welches dadurch, dass Gregor einen Son des Mauritius persönlich aus der Taufe gehoben hatte, in ein noch grelleres Licht gestellt würde, einerseits dem tiefen, durch jarelangen Zwiespalt genärten Widerwillen des Papstes gegen den Kaiser, andererseits dem Wunsche des ersteren zu, durch ein übermäßig gespendetes Lob eine Entscheidung von seiten des Kronräubers gegen den mit dem Titel eines ökumenischen Patriarchen sich immer noch brüstenden Cyriacus von Konstantinopel zu erwirken, so setzt man sich in einen allzukrassen Widerspruch mit allem, was wir sonst von dem jedenfalls tief religiösen, jedes Unrecht streng rügenden, alle Bedrängten und Schutzlosen beschirmenden Gregor wissen. Die Annahme einiger katholischer Verteidiger des Papstes, dieser habe bei der Abfassung seiner frohlockenden Briefe nur das Faktum der Thronbesteigung, nicht aber die näheren Umstände derselben gekannt, darf um so mehr Anspruch auf Berücksichtigung erheben, als es in der Tat feststeht, dass um die Zeit, wo in Konstantinopel der Thronwechsel stattfand, sich kein päpstlicher Apokrisarius, der Gregor über die Einzelheiten des Geschehenen hätte unterrichten können, am byzantinischen Hofe befand. Noch ungerechter als in diesem Falle urteilt man aber, wenn man Gregor den Großen seine schmeichelhaften Schreiben an die Brunhilde, die fränkische „Furie", richten läßt, nachdem und obwol er sichere Kunde gehabt von all' den Greueltaten, die sie wärend der Regierung ihres Sones Childebert II. (575 bis 596) und später, als sie die Regierung im Namen ihrer beiden unmündigen Großsöne Theudebert II. und Theuderich II. fürte (596—599) in ununterbrochener

Reihenfolge verübt hatte und die in dem Augenblicke ihren Höhepunkt erreichten, da sie wegen ihrer Verbrechen vom Hofe Theudeberts II. nach Burgund zu Theuderich II. fliehen musste und nun letzteren zum Bruderkrieg aufstachelte. Wenn nun Gregor dieser zweiten Isebel — wie der Chronist Fredegar die Brunhilde nennt — 598 schreibt: „Groß ist meine Freude über Euer christliches Wesen", oder im Jare 601 von ihr rühmt, dass sie die „königliche Macht mit Weisheit schmücke, ja sogar 602 in einem Briefe an sie behauptet, „das Volk der Franken sei vor allen andern glücklich zu preisen", weil es eine Königin besitze, die mitten in allem Gedränge der weltlichen Geschäfte „ihr Herz auf die Liebe zum Gottesdienst und auf die Herstellung der Ordnung in den ehrwürdigen Orten (Klöstern) richte", so sind derartige Äußerungen bei einem Charakter, wie es Gregor war, nur dann begreiflich, wenn man erwägt, wie lose damals noch die Verbindung zwischen Rom und dem Frankenreich war, wie spärlich von dort her die Nachrichten flossen und dass dieselben, wenn auch nicht lediglich, so doch größtenteils aus der Feder eben jener Königin Brunhilde, ihres Sones und ihrer Enkel stammten. Aus ihren Briefen aber musste der Papst dieses entmenschte Weib als eine Fromme — nach der Auffassung der damaligen Zeit — beurteilen, denn in denselben bat sie ihn um Reliquien, oder um das Pallium für einen verdienten Bischof, Syagrius den Heiligen von Autun, oder sie wünscht Privilegien für Klöster und sucht um einen päpstlichen Abgesandten zu einer fränkischen Synode an; auch unterstützte sie ferner die von Gregor nach England abgesandten Missionare, erbaute Kirchen, begabte Klöster, war überhaupt voll „Ehrfurcht vor den Dienern Gottes" und „überhäufte sie mit Ehren" ꝛc., wie das alles Gregor in seinen Briefen selbst hervorhebt. Ist es unter solchen Umständen nicht erklärlich, dass der Papst der Brunhilde, von deren Leben als einer ränkeschmiedenden, allen Leidenschaften frönenden, jedem Verbrechen zugänglichen Messalina er nichts näheres wusste, in so überaus anerkennenden Ausdrücken schrieb? Seine Verbindung mit dem königlichen Hofe benutzte der Papst, um auf die Abstellung der tiefsten Schäden der fränkischen Kirche — namentlich der Simonie und der Verleihung geistlicher Ämter an Laien, — auf die häufigere Abhaltung von Synoden, auf die Durchfürung des Cölibats, sowie auf die humanere Behandlung der bisher zur Taufe vielfach gezwungenen Juden zu dringen. Wie es schon mehrere seiner Vorgänger getan hatten, ernannte auch Gregor den Bischof von Arles — Virgilius — zum päpstlichen Vikar in Gallien (595), näher in dem Reiche Childeberts II. In seinem Gesamtverhalten zur fränkischen Kirche und Geistlichkeit beanspruchte übrigens Gregor keine Rechte, welche die dem römischen Stule durch das Konzil von Sardica gewärten Befugnisse überschritten; der Ausgangspunkt für alle seine Einwirkungen auf den fränkischen Klerus ist nicht das Recht, zu befehlen, sondern die Pflicht zu bessern, zu raten, zu ermanen.

Sehr freundlich war auch die Stellung Gregors zu dem spanischen Westgotenkönig Reccared, der 589 selbst vom Arianismus zur katholischen Kirche übergetreten war und nun die Masse seines Volkes nachzuziehen suchte. An dem ihm nahe befreundeten Bischof Leander von Sevilla hatte der Papst die stärkste Stütze bei der Durchfürung und Vollendung des Bekehrungswerkes; jedoch erst im Jare 599 brachte es Leander dahin, dass der König Reccared persönlich Gregor I. seinen Übertritt zur katholischen Kirche anzeigte und dem heil. Petrus einen goldenen Becher zum Geschenk machte. In einem Antwortschreiben lobte ihn der Papst wegen seiner Bekehrung und der Hinüberfürung seiner Untertanen in den Schoß der katholischen Kirche, warnte ihn aber vor Hochmut und Stolz, und forderte ihn schließlich zur milden Behandlung des ihm untergebenen Volkes auf. Zugleich sandte er den Abt Cyriacus mit dem Auftrage nach Spanien, dem Bischof Leander als Zeichen der Dankbarkeit für die der Kirche erwiesenen großen Dienste das Pallium zu überreichen, und gegen das Überhandnehmen der Simonie sowie gegen die Übertragung von Bischofssitzen an Laien zu wirken. Dass die am Schluss des Jares 599 unter Vorsitz des Metropoliten Asiaticus von Tarragona abgehaltene Synode zu Barcelona, welche gegen die Simonie, sowie gegen die Erhebung der Laien auf die bischöflichen Stüle einschritt, mit

der Sendung des Cyriacus in Zusammenhang steht, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, ist aber immerhin nicht unwarscheinlich.

Als das größte Werk Gregors voll Wirkungskraft und Samen für Jarhunderte darf die Inangriffnahme der Mission unter den Angelsachsen gelten, die zu Christo zu bekehren, schon das Ziel einer von ihm selbst — wie wir bereits wissen — unternommenen aber auf päpstliches Geheiß abgebrochenen Reise gewesen war; 596 sandte er den Benediktinermönch Augustin, der gegen 40 Glaubensboten mit sich fürte, nach Kent zum König Ethelbert, der durch seine katholische Gemalin, eine fränkische Königstochter, den Missionären günstig gesinnt war und ihnen den Aufenthalt in seiner Hauptstadt Dorover (Canterbury) gestattete. Der nach seinen ersten Erfolgen zum Bischof geweihte Augustin konnte schon 597 die Taufe des Königs und bald darauf die Bekehrung von 10,000 Angelsachsen seinem Herrn nach Rom melden. An den Fortschritten des Christentums in England nahm der Papst den wärmsten Anteil, wie seine zalreichen Gesandtschaften an Augustin und seine auf die kleinsten Einzelnheiten eingehenden Vorschriften beweisen; dieselben zeichnen sich durch eine gewisse Nüchternheit aus; so warnt er seinen Glaubensboten, nicht zu viel Gewicht auf angeblich von ihm gewirkte Wunder zu legen, sich mehr über die den zu Christo bekehrten Heiden nun zu teil gewordene innere Gnade als über diese äußeren Zeichen zu freuen, welche nicht einmal immer segensreichen Einfluss auf die Herzen der noch Ungläubigen üben und überhaupt nicht mit absoluter Sicherheit von den durch den Satan gewirkten Trugwundern zu unterscheiden seien. Diese Nüchternheit der Auffassung drohte übrigens in eine Veräußerlichung des gesamten Missionsverfarens unter den Angelsachsen umzuschlagen, als Greg. dem Augustin die Instruktion erteilte, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern in Kirchen umzuwandeln, den heidnischen Opferschmausen das Gepräge festlicher Malzeiten zum Lobe Gottes aufzudrücken und an Stelle der Verehrung der Götzenbilder die der Reliquien zu setzen, denn man müsse allmählich, Schritt für Schritt, nicht plötzlich, sprungweise, den Gipfel zu erreichen suchen. Welch einen Kontrast bildet diese Anweisung zu der Aufforderung desselben Papstes an den Bischof Januarius von Cagliari in Sardinien, die dort noch befindlichen Heiden ins Gefängnis zu werfen und den schwersten körperlichen Züchtigungen zu unterziehen. Nicht in demselben Maße wie die Bekehrung der Angelsachsen glückte dem Augustin und seinen Genossen die Unterwerfung der altbritischen Christen unter Rom, die der päpstliche Sendling, wie es scheint, auf einer Zusammenkunft in der Nähe des Klosters Bangor, so hochfarend behandelte, dass sie jede Gemeinschaft mit Rom ablehnten (s. die Art. „Angelsachsen“ und „Keltische Kirche“).

Selbst Mönch gewesen, wandte Gregor seine besondere Fürsorge den Klöstern zu; wie hoch er auch das Mönchsleben stellte, so warnte er doch vor jener Scheindemut, die sich in das Gewand der Selbsterniedrigung kleidet, innerlich aber insofern den größten Hochmut birgt, als sie sich um ihrer Selbstverleugnung willen über die Brüder erhebt; jeder asketischen Strenge, die nicht aus der selbstlosen Liebe zu Gott geboren, ihren Ursprung vielmehr in der Eitelkeit nimmt, spricht er allen Wert ab, wol wissend, dass es leichter ist, sein Hab und Gut, als sich selbst zu verlassen. Seine Anordnungen in betreff der Klöster zeigen ebensoviel Besonnenheit wie Kenntnis des menschlichen Herzens. Um den vollen Ernst der Eintretenden zu prüfen, setzte er das Noviziat auf zwei Jare fest, Soldaten mussten sogar ein dreijäriges durchmachen; Jünglingen unter 18 Jaren sollte die Aufnahme ins Kloster streng verweigert werden, ebenso Ehemännern, welche nicht die ausdrückliche Einwilligung ihrer Frauen aufweisen konnten. Dem ruhe- und arbeitslosen Umherschweifen der Mönche steuerte er, indem er seine Defensoren beauftragte, durch das Land ziehendes Mönchsgesindel den Klöstern abzuliefern zur strengen Bestrafung. Auch dafür, dass sich die Mönche nicht zu tief in weltliche Geschäfte einließen, trug er Sorge, ihnen ward die Verwaltung der Klostergüter entzogen und einem tauglichen Laien übertragen. Es ist charakteristisch für die letzten Ziele, die Gregor mit dem Mönchtum verfolgte, dass er überall eine Scheidewand zwischen dem Klerus und den Mönchen aufzurichten suchte. So wurde

den zu einem geistlichen Amte ordinirten Mönchen der weitere Aufenthalt im Kloster und Geistlichen andererseits beim Eintritt ins Kloster die Beibehaltung ihres geistlichen Amtes untersagt; als Gregor sein Pontifikat antrat, standen die Klöster mit wenigen Ausnahmen noch unter Aufsicht der Bischöfe; Gregor begann nun einzelne Klöster von der bischöflichen Gewalt zu eximiren und ging dann im J. 601 (nicht 595) auf einer römischen Synode dazu über, den Bischöfen im allgemeinen zu gebieten, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tode eines Abtes Anordnungen in einem Kloster zu treffen, das Eigentum desselben unter keinem Vorwande zu beeinträchtigen, innerhalb des Klosters nie Messe zu halten ꝛc., dagegen blieb dem Bischof das Recht, den Abt zu installiren. Mögen auch einzelne Bedrückungen, welche die Klöster von habsüchtigen und hochmütigen Bischöfen zu erfaren gehabt, die äußere Veranlassung zu den genannten Exemtionen gegeben haben, so war doch gewiss mit ein Hauptbeweggrund, warum sich der Papst zu denselben sowie zu jener Sonderung zwischen Geistlichen und Mönchen verstand, das Streben, diese sich unmittelbar zu unterwerfen, um sie, nachdem er sie der bischöflichen Gewalt entzogen, ganz für seine Zwecke zu verwenden. Auch eine Reformation des gesunkenen Klerus lag ihm am Herzen. Wie er über die Pflichten der Geistlichen dachte, in welchem Geist er das Amt gefürt wissen wollte, zeigte er der Mitwelt in seiner bald nach Antritt des Pontifikats verfassten Regula pastoralis, einer Schrift, die bei den Zeitgenossen schon ein so hohes Ansehen genoss, dass für den Kaiser sofort eine griechische Übersetzung angefertigt ward und vollends sich bei der Nachwelt einer so hohen Schätzung erfreute, dass, wie Hinkmar von Reims c. 870 sagt, jeder fränkische Bischof bei seiner Weihe auf dieses Buch geradezu verpflichtet wurde.

Diese Regula pastoralis zerfällt in 4 Teile, im ersten zeigt Gregor die Vorbedingungen auf für die Übernahme des geistlichen Amtes, der zweite gibt Vorschriften für das rechte Leben der Kleriker, der dritte weist dieselben an, wie sie unter Berücksichtigung der verschiedenen Verhältnisse und Altersstufen unterrichten und ihre seelsorgerische Tätigkeit betreiben sollen, im vierten warnt er die eines rechten Lebens und Lehrens sich befleißigenden Geistlichen vor Stolz und Hochmut. Es ließ sich Gr. besonders angelegen sein, das Cölibat der Geistlichen bis zum Subdiakonat herab durchzufüren, er schnitt ihnen jeden Vorwand für das Zusammenleben mit einem Weibe durch eingehende Bestimmungen ab. Als eine der Hauptpflichten eines waren Priesters sah Gregor das Predigen an, welches er, wie er es selbst — noch als Papst — in diesem Stück allen vorantat, nicht müde wurde, den Geistlichen immer wider an's Herz zu legen; erhalten sind uns von ihm 22 Homilien über schwierige Stellen des Ezechiel, sowie 40 weitere über einzelne Abschnitte aus den Evangelien. Mit allen Mitteln suchte Gregor die die Bischofswalen beherrschende Simonie auszurotten; auf einer Synode des J. 595 verordnete er, dass für die Erteilung des Palliums und der Weihen fernerhin nichts mehr auch nicht das sogenannte Pastellum (= Imbiss, Trinkgeld) gefordert werden dürfe, gestattete aber — wodurch doch wider der Simonie eine Hintertür geöffnet wurde — dass die Empfänger des Palliums und der Weihen den Geistlichen der römischen Kirche freiwillig etwas zuwendeten. Wie er der Simonie im Frankenreiche und in Spanien zu steuern suchte, ist schon berichtet worden. Überhaupt drang Gregor auf strenge Einhaltung aller die Bischofswal regelnden Kanones, so z. B. darauf, dass dieselbe vom Klerus und vom Volke — und womöglich einhellig — vorgenommen werde, keinen Laien treffe, sondern nur Kleriker, die sich durch Sittenreinheit und Kenntnisse auszeichneten.

Bekannt ist, dass Gregor viel für die Ausbildung des kirchlichen Kultus getan hat. Es darf wol mit Sicherheit angenommen werden, dass — wie Johannes Diakonus erzält — Gregor das von Papst Gelasius I. verfasste sacramentarium vermehrte und verbesserte, wenn es sich auch nicht mehr feststellen lässt, wieviel in dem auf uns gekommenen sacramentarium Gregorianum von Gregor selbst und wieviel von späterer Hand herrürt, auch wird man nicht irre gehen, wenn man Gregor die Abfassung eines Antiphonariums zuschreibt, mag auch das ihm beigelegte viele Zusätze aus späterer Zeit enthalten; dagegen muss ihm das seinen

Namen tragende Benediktionale entschieden, warscheinlich aber auch der angeblich von diesem Papste verfasste liber responsalis abgesprochen werden; dass er, um den Kirchengesang zu verbessern, in Rom eine Sängerschule gründete, unterliegt keinem Zweifel; hier lehrte er seine Sänger eine von dem bisherigen ambrosianischen Gesange, dem rhythmisch bewegten cantus figuratus abweichende, allen Tönen die gleiche Länge zumessende, ernst feierliche Vortragsweise, den sogenannten cantus firmus oder planus, der dann mit der Zeit sich von Rom über Italien, England, Spanien und das Frankenreich verbreitete.

In dogmatischer Beziehung zeigt sich Gregor nirgends als ein Mann von selbständiger Denkungsweise, immerhin ist aber sein Einfluss auf die Entwickelung des Dogmas im ganzen insofern ein segensreicher gewesen, als er — allerdings abgesehen von einzelnen Abirrungen in die semipelagianischen Anschauungen — den Standpunkt Augustins teilte und ihn nicht nur seinen Zeitgenossen übermittelte, sondern auch bei dem gewaltigen Ansehen, das er in der Folgezeit genoss, in die nächsten Jarhunderte hinüberleitete. Mit Unrecht hat man Gregor den „Erfinder des Fegfeuers" genannt; indem er lehrte, dass jede leichte Sünde durch das — zwischen den Tod und das Weltgericht fallende — Reinigungsfeuer getilgt und die Dauer desselben durch die guten Werke und die Fürbitte der Angehörigen des Verstorbenen, besonders aber durch die Darbringung des Opfers Christi verkürzt werden könne, widerholte er nur eine schon dem Augustin geläufige Vorstellung. Jedoch ging er darin über diesen hinaus, dass er eine tatsächliche Widerholung des am Kreuze von Christo gebrachten Opfers im Abendmale annahm, während Augustin noch erklärt hatte, dass man bloß figürlich von einer Opferung Christi im Abendmale reden könne. Mit der Mehrzal der orientalischen und abendländischen Kirchenväter fasste Gregor die Erlösung hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt einer Loskaufung der Seelen aus der Gewalt des Teufels vermittelst eines Rechtshandels, bei dem schließlich dieser von Gott überlistet wurde. Diese einer geläuterten Gottesvorstellung so wenig würdige Theorie brachte er aber auf ihren krassesten Ausdruck; den Teufel als Leviathan, die Menschheit Christi als eine von Gott listig gewälte Lockspeise, die Gottheit Christi als den unter der Lockspeise verborgenen Angelhaken darstellend, lehrte er, dass der Leviathan, als er das Fleisch Christi verschlang, von dem Angelhaken durchbort worden sei. Seine dogmatischen Ansichten hat Gregor zum teil niederlegt in seinen 4 Büchern: „dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum", deren nächste Bestimmung es war, die Mönchshelden Italiens, vor allem den heiligen Benedikt von Nursia, nach dessen Regel Gregor als Mönch selbst gelebt hatte, zu verherrlichen, die aber doch oft dogmatische Fragen — unter diesen besonders eingehend die Lehre vom Fegfeuer — behandeln. Sie gaben leider dem Aberglauben der Zeitgenossen und der Nachwelt die reichste Narung durch die one Zal eingeflochtenen Wundergeschichten, Träume, Erscheinungen, die alles überboten, was bisher Legendensammler von ihren Heiligen zu erzälen gewusst hatten. So dem Zeitgeiste, der nach Wundern geizte, entgegenkommend, fand das Buch eine weitgehende Verbreitung, ward nicht bloß ins Angelsächsische und Griechische, sondern sogar ins Arabische übersetzt. Eines ebenso ungemessenen Ansehens bei Mit- und Nachwelt erfreute sich Gregors Expositio in beatum Jobum; als ein Repertorium der gesamten Moral geltend, wurde es schon zu Lebzeiten Gregors von dem Erzbischof Marinianus von Ravenna zur kirchlichen Vorlesung bei den Vigilien gebracht und im Mittelalter ins Deutsche und Spanische übertragen. Als ein Erfolg Gregors auf dem Gebiet der Lehre kann die teilweise Beilegung jenes oberitalienischen Schismas gelten, welches infolge des Dreikapitelstreites ausgebrochen war.

Dass Gregor, obwol selbst seit seiner Jugend in der Grammatik und Rhetorik bewandert, dennoch ein Gegner jeder Beschäftigung mit wissenschaftlichen Studien war, geht — anderer Ansicht ist Wattenbach — klar hervor aus einem Schreiben an den Bischof Desiderius von Vienne voll Tadels, dass dieser einigen in der Grammatik Unterricht erteilt habe, woran dann die Aufforderung geknüpft ist, er möge sich fernerhin nicht mehr mit derartigen Albernheiten abgeben; auch

rühmt sich der Papst dem Leander von Sevilla gegenüber dessen, dass er bei der Auslegung der heiligen Schrift sich an die Regeln der lateinischen Grammatik und Syntax zu halten verschmähe. In dem Mittelalter wusste man sich unglaubliches von der Barbarei desselben zu erzälen, so sollte er — wie im 12. Jarh. Johann von Salisbury behauptet — die palatinische Bibliothek haben verbrennen und noch mehr — was Schriftsteller des 14. Säkulums berichten — die Monumente und Statuen Roms umstürzen lassen; die eine wie die andere Anschuldigung verdient nicht den geringsten Glauben, da von keinem Zeitgenossen ein derartiger Vorwurf erhoben wird.

Wärend seines Pontifikats war Gregor — wol infolge seiner früheren maßlosen Askese im Kloster — oft leidend gewesen. Nachdem er die letzten Jare seines Lebens, seit 599, mehr im Bett als außerhalb des Bettes zugebracht und mit wunderbarer Geduld die schweren körperlichen Qualen ertragen, brachte ihm der Tod am 12. März des J. 604 die ersehnte Erlösung. Die Geschichte ehrt ihn durch den Namen des Großen, den er mit Recht nicht bloß durch seine Leistungen auf kirchenpolitischem Gebiete — wo er durch Klugheit, Festigkeit und umsichtige Tätigkeit die Obergewalt des römischen Stules über Italien, Afrika, England, Spanien und das gesamte Frankenreich begründete — sondern in demselben, wenn nicht in höherem Maße, durch seine Milde gegen Reuige, seine Barmherzigkeit gegen Notleidende, seine unerbittliche Gerechtigkeit gegen Feind und Freund, sowie durch seine auf das scheinbar Unbedeutendste sich erstreckende treue Amtsführung sich erworben. Wenn die katholische Kirche ihm und nicht einem Gregor VII. oder Innocenz III. den Namen des Großen beigelegt, so hat sie damit ein nicht zu unterschätzendes Verständnis bewiesen für das, was die ware Größe, — die, welche auch im Himmelreich gilt — ausmacht.

Quellen: Die Werke Gregors sind am besten edirt von Dom Denis de Ste. Marthe (Dionysius Sammarthanus) in der Maurinerausgabe (in 4 Foliobänden, Paris 1705); eine vermehrte, aber kaum verbesserte Ausgabe der Schriften Gregors unternahm — auf Grund der Arbeit der Mauriner — Galliciolli, Venedig 1768—76 in 17 Quartbänden. Besonders wertvoll für die Gesch. Gregors sind seine in den gesammelten Werken mit abgedruckten Briefe, c. 850 an Zal; eine neue Ausgabe derselben wird von Paul Ewald vorbereitet, — hat dieser die Resultate seiner bisherigen Untersuchungen niedergelegt in der ausgezeichneten Abhandlung: „Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I." im „Neuen Arch. der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. III, 1878, S. 431 ff. Über die Werke Gregors vergleiche man folgende Schriften: Thomas James, Vindiciae Gregorianae, Genevae 1625; Du Pin, Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques, t. V, Mans 1691, p. 102 ff.; Ceillier, Hist. générale des auteurs sacres, Paris 1729 ss., tom. XVII; Fabricius, Bibl. med. et inf. latinitatis liber VII, p. 121 ss.; Leblanc, Utrum b. Gregorius M. literas humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit, Paris 1852; Bähr, Die christl.-römische Theologie, Karlsr. 1837, S. 442 ff.; Bähr, Gesch. der römischen Literatur, Bd. IV, 4. Aufl., Carlsr. 1872, S. 161; Ebert, Gesch. der christlich-lat. Literatur bis Carl d. Gr., Leipzig 1874, S. 516 ff.; Teuffel, Gesch. der Röm. Liter., 3. Aufl., Leipz. 1875, S. 1174 ff.; Alzog, Handbuch der Patrologie, 3. Aufl., Freib. i. Br. 1876, S. 485 ff.; Maaßen, Ueber eine Sammlung Gregors I. von Schreiben und Verordnungen der Kaiser und Päpste, in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der Akad. der Wissenschaften, Wien 1877, Bd. 85, S. 227 ff. Außer den Werken Gregors kommen die alten Lebensbeschreibungen dieses Papstes in betracht 1) die vita im liber pontificalis ap. Muratori ser. rer. Ital. III, p. 134 s.; 2) dann die vita auctore anonymo ap. Canisius: thesaur. monument. ecclesiastic. etc., edit II^{a} cur. Jac. Basnage, Antwerp. 1725, tom. II, 3, p. 256 ss.; 3) die vita auctore Paulo Diacono († 797) apud Gregorii M. oper. ed. congr. s. Mauri, fol. IV, p. 2 ss.; 4) die vita auctore Johanne diacono (gegen Ende des 9. Saec.) ibid. p. 19 ss. In betreff dieser Lebensbeschreibungen vergleiche man Bethmann in Pertz: Arch. der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. X, S. 303 ff.; Duchesne, Etude sur le liber pontificalis, Paris 1877, p. 204;

Digitized by Google

Paul Ewald im Neuen Archiv der Gesellsch. für ält. deutsche Geschichtskunde, Bd. III, Hannov. 1878, S. 536 ff. Einzelne Notizen über Gregor finden sich bei Paulus Diaconus, De gestis Longobardorum lib. III, c. 24, 25, liber. IV, c. V etc.; bei Gregorius Turonensis († 594), Historia Francorum lib. X, c. 1 und 2; bei Beda Venerabilis († 735), Historia eccles. gentis Anglorum lib. I, c. 23—27, c. 33 und lib. II, c. 1—3; außerdem Baronii Annales ecclesiastici etc.

Litteratur a) allgemeine: außer den oben genannten Werken von Du Pin und Ceillier kommen in betracht: van den Zype, Sanctus Gregorius Magnus, Ipris 1610; Commentarius historic. in Acta Sanctorum Boll. März, t. II, p. 121 ss.; Denis de Ste. Marthe, Histoire de S. Grégoire le grand, pape et docteur de l'église, tirée de ses ouvrages, Rouen 1697; L. Maimbourg, Histoire du pontificat de S. Grégoire le Grand, Paris 1687 und Lahaye 1706; Ant. M. Bonucci, Istoria del b. Gregorio, Roma 1711; Joh. Stute, Gregorius M. papa Lutheranus, Lips. 1715; Bayle, Dictionn. hist. et crit., t. II, Rotterd. 1720, p. 1303 ss.; M. Wietrowsky, Historia de gestis praecipuis in pontificatu S. Gregorii M. et S. Leonis M., vetero Pragae 1726 ss., 2 vol. fol. oder 4 vol. in 12°; Casimir Oudin, Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis, Lips. 1722, t. I, p. 1493 ss.; Joh. Gradenigo: S. Gregorius M. pontif. max. a criminationibus Cas. Oudini vindicatus, Romae 1753; Franc. dal Pozzo, Istoria della vita e del pontificato di S. Gregorio M. papa et dottore della chiesa, Rom. 1758; Chr. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 130 ff.; Archibald Bower, Unparth. Hist. der Röm. Päpste, übersetzt v. Rambach, Thl. III, 2. Aufl., Magdeb. und Leipz. 1770, S. 526 ff.; Joh. Matth. Schröckh, Christl. Kirchengesch., Thl. 17, Leipzig 1792, S. 244 ff.; E. Marggraf, de Gregorii I M. vita, Berl. 1844; Bianchi-Giovini, Pontificato di S. Gregorio il Grande, Milano 1844; G. Lau, Gregor I., d. Große, nach seinem Leben und nach seiner Lehre, Leipzig 1845; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. I, Abth. 4, Zürich 1846, S. 310 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche u. d. Welt, Bd. I, Regensb. 1850, S. 280 ff.; Jaffé, Reg. pont. Rom., Berl. 1851, p. 92 ss.; G. Pfahler, Gregor der Große und seine Zeit, Frankf. a. M. 1852, Bd. I (nicht weiter erschienen); Neander, Allg. Gesch. der Christl. Relig. und Kirche, Aufl. III, Bd. II, Gotha 1856, S. 6 ff., 51 ff., 60 ff., 76 ff., 209 f. ꝛc.; F. Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 69 ff.; Vict. Luzorche, Vie du pape Gregoire le Grand legende française, Tours 1857; Montalembert, Die Mönche des Abendlandes vom hl. Benedikt bis zum hl. Bernhard, übersetzt v. Brandes, Bd. II, Regensb. 1860, S. 93 ff.; Alf. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 79 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Thl. I, Elberf. 1868, S. 44 ff.; F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalt., Bd. II, 2. Aufl., Stuttg. 1869, S. 23 f., S. 31 ff.; Dähne in Ersch u. Grubers Encycl., Sekt. I, Bd. 89 (1869), S. 61 ff.; E. Ortlieb, Essai sur le système ecclésiastique de Grégoire le grand, Strasb. 1872; Pingand, La politique de Saint Gregoire, Paris 1872; Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums, Berl. 1876, S. 18 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. II, Aufl. 2, Freib. i. Br. 1875, S. 918 ff., und Bd. III, Freib. im Br. 1877, Aufl. 2, S. 53 ff. ꝛc. b) Gregor als Mönch: Gallon, Apologeticus liber pro assertis in annalibus ecclesiasticis Baronii de monachatu S. Gregorii Papae adversus Constantinum Bellotum, Monachum Cassinatem, Romae; Joh. Mabillon, Diss. de monastica vita Gregorii Papae, Lutet. Paris. 1676. c) Gregor der Große als Verwalter des Patrimoniums Petri: G. Orsi, Della origine del dominio temporale e della sovranita de' Romani Pontificii, II. ed., Rom. 1754; (Borgia) Istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle due Sicilie, Rom. 1789, p. 15 ss.; A. Muzzarelli, Dominio temporale del papa, Rom. 1789, p. 74 ss.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 3 ff.; Gfrörer, Papst Gregorius VII., Bd. V, Schaffhausen 1860, S. 12 ff. d) Gregors Verhältnis zu den Longobarden: F. Bernardi: J. Longobardi e s. Gregorio Magno, Milano 1843; C. Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien, Bd. I, Leipz. 1847, S. 201 ff.; Pabst, Gesch. des longobardischen Herzogthums in den Forschungen

zur deutschen Gesch., Bd. II, Göttingen 1862, S. 453 ff. e) Die Primatsansprüche und die Stellung Gregors zum griech. Kaiser sowie zum Patriarchen von Konstantinopel: Llorente, die Päpste als Fürsten eines States und Oberhäupter der Kirche, Leipz. 1823; Rothensee: Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd. I, S. 470 ff.; Guettée, La papauté moderne condamnée par le pape S. Grégoire le Grand, Paris 1861; A. Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und dem Occident, Bd. II, München 1865, S. 652 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd I, Regensburg 1867, S. 183 ff.; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Kathol. und Protest., Bd. I, Berl. 1869, S. 208, Anm. 2, und S. 547, Anm. 2; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berl. 1874, S. 23 f.; B. Niehues, Gesch. des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum, Bd. I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 389 ff. f) Gregors Beziehungen zum Frankenreich: Fr. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, Göttingen 1848, S. 584 ff.; Perry: The Franks, London 1857, p. 128 ss.; Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. II, Bern 1861, S. 9 ff.; Fehr, Staat und Kirche im fränkischen Reiche, Wien 1869, S. 301 ff.; G. Richter, Annalen des deutschen Reichs, Abth. I, Halle 1873, S. 97 ff.; Edgar Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd. II, Straßburg 1878, S. 65 ff., 86 ff. ꝛc. g) Gregors Stellung zu Spanien: Lembke, Gesch. von Spanien, Bd. I, Hamburg 1831, S. 77 ff.; P. Gams, Kirchengesch. von Spanien, Bd. I, Regensburg 1862; F. Dahn, Die Könige der Germanen, 5. Abthl. die polit. Gesch. der Westgothen, Würzb. 1870, S. 152 ff. ꝛc. h) Gregors Missionswerk unter den Angelsachsen: Lappenberg, Gesch. von England, Bd. I, Hamb. 1834, S. 137 ff.; Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, übersetzt von Brandes, Bd. III, Regensb. 1866, S. 343 ff.; Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Vol. I, 3. ed., London 1875, S. 42 ff.; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 15, 19, 25, 232 und 372 ꝛc: i) Gregors Einfluss auf den Kultus: Gerbert, De cantu et musica sacra, Bamb. et Frib. 1744, t. I, p. 247; Lilienthal, De canone missae Gregoriano, Lugd. 1740; Antony; Lehrb. des Greg. Kirchengesangs, Münster 1829; E. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem, Berlin 1847, S. 53 ff.; außerdem die bei Baxmann, Pol. der Päpste, Bd. I, S. 141, Anm. 2 verzeichneten Werke ꝛc. k) Gregors dogmatische Anschauungen: Wiggers, De Greg. M. ejusque placitis anthropologicis commentatio I u. II, Rostock 1838 u. 1840; Wiggers, in der Zeitschrift für historische Theol. 1854, S. 21 ff.; Prunner, Gnade und Sünde nach Gregors expositio in Job, Programm, Eichstädt 1855; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, S. 53; F. Baur, Vorlesungen über die christl. Dogmengesch., Bd. II, Leipz. 1866, S. 125, S. 195 ff., und Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung, Tübingen 1838, S. 79 ꝛc. **R. Zoepffel.**

Gregor II. (konsekrirt d. 19. Mai 715, gest. d. 10. Febr. 731) gehört, wie sein Nachfolger in Amt und Namen, zu den Begründern des römischen Supremates: die Selbständigkeit des römischen Stules gegen weltliche und kirchliche Feinde zu waren und seine Obedienz unter den neubekehrten Völkern zu mehren, das war ihr Ziel. Gregor II., vorher Sergius genannt und ein Römer von Geburt, hatte zum Orden der Benediktiner gehört, deren Urstiftung zu Monte Cassino er nach der longobardischen Zerstörung schöner erneute. Es gelang ihm, den König Liutprand, der schon am Tiber stand, zur Umkehr zu bewegen, wenn dieser auch nicht, wie die kirchliche Tradition berichtet, zu den Füßen des Papstes Verzeihung erbat. Denkwürdig ist, dass er zuerst sich an die Franken zum Schutz gegen die drohende Longobardenmacht wandte, freilich noch one Erfolg. Doch behielt er die Ostreiche stets im Auge: die neubegründete deutsche Kirche nahm er durch Bonifacius in Pflicht (s. d. Art.), die englische und irische bequemten sich mehr und mehr den Ordnungen des Lateran. Seiner zelotischen Verwendung für die Bilderverehrung (s. d. Art. Bilderstreitigkeiten) mag er es verdanken, dass die Kirche ihn heilig sprach, sein Tag ist der 13. Februar.

Seine Briefe, zum teil nach dem Registrum, bei Jaffé, Regesta Pontif. Roman.; Vita Gregorii II. in Vignolii, Lib. Pont. II; Baronius, Annal. ad h. a.

G. Voigt.

Gregor III., ein Syrer von Geburt, lenkte die Kirche v. 11. Februar 731 bis zum 28. November 741, seinem Todes- und Heiligentage. Er setzte den Pontifikat seines Vorgängers in allen Stücken fort. So die Opposition gegen den Bildersturm und gegen den byzantinischen Hof. Sein römisches Konzil von 732 sanktionirte feierlich die bildergläubige Gewonheit der abendländischen Kirche. Auch er suchte gegen Liutprand Hilfe bei dem Sieger von Poitiers, sandte ihm 739 die Schlüssel zum Grabe des hl. Petrus nebst einigen Reliquien und erbot sich dann im Einvernehmen mit den römischen Großen, indem er Karl die Würde des römischen Patriziats erteilte, das Untertanenverhältnis des römischen Stules zu den oströmischen Kaisern völlig zu lösen und den Frankenherrschern die Schirmhoheit zu übertragen. Indes die tätige Hilfe Karls erlangte er trotz allen Klagen nicht, die Antwort auf sein Erbieten war vielmehr eine ablehnende. Doch blieb das folgenschwere Einvernehmen zwischen den römischen Bischöfen und den Frankenherrschern bestehen. Dem Bonifacius verlieh er das Pallium und ernannte ihn zum Erzbischof (s. den Art. Bonifacius). Das Werk in drei Büchern, welches er nach Anastasius über die Rechtmäßigkeit des Bilderdienstes schrieb, scheint verloren.

Die Quellen bleiben dieselben wie bei Gregor II. Breysig, Jahrb. des fränk. Reiches unter Karl Martell, Leipzig 1869, S. 90—100. **G. Voigt.**

Gregor IV., der im J. 827 — die Zeit ist nicht genauer bestimmbar — vom Klerus und Volk gewält wurde, erhielt nicht eher die Weihe, als bis seine Wal durch einen Missus des Frankenkaisers geprüft und bestätigt war und er diesem den Treueid geleistet hatte. Dann ließ er sich durch Lothar und das Verlangen, eine Schiedsrichterstellung des apostolischen Stules zur Geltung zu bringen, zur Einmischung in die traurigen Familienhändel des fränkischen Herrscherhauses verlocken. Mit dem Anspruch eines berufenen Friedensvermittlers kam er 833 über die Alpen, vom Hofe Ludwigs des Frommen mit gerechtem Misstrauen betrachtet und an seinen Treueid gemant. Bei seiner Vermittelung auf dem Rothfelde bei Kolmar war er, vielleicht wider Wissen, nur das misbrauchte Werkzeug Lothars und der Verratspläne. Wol bereute er es, als er mit Hass beladen nach Rom heimkehrte, die Impietät geschützt, den Widerstandsgeist der fränkischen Bischöfe gereizt und selber zum Sturze der fränkisch-päpstlichen Theokratie beigetragen zu haben. Er ernannte Ansgar (s. d. Art.) zum Legaten des apostolischen Stules für den Norden und errichtete das Bistum Hamburg. Sein Tod fällt in den Januar 844.

Jaffé l. c.; Vita Gregorii IV. in Vignolii, Lib. Pont. III; Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, 2 Bde., Leipzig 1874, 1876. **G. Voigt.**

Gregor V. hatte sich als Hofkaplan Brun im Gefolge seines nahen Verwandten, des Königs Otto III., befunden, als er auf dessen Designation von dem römischen Klerus und Volk am 3. Mai 996 auf den Stul Petri erhoben wurde, der erste Papst deutschen Blutes. Er war ein Son des Herzogs Otto von Kärnthen, ein schöner junger Mann von etwa 24 Jaren, wissenschaftlich wol gebildet, der cluniacensischen Richtung ganz ergeben, voll reformatorischer und hierarchischer Plane. Kaum aber war der Kaiser, den er krönte, aus Rom abgezogen, so erhoben die römischen Nobili, vom künen Crescentius gefürt, das Banner der Empörung gegen den deutschen Papst und die deutschen Kaiserbeamten. Gregor musste fliehen (Sept. 996) und vor einem Gegenpapste (Johannes XVI.) zittern. Doch fürte ihn der Kaiser zurück, Johannes wurde gefangen, verstümmelt, und büßte, nach einem Eselszuge durch die Straßen der Stadt, im Kloster, Crescentius' Haupt fiel auf dem Dach der Engelsburg, den Adel Roms bändigte wider das strenge Regiment des deutschen Kaisers und des Papstes. Trotzdem ließ Gregor auch in Deutschland selber den Papst fülen. Dem König Robert von Frankreich gebot er Buße, weil dessen Ehe mit Bertha kirchlichen Satzungen widersprach; die Scheidung erreichte er nicht, beugte aber den Klerus Frankreichs. Auf drei Konzilien hat er streng im Sinne Nikolaus I. gewirkt und größeres angestrebt. So befreite

Digitized by Google

er die Bistümer und Abteien Italiens von den lästigen Pachtverträgen, die das beste Fett der Einkünfte der geistlichen Hand entzogen. Er starb plötzlich zu Rom am 18. Februar 999; der Hass des Volkes, heißt es, hatte ihm Gift bereitet.

Jaffé l. c.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 3. Aufl., S. 673 bis 712.

Gregor VI., Papst 1044—1046. Er hieß vordem Johann Gratian, war Archipresbyter und wonte zu Rom bei der Porta Latina, ein trefflicher, unbescholtener Priester, dem gerade wegen seiner Sittenreinheit, die damals in Rom höchst selten war, reichliche Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden. So soll er viel Geld gesammelt haben. Papst Benedikt IX. (s. d.), dem seine Würde bei dem Hasse, den die Römer ihm bewiesen, lästig war, verkaufte ihm 1044 den apostolischen Stul. Er nannte sich Gregor VI. So regierte er anderthalb Jare mit Weisheit und teilweisem Erfolg; doch der römische Adel, dem sein Regiment nicht gefiel, bewog Benedikt, den Stul Petri wider zu besteigen. Der Archidiakonus Petrus rief Kaiser Heinrich III. zu Hilfe (1046). Gregor ging dem Kaiser bis Piacenza entgegen und kam mit ihm nach Sutri. Auf der Synode, die hier gehalten wurde, erzälte der Papst offen, dass er die päpstliche Würde gekauft hätte, um sie zu retten. Als die Bischöfe ihm vorstellten, dass der apostolische Stul unmöglich eine käufliche Ware sein könnte, verdammte er sein Verfaren und legte die päpstlichen Insignien ab. Der Kaiser nahm ihn 1047 mit nach Deutschland. Er wonte in Köln und ist dort etwa im Sommer 1048 gestorben.

Floto.

Gregor VI. (Gegenpapst) wurde von einer römischen Adelspartei im Juni 1012 gegen Benedikt VIII. (s. d. Art.) erhoben. Doch von Heinrich II. nicht anerkannt, scheint er freiwillig niedergelegt und seine Tage in irgend einer Verborgenheit beschlossen zu haben.

Einzige Quelle: Thietmari Merseburg. Chron. in den Monumenta Germ. Scriptt. III, p. 835. **G. Voigt.**

Gregor VII., 1073—1085. Er hieß vordem Hildebrand, ein Kind plebejischer Eltern, nach einigen aus Saona, nach andern aus Rom selbst gebürtig. Jedenfalls war er von Kindheit an in Rom, diente dem Papst Gregor VI. als Kaplan und begleitete ihn nach Köln. Nach dessen Tode ward er Mönch zu Clugny. Papst Leo IX. lernte ihn warscheinlich um die Zeit der Synode zu Rheims (1049) kennen, nahm ihn wider mit nach Rom, vollendete seine Ausbildung und machte ihn zum Subdiakonus und Kardinal.

Die Reformation der Kirche, zu welcher besonders Leo IX. den Grund gelegt hatte, und die Emanzipation des Papsttums von weltlicher Macht ist sein Werk, obwol er den Ausgang seiner Unternehmungen nicht erlebt hat. Seine eigentliche Wirksamkeit begann erst 1058.

Er vernichtete zuerst den Einfluss des römischen Adels auf die Papstwalen. Nach dem Tode Stephans X. (1058) hatte der römische Adel gegen den Willen der Kardinäle den Bischof von Velletri mit Gewalt zum Papst gemacht und Benedikt X. genannt. Hildebrand und die Kardinäle wälten mit Zustimmung der Kaiserin Agnes den Bischof Gerhard von Florenz, der nachher als Papst Nikolaus II. hieß. Er setzte Nikolaus in Rom ein durch Bestechungen und Waffengewalt und entwarf dann, um dem Treiben des Adels ein Ende zu machen, das Gesetz des Nikolaus über die Papstwal (1059), wonach die Kardinäle (nebst dem Kaiser) künftig die erste Stimme bei der Wal eines Papstes haben sollten. Um die Burgen des Adels zu brechen, rief er Normannen aus Süditalien herbei, und bewog die beiden Häupter derselben, Fürst Richard von Kapua und Herzog Robert Guiskard von Apulien und Kalabrien, Vasallen des Papstes zu werden. So erwarb er dem apostolischen Stule in Italien eine unabhängige und gebietende Stellung. Nikolaus machte ihn zum Archidiakonus der römischen Kirche.

Sodann vernichtete er den Einfluss des deutschen Hofes auf die Papstwalen, indem ihm überall die Gunst der Ereignisse wunderbar zu Hilfe kam. Papst Nikolaus ist im J. 1061 von der Kaiserin Agnes (der Mutter Kaiser Heinrichs IV.) abgesetzt worden; aus welchen Gründen, ist nicht näher bekannt. Nikolaus starb, ehe der Streit beigelegt war. Jetzt sandte die von Hildebrand unterdrückte Partei die päpstlichen Insignien an die Kaiserin, damit sie einen neuen Papst ernennen möchte. Sie wälte den Bischof Kadalus von Parma 28. Oktober 1061. Hildebrand dagegen hatte mit den Kardinälen schon vier Wochen vorher (1. Okt. 1061) den Bischof Anselm von Lucca zum Papst gewält und als solchen Alexander II. genannt. Kadalus zog mit einer Armee nach Rom und würde in dem Kampfe Sieger geblieben sein, wenn die Kaiserin Agnes am Ruder geblieben wäre. Allein viele deutsche Fürsten verschworen sich, ihr das Reichsregiment zu nehmen: sie raubten ihren Son, den König Heinrich IV. im Mai 1062, und Erzbischof Anno von Köln, der sich zum Regenten des Reichs aufwarf, bestätigte den Papst Alexander auf den Konzilien zu Augsburg (Oktober 1062) und Mantua (Mai 1064). Bis zum Jare 1066 hielt sich Kadalus' Partei in Rom; dann legte sie die Waffen nieder. — So hatte Hildebrand durchgesetzt, dass ein Papst regierte, den die Kardinäle gewält hatten wider den Willen des deutschen Hofes.

Auch Hildebrand ist Papst geworden one die Zustimmung König Heinrichs. Die Sache kam so: Am Bodensee lag die Reichsabtei Reichenau. Im J. 1071 nun hatte ein Mönch Robert aus Bamberg einigen Räten des Königs Klostergüter als Lehen versprochen, wenn er die Abtei erhielte. Jene Räte waren darauf eingegangen, hatten Robert dem Könige als passenden Abt empfohlen, und er war investirt worden. Aber die Mönche von Reichenau hatten ihn in Rom beim Papst Alexander II. verklagt; er war dreimal vom Papst vorgeladen worden, doch nicht erschienen. Abt Hugo von Clugny, des Königs Pate, der im Juli 1072 mit der Kaiserin Agnes nach Deutschland kam, meldete, dass Robert in den Bann getan wäre, und Heinrich nahm ihm den Stab.

Indessen jene Räte am Hof, die ihm das Kloster verschafft, gaben trotz der päpstlichen Ermanungen die Klostergüter nicht heraus, welche Robert unter sie verteilt hatte, und so verfielen auch sie dem Bann.

Eine Botschaft Alexanders meldete dies dem Könige und ermante ihn, sie aus seinem Rate zu verbannen. Aber Heinrich behielt sie trotzdem bei sich und kehrte sich nicht an den Papst.

Dafür war nach den Gesetzen der Kirche auch er, der König selbst, dem Banne verfallen.

Und so schwebte die Sache noch, als Alexander am 22. April 1073 starb und an demselben Tage Hildebrand als Papst Gregor VII. gewält wurde. Hildebrand war seit 1059 die Seele der päpstlichen Politik gewesen; als Archidiakonus kannte er den Sachverhalt vollkommen genau; nach seiner Wal fülte er sich durchaus nicht in der Lage, als müsste er ängstlich auf Heinrichs Bestätigung warten oder gar sich vor ihm rechtfertigen; er sah sich vielmehr als denjenigen an, der den König zur Rede zu setzen hätte. Es war ihm keineswegs um offenen Bruch mit dem Könige zu tun, zumal da die Kaiserin und fromme Bischöfe, sowie Beatrix, Markgräfin von Toskana, und ihre Tochter, die berühmte Großgräfin Mathilde, Freundin Gregors, sich bemühten, den Frieden widerherzustellen. Aber er bestand darauf, dass Heinrich sich über seinen Umgang mit den Exkommunizirten zu rechtfertigen hätte.

Geweiht ist Gregor am 29. Juni 1073 — und vom August an war Heinrich mit dem Aufstande der Sachsen vollauf beschäftigt.

One Zweifel hat der König seine Räte wärend der Unruhen des J. 1073 bei sich behalten. Der Aufstand der Sachsen war im Februar 1074 mit dem Gerstunger Frieden vorläufig zum Abschluss gekommen. Gleich nach dem Frieden ist der Streit widerum da. Der Papst klagt „allen Christen" das Unrecht, welches dem Kloster Reichenau geschähe; sein Gemüt ist mit Bitterkeit erfüllt.

Inzwischen war die Kaiserin Agnes schon zur Fastenzeit 1074 in Deutsch-

Digitized by Google

land mit den Kardinälen Girald von Ostia und Hubert von Präneste, um den Son zur Eintracht mit Gregor zu bewegen. Und Heinrich hörte auf die Ermanungen und Bitten der Mutter und nach dem Osterfeste traf er mit ihr in Nürnberg zusammen und demütigte sich in Gegenwart vieler Fürsten (darunter der Erzbischof Siegfried von Mainz und der edle Liemar von Bremen) vor den Legaten. Nach Büßerweise trat er in grobem Gewand und barfuß ihnen entgegen, bekannte seine Reue über das Vorgefallene und gelobte in ihre Hände auf das Feierlichste, dem Papst nachgeben zu wollen. Darauf ward er absolvirt. Zugleich mit ihm erhielten die gebannten Räte Absolution, nachdem sie eidlich versprochen, dass sie die ungerecht erworbenen Kirchengüter herausgeben würden.

Gregor war voll innigen Dankes gegen die Kaiserin: es sei zwar nicht alles nach Wunsch gegangen; doch hätte sie das Schwerste getan, den König zur kirchlichen Gemeinschaft zurückgefürt und das Reich von großer Gefar befreit; er, der Papst, hätte mit dem Könige nicht zusammenkommen können, so lange er der Kirche entfremdet gewesen. Die königlichen Dienstmannen aber, die den Hof doch nicht meiden könnten, wären täglich durch ihre Gemeinschaft mit ihrem Herrn in Schuld geraten. — —

Am 24. Januar 1076 erklärten die kaiserlich gesinnten Bischöfe und Priester in ihrem Schreiben aus Worms, *Gregor hätte die Zustimmung des Königs nicht gehabt*, er wäre nicht nur dem Anathema verfallen, womit Nikolaus' Dekret drohte, sondern hätte auch jenen Eid gebrochen, den er einst dem seligen Kaiser geschworen: dass er nämlich one die Zustimmung seines Sones nie Papst werden würde. —

Von den Anhängern des Papstes behauptet nur ein einziger, Bischof Bonizo von Sutri, folgendes: Als der Papst am Petri-Paulstage (29. Juni 1073) in der Leostadt am Altar der Apostel in Gegenwart der Kaiserin Agnes und der Markgräfin Beatrix geweiht wurde, *war im Auftrage des Königs der Kanzler der Lombardei, Bischof Gregor von Vercelli*, zugegen. — Indessen dieser Bonizo bricht selbst in der leichtsinnigsten Weise den Stab über seine Warheitsliebe bei einer früheren Gelegenheit. Bei der Beschreibung der Synode von Sutri 1046 sagt er nämlich vom Papst Gregor VI.: „*Er war ein Dummkopf und über die Maßen einfältig, und sagte offen die ganze Warheit*". Damit spricht er sich selbst das Urteil. Er will natürlich nicht „ein Dummkopf und über die Maßen einfältig" sein, und man kann daher fest überzeugt sein: wenn es ihm nicht in den Kram passt, wird er eben nicht die Warheit sagen. —

Gregor selbst schweigt gänzlich darüber: in den Briefen und Erlassen, womit er auf die Beschuldigungen seiner Gegner antwortet, äußert er nirgends, dass der König die Wal bestätigt hätte.

Aber einfach: der Papst durfte nach den Begriffen der katholischen Kirche nicht die Bestätigung des Königs nachsuchen, weil derselbe sich von seinen gebannten Räten nicht trennte und dadurch selbst dem Banne verfiel. — Seitdem lag die Wal der Papste ausschließlich in der Hand der Kardinäle.

Drittens ging Gregor daran, durch energische Mittel *die Priesterehe zu vernichten*. Seit Papst Leo IX. waren frühere Verbote der Priesterehe auf vielen Synoden erneuert worden, allein die Bischöfe nahmen keine Notiz davon: Domherren und Pfarrer lebten in der Ehe nach wie vor. Welches Mittel er anwenden müsste, um das Cölibatsgesetz durchzusetzen, sah Gregor zuerst in Mailand. Hier hatte nämlich seit dem J. 1057 der Pöbel, aufgehetzt durch einige fanatische Priester, die Geistlichen zur Trennung von ihren Frauen gezwungen, durch rohe Mißhandlungen und Gewaltsamkeiten. Im J. 1074 nun befahl Gregor allen Laien, den Gottesdienst und die Sakramente von verheirateten Priestern nicht mehr anzunehmen, sondern letztere mit Gewalt zu nötigen, ihre Frauen zu entlassen. Der Befehl ward mit Freuden befolgt; Pöbel und Ritter jauchzten, dass sie jetzt one Scheu gegen den Klerus wüten durften: die Leiden der Pfarrer, namentlich in Süddeutschland, waren unbeschreiblich. Die Folge war, dass glühender Hass gegen den Papst die niedere Weltgeistlichkeit erfüllte, und die

Digitized by Google

meisten Bischöfe mit Erbitterung fragten, ob es je erhört gewesen, dass ein Papst die Aufsicht und Gerichtsbarkeit über Domherren und Pfarrer den Bischöfen nähme und dem Pöbel übertrüge. Sie schrieen zu König Heinrich um Hilfe wider den Papst (1075).

Viertens endlich war es Gregors höchstes Bestreben, die Freiheit der Kirche bei der Investitur der Bischöfe und Äbte herzustellen.

An der herkömmlichen Investitur, dem „abscheulichen Herkommen", wie er sich ausdrückt, hatte er viel auszusetzen. Er hielt es für eine Profanation, dass Bischöfe und reichsunmittelbare Äbte vom Kaiser die Insignien ihres Amtes, Ring und Stab, erhielten; denn Ring und Stab wären kirchliche Sakramente. Er hielt es für eine Ungerechtigkeit und Schmach, dass Bischöfe und Äbte meist ganz willkürlich vom Kaiser ernannt wurden, dass eine Wal derselben durch Klerus und Volk meist gar nicht stattfand, und dass auf diese Weise Bischöfe und Äbte eingesetzt wurden, welche in den betreffenden Städten oder Klöstern niemand kannte. Ferner glaubte er, dass bei diesem Herkommen die Simonie, d. i. die Käuflichkeit der geistlichen Würden nicht ausgerottet werden könnte.

Seine Meinung war, dass Klerus und Volk den Bischof und Mönche den Abt wälen sollten in vollkommener Freiheit, one auf irgend etwas anderes Rücksicht zu nehmen, als auf seine Tüchtigkeit und Würdigkeit zum Amte. Und dann sollte der Erzbischof den neu gewälten Bischof, der Bischof den neu gewälten Abt investiren und weihen.

Dies und nichts anderes verstand Gregor unter Freiheit der Kirche. (S. d. Brief an alle Gläubigen aus Salerno 1084 bei Hugo von Flavigny II.)

Lange schon mochte man hievon im Lateran gesprochen haben. Erst auf der Frühjarssynode 1075 indessen erließ Gregor sein Investiturgesetz, zunächst, wie ich glaube, durch jenen Bamberger Skandal veranlasst, bei welchem die gänzliche Unwürdigkeit des Bischofs Hermann von Bamberg zu seinem Amte ans Licht kam. Das Gesetz lautete: es sollte fernerhin kein Geistlicher irgend ein kirchliches Amt von der Hand eines Laien annehmen, und es sollte kein Fürst oder sonst ein Laie ein kirchliches Amt fernerhin vergeben.

Doch hat er dies Gesetz damals nicht öffentlich bekannt gemacht: dies ist erst im Jare 1078 geschehen. Wie es scheint, wollte er namentlich mit König Heinrich IV. darüber unterhandeln. Er erblickte in diesem Gesetze die Ursache alles späteren Streites mit Heinrich IV. (Brief Quum veritas. Mansi XX, 381).

Übrigens ist wol zu beachten, dass er trotz dieses Verbots der Laieninvestitur den Lehndienst, welchen Bischöfe und Äbte dem Könige zu leisten hatten, keineswegs zu hindern beabsichtigte. (Brief an die Kirche von Aquileja vom 17. Sept. 1077.)

Neben diesen Bestrebungen für das ehelose Leben der Priester und für eine lautere Wal der Bischöfe, die sein Hauptaugenmerk bildeten, beschäftigten ihn noch manche andere Pläne, die merkwürdig genug sind, aber one Resultat blieben. Wie er in Süditalien die Eroberungen der Normannen zu päpstlichen Lehen gemacht hatte, so suchte er mit Ausnahme von Frankreich und dem deutschen Reiche fast alle Länder der Christenheit zu Vasallenländern des apostolischen Stules zu machen. Er beanspruchte one weiteres Spanien, Korsika, Sardinien und Ungarn. Ein vertriebener russischer Prinz nahm Rußland von ihm zu Lehen. Auch die Könige von Dänemark und England (diesen erst 1079) forderte er auf, den Vasalleneid zu leisten. In der Tat schwuren ihm spanische Große, Grafen in Provence, Savoyen und Arelat und ein kleiner König in Dalmatien den Eid der Treue. König Wilhelm von England dagegen wies sein Verlangen ziemlich kurz ab. Endlich meinte Gregor auch, dass Karl der Große Sachsen für den hl. Petrus erobert hätte; doch gründete er darauf keine Ansprüche, weil er damals, als er diese Meinung aussprach (1081), schon das ganze römische Reich zu einem päpstlichen Lehen hatte machen wollen.

Lebhaft beschäftigte ihn (1074) das Projekt zu einem Kreuzzuge. Er wollte mit 50,000 Mann das heil. Grab den Türken entreißen, und Griechen und Ar-

menier, die über das Dogma vom Ausgange des heil. Geistes mit der römischen Kirche entzweit waren, zur Einheit der Kirche zurückfüren. Und zu gleicher Zeit (1074) drohte er dem unwürdigen Könige Philipp I. die Krone von Frankreich nehmen zu wollen; denn das wäre der Schlimmste unter allen Fürsten, die St. Peter Hon böten.

Alle diese Pläne nun wurden absorbirt durch den großen Kampf gegen König Heinrich IV. von Deutschland, der in den ersten Tagen des J. 1076 ausbrach.

Die Mutter des Königs, Kaiserin Agnes, die seit 1065 in Rom wonte, und die Markgräfin Beatrix von Toskana hatten seit 1073 sich unabläßig bemüht, den Frieden zwischen dem Könige und dem Papst zu erhalten. Doch gab es in Deutschland sehr einflusreiche Leute, die den Papst hasten und wünschten, dass er abgesetzt würde. Auch waren Gründe genug zum Streit vorhanden. Gregor war Papst geworden one Einwilligung des Königs; Oberitalien war durch die von Gregor geschürten Unruhen des Pöbels im elendesten Zustande; der Papst mischte sich ein, wenn der König nach alter Sitte dafür sorgte, dass seine Getreuen Güter der Reichsabteien zu Lehen erhielten; hetzte den Pöbel auf wider die Geistlichkeit und hatte jenes seltsame Verbot der Laieninvestitur erlassen, wovon dem Könige Kunde geworden war. Großen Einfluss hatte bei Heinrich seit dem Sommer 1075 der mächtige, kluge und gerechte Herzog Gottfried von Niederlothringen, der den Papst bitter hasste. Denn sein Weib Mathilde, die Tochter der Markgräfin Beatrix, mit der er sich im Januar 1074 vermält hatte, wollte nicht bei ihm in Deutschland bleiben, sondern kehrte zu ihrer Mutter zurück, und er sah den Papst als den Urheber dieser Entfremdung zwischen ihm und Mathilde an. Nicht one Grund; denn Gregor wünschte den Einfluss, den er vor der Verheiratung auf Mathilde übte, auch nach derselben zu bewaren, und suchte sie mit aller Macht in der asketischen Richtung festzuhalten, in der er sie wie ihre Mutter stets bestärkt hatte. Die Verleumdungen übrigens über sein Verhältnis zu ihr sind nicht der Rede wert.

Den Ausschlag indessen in der Spannung zwischen Heinrich und Gregor gaben die Ereignisse in Mailand 1075. Nach dem Tode des Erzbischofs Guido (1071) hatte der König einem Priester aus Mailand, Namens Gottfried, der schon bei seines Vorgängers Lebzeiten zum Erzbischof bestimmt worden, die erzbischöfliche Würde definitiv übergeben und ihn 1073 von den lombardischen Bischöfen weihen lassen. Schon Papst Alexander hatte Gottfried verworfen und exkommunizirt. Der Pöbel dagegen, der für den Papst kämpfte, hatte einen Geistlichen, Namens Atto, gewält. Keiner von beiden jedoch fand allgemeine Anerkennung: Gottfried lebte gleichsam als Privatmann auf einem erzbischöflichen Schlosse; Atto war seit 1073 in Rom und wurde 1074 von Gregor bestätigt. Öfters hatte der Papst wegen dieser Händel sich mit billigen Vorstellungen an Heinrich gewandt, und dieser hatte versprochen, er wollte nachgeben. Indessen es waren die mailändischen Unruhen von der Art, dass nur durch eine Zusammenkunft des Königs und des Papstes hätte Friede gestiftet werden können. Im Sommer 1075 nun beschlossen der Adel und die besseren Bürger in Mailand, dem Treiben des Pöbels ein Ende zu machen. Sie erschlugen den Anfürer des Pöbels, den Ritter Herlembald, und baten dann den König, damit der alte Glanz der ambrosianischen Kirche völlig hergestellt würde, ihnen einen würdigen Erzbischof zu geben. Er ernannte dazu einen mailändischen Priester, Namens Tedald. So gab es drei Erzbischöfe von Mailand, von denen zwei vom Könige eingesetzt waren. Gregor war mit Recht sehr aufgebracht.

Im November 1076 gelangten zwei Botschaften an Gregor: eine vom Könige, deren Inhalt nicht bekannt ist, aber warscheinlich dahin lautete, dass er 1076 zum Kaiser gekrönt zu werden wünschte; eine zweite von den sächsischen Fürsten (die Heinrich im Juni an der Unstrut besiegt hatte), worin der König verklagt ward, dass er seine exkommunizirten Räte an den Hof zurückgerufen und ein unerhört lasterhaftes Leben fürte. Letzteres waren Verleumdungen, auf die Gregor später nie Gewicht gelegt hat, aber damals wies er sie nicht ab. Etwa

am 8. Dezember 1075 schrieb er in höchst aufgebrachtem Tone an Tedald, und sicher an demselben Tage verließ jene Gesandtschaft Rom, die den Ausbruch des Streites herbeiführte. Es waren päpstliche Gesandte, die den letzten Brief trugen, den der Papst an Heinrich geschrieben (Reg. III, 10. Das Datum 8. Januar ist falsch; man muss 8. Dez. lesen), und drei Dienstmannen des Königs, die Briefe ihres Herrn an den Papst gebracht hatten und nun mit einem mündlichen Auftrage zurückkehrten. Sie sollten, wie Gregor selbst erzält (in dem Briefe Audivimus quosdam), mit Heinrich über sein lasterhaftes Leben sprechen; denn der Papst wollte ungerechter Weise sich jener Lügen als einer Waffe gegen den König bedienen. Indessen die Worte, welche er zu den drei Dienstmannen sprach, waren sicher sehr heftig und drohend: er hatte gesagt, er würde dem Könige Reich und Seligkeit nehmen.

Heinrich ließ sich durch die Botschaft, die am 1. Januar 1076 nach Goslar kam, zu dem unklugen Schritte hinreißen, Gregor absetzen zu wollen, und lieferte dadurch dem Papst alle Waffen in die Hände. Dem Absetzungsdekret, welches ein großer Teil der deutschen Bischöfe zu Worms (24. Jan.) aussprach und die lombardischen Bischöfe zu Piacenza unterschrieben, antwortete Gregor mit dem Bannfluch. Im Juli schon sah er, dass er Sieger wäre. Die Partei des Königs hatte sich fast aufgelöst. Herzog Gottfried war schon im Februar ermordet worden, und die Sachsen samt den süddeutschen Herzögen erklärten, der König müsste dem Papst Genugtuung leisten. Es kam ihnen darauf an, die königliche Autorität herunterzubringen. Sie baten den Papst, am 2. Febr. 1077 in Augsburg zu sein: da sollte Gericht gehalten werden über den König. Heinrich selbst musste sich zu Oppenheim (Okt. 1076) hiezu verstehen.

Also machte sich Gregor im Dezember auf, hocherfreut, jetzt als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den deutschen Fürsten auftreten zu können, eine Stellung, die nie ein Papst eingenommen. Zu Anfang des Januar kam er unter Mathildens Geleit am Po an — als er mit Schrecken vernahm, der König wäre in Italien.

Heinrich hatte nämlich, in der festen Absicht, die Reichsversammlung zu Augsburg nicht zustande kommen zu lassen, sich im Dezember heimlich und schnell aus Speier aufgemacht, hatte die Alpen überstiegen und war nun unter den Lombarden, die über seine Ankunft jubelten und glaubten, er würde dem Regiment des verhassten Papstes ein Ende machen. Allein Heinrich hatte die deutschen Verhältnisse im Auge: ihm musste daran liegen, vom Banne absolvirt zu werden, um den deutschen Fürsten jeden Rechtsvorwand wider ihn zu nehmen.

Er folgte Gregor nach Kanossa, wohin derselbe in großer Besorgnis entwichen war, und stellte sich dort drei Tage lang im Bußgewande auf. Der Papst hätte ihn sicher nicht absolvirt, wenn nicht die Gräfin Mathilde und andere Fürsten, denen er endlich nachgeben musste, auf das heftigste in ihn gedrungen wären. Denn ihm lag daran, als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den Fürsten aufzutreten, und er wusste, dass die deutschen Fürsten ihm zürnen würden, wenn er den Bann aufhöbe und sie dann der Ungnade des Königs preisgäbe. In dieser Not beschloss er, mit Rücksicht auf Mathilde den König zu absolviren, aber mit Rücksicht auf die deutschen Fürsten bestand er auf einer Reichsversammlung, wo alles schließlich abgemacht werden sollte. So ward Heinrich absolvirt. Aber er war fest entschlossen, eine solche Reichsversammlung nie zustande kommen zu lassen, und tat recht daran.

Jene deutschen Fürsten nun, voll Zorn, dass der Papst den König absolvirt hatte, und voll Furcht, dass Heinrich sie zur Rechenschaft ziehen würde, wälten am 15. März 1077 zu Forchheim einen Gegenkönig, den Herzog Rudolph von Schwaben — ein Schritt, zu dem sie die Not zwang, zu dem ihnen aber sonst auch der Schein des Rechts fehlte, da Heinrich absolvirt war. Jetzt kehrte Heinrich nach Deutschland zurück, sammelte seine Anhänger und bekriegte die Rebellen bis 1080. In dieser ganzen Zeit suchte Gregor, der nach Rom zurückgekehrt war, eine Reichsversammlung zustande zu bringen, wo wenigstens seine Legaten

die Sache schlichten sollten. Indessen beide Parteien, der König wie die Rebellen, verhinderten das Zustandekommen einer solchen Versammlung.

Da Gregor dies erkannte, tat er auf der Frühjarssynode 1080 Heinrich von neuem in den Bann und bestätigte den Gegenkönig. Mit Hongeschrei nahm die Partei des Königs diese Nachricht auf. Heinrich ernannte im Sommer zu Brixen den Gegenpapst Clemens III., vordem Erzbischof von Ravenna, einen Mann, dessen vorzügliche Eigenschaften Gregor immer gerühmt hatte; im Herbst ward der Gegenkönig erschlagen in der Schlacht an der Elster (15. Okt.), und im Frühjare 1081 stand Heinrich in Italien, um gegen Rom zu ziehen.

Die Römer versprachen Gregor, treu bei ihm ausharren zu wollen. Robert Guiskard, den Herzog von Apulien und Kalabrien, hatte er im Juni 1080 vom Banne absolvirt, in dem er seit langen Jaren war, allein wirksame Hilfe leistete derselbe nicht, sondern ging über das adriatische Meer, um Dyrrhachium zu belagern. Der andere Normannenfürst Jordan von Kapua ward jetzt gerade Gregors Feind, weil der Papst mit Herzog Robert Frieden geschlossen. Die Gräfin Mathilde schickte Gold, aber ihre Ritter erklärten Widerstand gegen den König für Wansinn: sie waren schon im Herbst 1080 von den Lombarden besiegt worden.

Indessen des Königs Heer war klein: vergeblich zog er 1081 und 1082 vor die Stadt. Erst am 3. Juni 1083 nahm er die Leostadt und legte eine Besatzung hinein. Jetzt litt das Volk in Rom Not, da keine Lebensmittel nach der Stadt kamen. Der König hatte im Sommer die Leostadt verlassen, kam aber im November zurück, am 21. März 1084 zog er in Rom ein und brachte den Gegenpapst in den Lateran. Die Römer hatten den Papst, der in der Engelsburg war, gebeten, er möchte Frieden schließen, und als dies vergeblich war, dem Könige versprochen, sie würden Gregor zur Unterwerfung zwingen, wenn er nicht auf dem Wege der Güte zur Nachgiebigkeit zu bewegen wäre.

Schon 1083 war jedoch Herzog Robert Guiskard nach Italien zurückgekehrt, um dem Papst zu helfen. Er wollte den König nicht zu mächtig werden lassen. Als Heinrich von dem sehr großen Heere des Herzogs vernahm, das im Anmarsch wäre, verließ er mit den Seinen am 21. Mai 1084 Rom. Im Juni drang Herzog Robert in die Stadt (einige der Bürger öffneten ihm ein Tor) und nahm Gregor mit sich nach Salerno.

Von hier aus forderte Gregor noch einmal alle Gläubigen auf, ihm zu Hilfe zu eilen, doch one jeden Erfolg. Nachdem er 11 Monate zu Salerno zugebracht, starb er daselbst am 25. Mai 1085.

Gregor war one Zweifel ein großer Mann. Seine Pläne wurden erst nach seinem Tode durchgefürt; doch haben sie die Geschichte des Abendlandes in völlig neue Banen gelenkt und wirken fort bis auf die Gegenwart. Um die Durchfürung dieser Pläne anzubanen, brauchte er die freilich überaus günstigen Verhältnisse mit großem Scharfsinn, und wandte dazu Mittel an, die oft nicht zu billigen waren, aber doch zum Zwecke fürten. Zudem war er der aufrichtigen Meinung, dass seine Unternehmungen der Christenheit zum Heile dienen würden. Ob dies wirklich der Fall gewesen, das ist wol sehr zu bezweifeln. Er hat den päpstlichen Stul von dem Einflusse der kaiserlichen Gewalt befreit und hat den Grund zu der späteren Allmacht des Papsttums gelegt: und das Papsttum ist gerade wegen dieser Allmacht heruntergekommen. — Er hat den Priestern die Ehe verboten, und die Folgen dieses Verbotes sind seitdem der Art gewesen, dass man wol am besten davon schweigt. Die Ansicht (Luden, Möhler u. a.), dass one den Cölibat die Geistlichkeit eine Kaste geworden wäre, ist nichts als eine Hypothese: die historischen Tatsachen, welche uns vorliegen, beweisen, dass die verheirateten Priester ein vortrefflicher, würdiger Stand waren (Damianis Zeugnisse über die lombardischen Geistlichen!), und dass die Durchfürung des Cölibates den Klerus zum größten Teile entsittlicht hat. Jedenfalls hat Gregor VII. von jener Gefar, dass der Klerus eine Kaste werden möchte, nichts gewusst; und selbst wenn die Hypothese begründet wäre (was wir durchaus verneinen), so liegt doch hierin kein Grund, den Cölibat der katholischen Priester noch heute aufrecht zu erhalten. —

Dem Verbot endlich der Laieninvestitur, welches Gregor erließ, lag die Ansicht zum Grund, die Walen würden nun, wenn der Kaiser nicht mehr beteiligt wäre, ganz lauter sein. Allein diese Ansicht war eine Illusion: mehr als früher wurden der Intrigue und Bestechung Tür und Tor geöffnet.

Stenzel, Geschichte der fränk. Kaiser, 1827; Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII., 2. Aufl. 1846; Söltl, Gregor der Siebente, 1847; Giesebrecht, Geschichte der deutsch. Kaiserzeit, Bd. III. Was in obigem Aufsatze von den früheren Darstellungen abweichen sollte, dafür s. d. Beweise in Floto, Kaiser Heinrich der Vierte und sein Zeitalter, 2 Bände, 1855, 1856. **Floto.**

Gregor VIII., vorher Albero genannt und aus Benevento gebürtig, seit zehn Jaren Kanzler der Kurie und Kardinal von S. Lorenzo in Lucina, ein ehrwürdiger Greis von großartigem und heiligem Streben, ward am 21. Oktober 1187 zu Ferrara erhoben, starb aber schon am 17. Dezember desselben Jares, nachdem er, von Jerusalems Schicksal entbrannt, einen Kreuzzug vorbereitet hatte.

Die Quellen bei Watterich, Vitae T. II; Toeche, Kaiser Heinrich VI., Leipz. 1867, S. 86 ff. **G. Voigt.**

Gregor VIII. (Gegenpapst), vor seiner Erhebung durch Heinrich V. am 8. März 1118 Mauritius Burdinus genannt und Erzbischof von Braga in Spanien, hielt sich zwar mit Hilfe deutscher Truppen gegen Paschalis II., wurde aber vom Kaiser verlassen, durch Calixtus II. (s. d. Art.) schmählich entsetzt und aus einem Kerker in den andern geschleppt, bis er um 1125 starb.

Vita Burdini bei Baluze, Miscell. III; Jaffé, Regesta Pontif.; v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III. **G. Voigt.**

Gregor IX., vorher Ugolino von Segni, aus Anagni gebürtig, seit 28 Jaren Kardinal-Bischof von Ostia, ein Neffe Papst Innocentius' III. und Erbe seiner Ideeen, vielfach in den Geschäften der Kirche, auf Legationen in Italien, Deutschland und sonst erprobt, Kardinal-Protektor des Minoritenordens, war bereits achtzigjärig, als er am 19. März 1227 auf den apostolischen Stul erhoben wurde. Den Mittelpunkt seines Lebens bildete der große hierarchische Kampf gegen Friedrich II. Der alte Papst war ihm in jeder Weise gewachsen: von tadellosem Ruf und frommem Geiste, ein hervorragender Kenner des geistlichen Rechts, beredt in Wort und Schrift, unbeugsam in seinem Willen und von jugendlicher Entschlossenheit des Handelns, seiner Pflicht bis zum Tode ergeben, gehört er zu den größten Päpsten und den furchtbarsten Begründern der Hierarchie. Davon zeugt auch der feste und schwungvolle Ton seiner Briefe, deren Potthast, Regesta Pontif. Roman. vol. I, über 3200 gesammelt, wärend man die Zal in den vatikanischen Registerbüchern auf etwa 4550 schätzt, die Zeugen bereits einer Weltherrschaft, die überall hin ihren Arm ausstreckt.

Doch kann man den Papst einer grundsätzlichen Feindschaft gegen Friedrich II. und dessen Haus nicht wol beschuldigen. Er schritt folgerichtig auf den Banen des dritten Innocenz vor. Kaum gekrönt, richtete er an den Kaiser eine Manung an den gelobten Kreuzzug und rief die Christen durch feurige Schreiben zu solchem Unternehmen auf. Als sich Friedrich wirklich in Brindisi einschiffte, aber schon nach wenigen Tagen wider in Otranto landete, erklärte der Papst den Vorwand einer Seuche und eigener Erkrankung für eine frivole Fortsetzung des Spieles, das Friedrich mit seinem Versprechen gegen Papst Honorius getrieben, und sprach am 29. Sept. 1227 den Bann über ihn aus. Auch entband er die apulisch-sicilischen Untertanen des Gehorsams und rief sie zur Steuerverweigerung auf. Die schwache Seite seiner eigenen Stellung aber lag in Rom, in der Unsicherheit des Kirchenstates und den Parteien der Kurie. Friedrich hetzte die Ghibellinen und das Volk von Rom gegen den Papst, der verjagt nach Viterbo und von da nach Perugia flüchten musste. Nun, am 28. Juni 1228, schiffte sich der Staufe wirklich zur Kreuzfart ein, setzte zu Jerusalem in der Grabeskirche die Krone des Königreiches mit eigener Hand auf sein Haupt und schloss mit dem Sultan einen politischen Frieden. Aber der Bann war ihm gefolgt: die Templer und Johanniter

weigerten ihm die Heeresfolge, der syrische Klerus und der Patriarch von Jerusalem traten als seine Feinde auf, am Tage nach seiner Krönung wurden die heiligen Orte im Namen des Papstes mit dem Interdikt belegt. Dazu die Botschaft, dass der Papst die lombardischen Städte wider ihn erregt und plündernde Schlüsselsoldaten in sein unteritalisches Reich gesandt. Diese entflohen, als Friedrich wider hier landete, der Bann wurde erneut und zu den Vorwürfen gesellte sich nun der seiner Freundschaft mit den Saracenen. Da vermittelte der Deutschordensmeister Hermann von Salza noch einmal einen Frieden zwischen den Häuptern der Christenheit, sie hielten am 1 Sept. 1230 sogar eine freundliche Zusammenkunft zu Anagni. Aber seit der Wendung des kaiserlichen Kriegsglückes vor Brescia 1238 wurde auch der Papst wider der Mittelpunkt aller seiner Feinde, am Palmsonntag 1239 sprach er von neuem den Bann gegen den Staufen aus und seitdem galt es den unversönlichen Kampf, obwol die Bannbulle den Kern des neuen Streites, die lombardische Frage, nicht berürte und überhaupt keine vollwichtigen Gründe angab. Friedrich rückte erobernd gegen Rom los, drängte das päpstliche Heer in die Stadt zurück und strafte überall, oft grausam und mit hönendem Hasse. Das Konzil, das der Papst, da seine Agitationen in Deutschland fruchtlos blieben, nach Rom berief, kam nicht zustande, da Enzio eine große Zal von Prälaten bei Elba aufgriff, die der Kaiser als Aufrürer in die festen Schlösser Apuliens bringen ließ. In Rom umzingelt, starb der alte Papst am 22. Aug. 1241, halb im Kummer, halb durch die sommerliche Pestluft.

Die fünf Bücher seiner Dekretalen, die er durch Raymundus de Pennaforte sammeln und ordnen ließ (publizirt 1234), sind das Gegenstück zu der weltlichen Gesetzgebung Friedrichs II., ein Niederschlag des hin und her wogenden Ringkampfes der Staufenzeit. Unter seinen Kanonisationen sind die der hl. Elisabeth, der Stifter des Dominikaner- und des Franziskanerordens, von denen er die Restauration der kirchlichen Disziplin erwartete, und des Antonius von Padua die berühmtesten.

Vitae bei Muratori, Scriptt. T. III, P. I, II; Schirrmacher, Kaiser Friederich II., Bd. II, III. **G. Voigt.**

Gregor X., geb. zu Piacenza 1210, vorher Tebaldo oder Tedaldo de' Visconti und Archidiakon von Lüttich, befand sich auf seiner Pilgerfart zum hl. Grabe in Acre, als er die Nachricht erhielt, dass er am 1. Sept. 1271 zu Viterbo durch eine Kommission von Kardinälen nach einer fast dreijärigen Sedisvakanz, welche der Streit zwischen der französischen und der italienischen Kardinalpartei veranlasst hatte, auf den apostolischen Stul erhoben sei. Im Interesse eines Kreuzzugs suchte er in Italien die Faktionen der Guelfen und Ghibellinen auszusönen und betrieb 1274 auf dem zweiten Konzil zu Lyon eine Union mit der griechischen Kirche, zu welcher wol der paläologische Kaiser, nicht aber der byzantinische Klerus die Hand bot. Auch wurde hier eine Reihe von Konstitutionen erlassen, die dann in das Corp. jur. canon. übergingen. Um Deutschland erwarb er sich ein hohes Verdienst, indem er zur Wal des habsburgischen Kaisers nicht wenig beitrug, obwol Philipp III. von Frankreich ihn drängte, ihn zum römischen Kaiser zu ernennen, und Karl von Neapel dies Begehren unterstützte. Das Papsttum bedurfte aber bereits eines Gegengewichtes gegen die französische Krone. Er starb mit dem Ruhm eines friedliebenden nnd hochherzigen Kirchenfürsten am 10. Jan. 1276 zu Arezzo.

Vitae bei Muratori, Scriptt. T. III, P. I, II, von Bonucci, Roma 1711; die Briefe des Papstes bei Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.

Gregor XI., vorher Pierre Roger de Beaufort, wurde am 30. Dez. 1370 zu Avignon gewält. Ein Nepote Clemens IV., war er schon im 17. Lebensjare Kardinal geworden und nepotistisch wie sein Oheim. Sein Versuch einer Union mit den Griechen und seine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geschickter Kanonist und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wiklifitischen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorstellungen der hl. Katharina von Siena, hielt er am 27. Jan. 1377 unter dem

Jubel des Volkes, das ihm freilich bald wider den rebellischen Sinn zeigte, seinen Einzug in Rom. Er starb den 27. März 1378.

5 Lebensbeschreibungen in den Vitae Papar. Avenionens. ed. Baluzius I.; Christophe, Gesch. des Papstthums währ. des 14. Jahrh., übers. v. Ritter, Bd. II, S. 300 ff. **G. Voigt.**

Gregor XII., vorher Angelo aus dem venetianischen Patriziergeschlechte de' Corraro, wurde von den römischen Kardinälen am 2. Dez. 1406 erhoben und hielt dann, wie sein avenionensischer Rival Benedikt XIII. (s. d. Art.), die schismatische Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit fest. Selbst die Kardinäle, die ihn gewält, verließen ihn. Das Konzil zu Pisa entsetzte ihn am 5. Juni 1409, worauf er, wie Benedikt, mit einem Protest gegen seine Gültigkeit und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er sich zu Konstanz freiwillig der päpstlichen Gewande am 4. Juli 1415 und lebte noch zwei Jare lang in Ehren als Kardinal-Bischof von Porto. Er starb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jaren.

Die Quellen und Hilfsmittel s. in dem Artikel Konstanzer Konzil. **G. Voigt.**

Gregor XIII. (vom 13. Mai 1572 bis 10. April 1585), vorher Ugo Buoncompagno genannt, hatte acht Jare lang zu Bologna, seiner Vaterstadt, das kanonische Recht gelehrt, ein rüriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand hatte er einen unehelichen Son gezeugt. Seine Gelehrsamkeit und seine Tätigkeit auf dem tridentinischen Konzil empfahlen ihn 1565 zum Kardinalat, Papst wurde er auf Betrieb des Kardinals Granvella. Die Strenge und der feurige Geist der katholischen Restauration hoben nun seinen Charakter und seinen Wandel auf eine Höhe, in der er seiner Kurie zum Muster dienen konnte; Pius V. war offenbar sein Vorbild. Seine Vielseitigkeit und Unermüdlichkeit entsprachen dem weiten Gesichtskreis, den die frische Kraft des Jesuitenordens der Kirche vorzeichnete. Diese raffte sich zusammen im Kampf gegen den Protestantismus. Die Pariser Blutnacht feierte der Papst durch Prozessionen und Denkmünzen, eifrig unterstützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die gallikanischen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen, gelang ihm doch nicht. Seitdem die spanische Armada gerüstet wurde, war er der besten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu sehen, den Ausgang erlebte er nicht. — Wirksamer rüstete er selbst auf einem andern Gebiet: 22 Jesuitenkollegien verdanken ihm ihren Ursprung, die großen Pflanzschulen des Ordens waren seine Lieblingsstiftungen (s. d. Art. Collegia nationalia), auf die Unterstützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Wärend er in Rom kirchliche Prachtbauten ausfürte, schickte er den Jesuiten Possevinus nach Rußland, um die Reunion der griechischen Kirche mit der lateinischen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmissionen in Indien und Japan. An der Verbesserung des gratianischen Dekrets hatte er schon als Kardinal selber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folio-Ausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbesserung des julianischen Kalenders kam durch die Kommission, die er in Rom zusammenberief, zustande, durch seine Bulle vom 13. Februar 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Konzilien zu Kostnitz, Basel und Trient und mehrere Päpste vergebens gearbeitet. Aber durch alle diese Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päpstliche Finanzwirtschaft und die Maßregeln seiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenstates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Papst nicht zu steuern vermochte. Er starb im 83. Lebensjare.

Seine Schriften in Eggs Pontificium doctum; Vitae von Ciappi 1591, Bompiano 1655, Maffei 1742, de Vidaillan 1840; v. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl. I, S. 273 ff. **G. Voigt.**

Gregor XIV. (v. 5. Dez. 1590 bis 15. Okt. 1591). Ihn, der vorher Niccolo Sfondrato hieß, wälten die Kardinäle, um endlich die Parteiwirren des Konklave zu durchbrechen: er war fromm und sittenrein, aber sehr unbedeutend. So ergab

er sich ganz der spanischen Partei und den Liguisten Frankreichs, unterstützte diese durch Subsidien und durch die Sendung von Truppen unter seinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. sprach, trug nicht wenig dazu bei, diesem den Rücktritt zur katholischen Kirche als eine politische Notwendigkeit erscheinen zu lassen.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. Cherubini T. II; s. Leben von Cicarella in den fortgesetzten Ausgaben des Platina; v. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl., Bd. II, S. 147 ff. **G. Voigt.**

Gregor XV. (vom 9. Februar 1621 bis 8. Juli 1623), vorher Alessandro Ludovisi aus Bologna, war ein altersschwacher und kranker Mann, als er den römischen Stul bestieg. Aber sein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und so sehr im weltumfassenden Sinne Gregors XIII. oder vielmehr des Jesuitismus, dass die wenigen Jare dieses Pontifikats Erfolge one gleichen sahen. „Alle unsere Gedanken, hieß es in einer der ersten Instruktionen des Papstes, müssen wir dahin richten, von dem glücklichen Umschwung, von der sieghaften Lage der Dinge soviel Vorteil zu ziehen, als möglich." Den glänzendsten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Kardinals Caraffa entschied, desgleichen in Österreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jesuitischen Einflüsterungen umstrickt wie Maximilian von Bayern, den durch Vermittlung des Papstes der Kurhut belonte. In Frankreich, selbst in den Niederlanden und am englischen Hofe schritt die Restauration des Katholizismus überraschend vorwärts. Den außereuropäischen Missionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. — Eine Konstitution dieses Papstes organisirte die Konklaven in der Art, wie sie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Skrutinium.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. Cherubini T. III; vgl. v. Ranke a. a. O. II, S. 296 ff. **G. Voigt.**

Gregor XVI. Wenn man alle Päpste der neueren Zeit in zwei Klassen einteilen kann, in kirchliche und italienische, je nachdem sie von ihren beiden Ämtern das eine oder das andere, entweder das des Oberhaupts der katholischen Kirche, oder das eines italienischen Fürsten, dem anderen überordnen, so gehört Gregor XVI. unzweifelhaft in die erste Klasse. Ein Römer klagte unter seiner Regierung: „sonst brachte die Kirche etwas ein, jetzt kostet sie etwas"; in diesem Wort liegt der Ruhm und die Schmach seines Pontifikates. In einer so gefärlichen Zeit, wie nach der französischen Julirevolution das Ende des J. 1830 war, mochte nach Pius VIII. Tode († 30. Nov. 1830) keiner der Statsmänner im Kardinalskollegium, wie Barth. Pacca, Albani u. a., sich wälen lassen, aber ein alter Mönch, der General der Camaldolenser, Mauro Cappellari, nahm am 2. Februar 1831 die Wal an, und der Name Gregor, welchen seit zwei Jarhunderten keiner anzunehmen gewagt hatte, verkündigte der Welt nicht eine italienisch fürstliche, sondern eine streng kirchliche Papstregierung. Dies wurde auch beides in den 15 Jaren seines Regiments in einem Maße erfüllt, dass im Kirchenstate durch Unachtsamkeit und Unordnung die Not bis zur Unerträglichkeit gesteigert ward, wärend dagegen für die katholische Kirche sehr bedeutende Vorteile in und außerhalb Europas unter ihm erreicht wurden.

Bartolommeo Alberto Cappellari, am 18. Sept. 1765 zu Belluno, also noch als ein Untertan der Republik Venedig, geboren, war 18 Jare alt mit dem Namen Mauro in das Camaldolenser-Kloster auf S. Michele bei Venedig eingetreten; nach zwölf Jaren ward er von dort als Begleiter des Generalprokurators seines Ordens nach Rom gesandt. Hier schrieb er im J. 1799 seine Schrift „der Triumph des hl. Stuhles und der Kirche, Bekämpfung der Angriffe der Neuerer mit ihren eigenen Waffen" (italienisch, Rom 1799, deutsch, 2. Aufl. 1848), zur Ermutigung gerade in einer Zeit tiefster Unterdrückung und anscheinenden Unterganges des Papsttums. Unter Pius VII. wurde er 1800 Mitglied der accademia ecclesiastica in Rom, 1801 Abt seines Ordens im dortigen Kloster S. Gregorio, 1815 Konsultore bei mehreren der wichtigsten Kongregationen, der Inquisition,

des Index u. a., 1823 General seines Ordens, 1826 durch Leo XII. Kardinal und bald darauf Präfekt der Propaganda. Die Pflichten, welche dies letzte Amt ihm auferlegte, hielt er nun auch als Papst und Namensnachfolger des Gründers der Propaganda Gregors XV. und schon Gregors XIII. als seine höchsten fest.

Der Anfang seiner Regierung war geeignet, ihn in dieser Richtung noch zu bestärken. Eine über den ganzen Kirchenstat verbreitete Agitation, unter ihren Teilnehmern die beiden Söne Louis Napoleons, trat offen hervor, im Norden, in Bologna, Spoleto, Ancona kündigte man dem Papst den Gehorsam auf; vor Ende des Februar 1831 hatten sich mehr als eine Million für losgerissen erklärt. Aber die Insurgenten hatten nicht Soldaten und Waffen genug; manche wichen selbst vor unerschrockenem Entgegentreten einzelner Prälaten, wie das des jungen Erzbischofs von Spoleto Mastai-Feretti war (später Pius IX.); im März rückten österreichische Truppen unter Frimont ein, dies und im Juli 1831 Verheißungen einer mehr aus weltlichen Mitgliedern zusammengesetzten Gemeinde- und Provinzialverwaltung, von welchen nachher nur wenig ausfürbar befunden wurde, dazu die Schließung der Universitäten auf ein Jar, viele Gefangennehmungen u. s. f. stellten die Ruhe einigermaßen wieder her. Doch nicht auf lange; sogleich im folgenden Jare 1832 wurden die Unruhen im Norden, in Forli, Bologna u. a. wider so heftig, dass sie nur mit Hilfe der Österreicher, deren schonendes Verfaren dem heftigen Kardinal Albani lange nicht genug tat, zu ersticken waren, wo dann diese österreichische Intervention auch eine französische durch die Besetzung Anconas nach sich zog. Und so wechselten auch in den folgenden Jaren anscheinende Stille und Aufstände, wie noch zuletzt 1844 und 1845, kleine Amnestieen und große Gewaltmaßregeln; gegen 2000 politische Gefangene oder Verurteilte, ein schlimmes Vermächtnis für Pius IX., wurden am Schluss des Pontifikats gezält; die Finanzen waren so, dass schon zu Anfang desselben bei der ersten Anleihe das Haus Rothschild nur 65 für 100 gab, und dass am Ende desselben die Statsschuld auf 38 Millionen Scudi (nach anderen Berechnungen noch höher) und das järliche Defizit auf $^1/_2$ Million angegeben wurde; zu der Jareseinnahme des Jares 1840 von 7,405,682 Scudi gehörten 1,120,000, welche durch das Lotto aufkamen, wovon aber 850,000 für Verwaltungskosten des Lotto abgingen; für Bauten, Landstraßen, Museen, Antiken war einiges geschehen, aber Verwaltung, Wolstand, Handel und Gewerbe, Justiz und Militär, alles war doch so, dass die Tätigkeit der Polizei sich besonders auf die Wachsamkeit gegen politische Verdächtige richten musste und dabei die öffentliche Sicherheit gegen das gemeine Banditenwesen nicht schützen konnte.

Aber wärend diese Not den ausländischen Mönch, welcher hier Landesfürst geworden war, gleichgültiger ließ, hinderte sie ihn und seine Statssekretäre, darunter von 1833 bis zuletzt den ebenso eifrig kirchlichen Genueser Luigi Lambruschini (geb. 1776), durchaus nicht, für die großen allgemeinen Angelegenheiten der katholischen Kirche sehr tätig zu sein. Er gründete über 30 neue apostolische Vikariate, 15 neue Missions-Bistümer und förderte überhaupt die Propaganda auf alle Weise. 43 Kollegien und 30 Orden waren 1843 mit Ausbildung und Aussendung von Missionaren beschäftigt, und das Collegium Urbanum de propaganda fide selbst übergab der Papst 1836 den Jesuiten. Für die große katholische Gemeinde ließ es Gregor nicht fehlen an allgemeinen Verfügungen von ungleichem Werte, wie die erneuten Verbote des Sklavenhandels durch das Ausschreiben: In supremo apostolatus fastigio collocuti 1839 und der Bibelverbreitung und Bibelgesellschaften durch das encyklische Schreiben vom 8. Mai 1844; unter mehr als 80 Kardinälen, welche unter ihm kreirt wurden, waren 1839 auch die beiden gelehrtesten Philologen Italiens, Angelo Mai (geb. 1782, gest. 1854) und Giuseppe Mezzofanti (geb. 1774, gest. 1849). Zu den einzelnen Ländern änderte sich die Stellung des Papsttums fast überall zum großen Vorteil für dasselbe. Selbst außerhalb Europas erhielt die katholische Kirche großen Zuwachs durch die neuen Diözesen und Vikariate in Amerika und Asien, besonders in China, einige auch in Afrika und Australien. Zu den europäischen Ländern trat die Kirche freilich

in ziemlich ungleiche Verhältnisse. In Portugal, in dem Streit der Brüder Don Pedro und Don Miguel, hatte Gregor lange den letztern als König anerkannt, welcher sich, wie Don Carlos in Spanien, durch die kirchlichere Partei zu behaupten bemühte, und zuletzt in Rom ein Asyl suchte; doch seit 1841 kam es wider zu Annäherungen des Papstes an die Tochter Don Pedros, die Königin Dona Maria da Gloria, der Papst schickte ihr die goldene Rose, und nahm Patenstelle an bei ihrem Sone. Änlich ging es in Spanien; in dem Bürgerkriege, welcher hier sogleich nach dem Tode König Ferdinands VII. 1833 darüber ausbrach, dass dieser zu Gunsten seiner 1830 nachgeborenen Tochter Isabel das salische Gesetz aufgehoben hatte und dadurch den Ansprüchen seines Bruders Don Carlos auf die Nachfolge entgegengetreten war, verstärkten die Regentin und ihre meisten Ratgeber die Mittel des Stats und ihrer Regierung durch starke Eingriffe in das Kirchengut, wärend Don Carlos, welcher die sog. schmerzenreiche Mutter Gottes zur Padrona und Generalissima seines Heeres erklärte, die Hoffnungen und Neigungen des Klerus und der kirchlichen Partei an sich zog. Für ihn erklärte sich auch Gregor; seine Allokution im Febr. 1841 erklärte die Aufhebung der Klöster, die Verkäufe des Klosterguts, die Beschränkung der Bischöfe bei Besetzung der geistlichen Stellen, den Gesetzentwurf wegen Besoldung der Geistlichkeit für null und nichtig, und wie in den Tagen Clemens XIII. und Arandas wurde Rom mit vertriebenen spanischen Geistlichen überfüllt, welche dem Papst mehr als ihrer inländischen Obrigkeit gehorchen wollten. Allein seitdem 1845 durch die Verzichtleistung von Don Carlos zu Gunsten seines Sones und nachher durch dessen nicht ebenbürtige Ehe die Successionsfrage erledigt war, näherte man sich wider, 1844 wurde der Verkauf der Kirchengüter sistirt, von welchen bis dahin für 626 Millionen Realen verkauft waren, und so hatte der Papst noch vor seinem Tode die Freude, dies katholische Land in seine Obedienz zurückkehren zu sehen. In Frankreich hatte die Regierung der Orleans fast dieselbe Dauer, wie die Gregors, und König Ludwig Philipp suchte, wie Napoleon, zunehmende Befestigung seines Regiments in zunehmender Anschließung an den Papst und Begünstigung der Hierarchie in Frankreich, ließ aber hier wie sonst auch ihre Gegner gewären und ihren Kampf selbst ausfechten. Die Charte vom J. 1830 sicherte zwar allen Religionen Freiheit und Schutz zu, aber sie sagte doch auch, dass die kathol. Religion als die Religion der großen Mehrzal der Franzosen ein besonderes Recht habe auf diese Freiheit und diesen Schutz. Nur eben darüber, wie viel hiemit eingeräumt sei, konnte lange gestritten werden zwischen den Bischöfen und allen denen, welche für Unabhängigkeit der Universität, d. h. des ganzen hohen und niederen Unterrichtswesens von der Kirche waren; es gab viele Stellen, welche die einen und die andern mit den Ihrigen zu besetzen wünschten; dabei waren die Doktoren noch auf die vier Artikel der gallikanischen Kirchenfreiheiten verpflichtet, auf welche die Bischöfe keineswegs drangen, und gegen welche geistvolle Eiferer, wie im J. 1844 Graf Montalembert, heftig stritten; auch die öffentliche Wideranerkennung der Jesuiten, deren über 200 schon im Lande waren, ward um dieselbe Zeit gefordert, aber noch nicht durchgesetzt. Eine solche Rivalität konnte hier noch heilsam scheinen, da auch durch die Fähigkeit und den Eifer von Ministern, wie der Protestant Guizot, an Bildungsanstalten noch lange nicht wider erreicht war, was man schon vor der Revolution gehabt hatte. In England ward zwar gegen die Regierung nichts neues erreicht oder unternommen; aber die Versuche, welche hier erst unter Pius IX. gewagt wurden, waren durch das außerordentliche Zunehmen der katholischen Bevölkerung in allen drei britischen Reichen unter Gregor vorbereitet. — Selbst in Dänemark, wo noch 1827 Landesverweisung auf den Übertritt zur katholischen Kirche gesetzt war, gewannen die dortigen Katholiken, etwa 2000, unter Gregor etwas mehr Befreiung; weniger noch in Schweden. Zu den deutschen Ländern blieben die Verhältnisse des Papsttums unter Gregor noch ziemlich ungleich. In Österreich hielt man noch die Unterordnung der katholischen Kirche unter den Stat mit den josephinischen Vorschriften dafür und der Nichtgestattung eines unmittelbaren und freien Verkehrs mit Rom fest. Bayern dagegen, das seit dem 16. Jarhundert dem Papste ergebenste deutsche Land, wurde unter Gregor eine zeitlang

der Mittelpunkt einer durch Mut und Eifer, wie auch durch Geist und Gelehrsamkeit einflusreichen theologischen und historischen Schule, von welcher ziemlich weithin eine Idealisirung und Schöpfung eines mit einem starken geistlichen Schwerte von dem weltlichen möglichst unabhängigen Kirchenregimentes als eines Schutzes nicht nur für geistliche, sondern auch für geistige Interessen ausging und welche Willigkeit zur Dienstbarkeit gegen den Papst belobte. Diese und verwandte von Belgien her herüberwirkende Stimmungen trugen auch in Preußen dazu bei, dass der Streit der Regierung mit ihren katholischen Bischöfen und mit dem Papst diesen zuletzt nur weitere Zugeständnisse und Befreiungen verschafften (s. die Artt. Droste-Vischering u. Dunin). — Ganz entgegengesetzt waren eigentlich bloß in Rußland die Erfolge der päpstlichen Maßregeln; nachdem eine Synode vom 24. Febr. 1839 die Reunirung der unirten Griechen in Rußland ausgesprochen hatte, und infolge davon fast auf einmal über 1600 Geistliche und Mönche und einige Millionen Laien wider mit der russischen Kirche vereinigt waren, konnte Gregor in der Allokution vom 22. Nov. 1839 darüber nur vergebliche Klagen aussprechen, auf welche russischerseits durch geschärfte Verbote von Proselytenmacherei zur katholischen Kirche u. a. erwidert wurde; auf eine römische Statsschrift im August 1842, welche alle Beschwerden zusammenfasste, folgte bald nur die Kunde von den russischen Maßregeln bei Zurückfürung unirter Ordensfrauen in die Statskirche. Wol versuchte es Gregor noch in seinem letzten Jare persönlich vom Kaiser Nikolaus mehr zu erreichen, als dieser im Dezember 1845 den Papst in Rom besuchte; aber auch das zwischen beiden gepflogene ernste Gespräch blieb one die gewünschte Nachwirkung. Ein halbes Jar nachher starb der Papst am 1. Juni 1846; im Leben wenig beliebt, im Tode fast von allen, auch von solchen, denen er viele Woltaten erwiesen, verlassen. Seinem Nachfolger hinterließ er den Kirchenstat in gründlichster Zerrüttung, die römische Kirche in erfolgreich begonnener Machtenfaltung.

Vgl. O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Gött. 1853; Dizionario di erudizione autore Gaetano Moroni, Tom. 32; Döllinger, Kirche und Kirchen, S. 546 ff.; v. Reumont, Gesch. Roms III, Abth. 2, S. 674 ff.; Fr. Nielsen, Die röm. Kirche im 19. Jahrh. I, 340 ff.; Friedrich, Gesch. d. vatik. Konzils 1, 107 ff. **Henke † (E. Plitt).**

Gregor der Erleuchter (Illuminator), s. Armenien Bd. I, 672.

Gregor von Heimburg (in Franken). Die Kirchengeschichte hat an Gregor von Heimburg nur deshalb Interesse, weil er mit urwüchsigem, trotzigem Freimut, aber als echter deutscher Patriot die päpstlichen Ansprüche in einer Zeit zurückwies, wo nach dem Fehlschlagen der reformatorischen Unternehmungen des Basler Konzils der Absolutismus der Kurie aufs neue sein Haupt erhob. Er war ein kernfester deutscher Volksmann, von Beruf und aus Neigung durch und durch Jurist; aber sein Eingreifen in die geschichtlichen Ereignisse des 15. Jarhunderts erfolgte nur sporadisch und stets im Anschluss an Unternehmungen höher gestellter Personen. Der schließliche Erfolg seines antipäpstlichen Wirkens aber war gering; nach rastloser oppositioneller Tätigkeit unterlag er und beugte sich vor der Kurie. Seine Bedeutung wird gewönlich überschätzt.

Gregor stammte aus einem fränkischen Adelsgeschlechte und war gegen Anfang des 15. Jarhunderts (das Jar läßt sich nicht angeben) warscheinlich in Würzburg geboren; auf der Universität dieser Stadt widmete er sich juristischen oder humanistischen Studien; 1430 erwarb er sich den Grad eines Doktors beider Rechte und fand Beschäftigung als Anwalt. Die Kirchenversammlung in Basel zog auch ihn an; hier wurde er mit dem damals liberal gesinnten Enea Silvio Piccolomini bekannt, der von der hervorragenden Bildung Gregors mit Auszeichnung spricht, obgleich beide, trotz allem damaligen Liberalismus, im Grunde vollständig von einander verschiedene Persönlichkeiten waren. (Vgl. Goldast, Monarchia P. II, p. 1632 sqq.) Diese persönliche Bekanntschaft hat später, als der frivole Litterat Enea Silvio den päpstlichen Stul bestiegen, dem entschiedenen deutschen Papstfeinde Gregor viel Schaden zugefügt. One hervorzutreten

hielt sich der junge Doktor in Basel bis zum Jare 1433 oder spätestens 1435 auf, wo er zum Syndikus der Stadt Nürnberg berufen wurde. In diesem ehrenvollen Amte, in welchem er zur Blüte der freien Reichsstadt nicht wenig beitrug, verblieb er bis zum Jare 1460. Als Vertreter Nürnbergs hatte er vielfach Gelegenheit, in den kirchlich-politischen Angelegenheiten des deutschen Reiches an der Erfüllung seines Lieblingswunsches zu arbeiten, der darauf ging, den Einfluss des italienischen Papsttums auf Deutschland zu brechen; denn er hatte klar erkannt, dass das päpstliche Erpressungssystem dem deutschen Reiche die Lebensadern unterband. In dieser Gesinnung war er 1446 tätig, als der Papst Eugen IV. über die Erzbischöfe Theodorich von Köln und Jakob von Trier wegen ihrer reformfreundlichen Wirksamkeit die Absetzung aussprach und infolge dessen die deutschen Kurfürsten (am 21. März 1446) in Frankfurt a. M. beschlossen, den Papst durch eine Gesandtschaft zur Abstellung aller absolutistischen Neuerungen und zur Zurücknahme der Absetzung der genannten Bischöfe zu veranlassen. (Vgl. Müller, Reichstagstheatrum I, S. 278). Kaiser Friedrich III. versprach, diese Gesandtschaft zu unterstützen, und schickte angeblich zu diesem Zwecke Enea Silvio zum Papste voraus. Dieser aber, der längst seinen eigenen ehrgeizigen Plänen nachging, arbeitete den deutschen Kurfürsten im kurialistischen Sinne entgegen. Als daher die Gesandtschaft ankam — an ihrer Spitze stand der Nürnberger Syndikus — gab der Papst in aller Ruhe eine ausweichende Antwort. Erbittert schrieb Gregor nach seiner Rückkehr aus Rom eine seiner merkwürdigsten Schriften, die Admonitio de injustis usurpationibus paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes christianos sive Confutatio primatus papae (bei Goldast l. c. I, 557), eine flammende Brandschrift gegen die Kurie, diktirt von deutscher Vaterlandsliebe und Frömmigkeit. (Eine Analyse dieser Schrift gibt Brockhaus, s. unten, S. 46 ff.). Welches Schicksal diesem ehrlichen deutschen Katholiken drohte, als sein Feind Enea Silvio 1458 die Tiara erlangt hatte, lässt sich leicht vermuten. Sie gerieten bald aneinander und zwar bei einer Gelegenheit, als Pius II. den deutschen Widerspruchsgeist am wenigsten zu ertragen geneigt war. Er hatte nach dem Fall von Konstantinopel auf das Jar 1459 einen Fürstenkongress nach Mantua berufen und glanzvoll eröffnet; hier erschien auch Gregor von Heimburg als Vertreter Sigismunds von Österreich, aber nur um gegen den von Pius geplanten Kreuzzug zu sprechen. Er hielt hier unter anderem eine Spottrede gegen ihn und ging dabei in seiner rücksichtslosen Derbheit so weit, dass er vor dem Papste sein Haupt bedeckt behielt. Nun stelle man sich diesen Redner vor, den Mann von hohem Wuchse und starken Gesichtszügen, mit scharfem Auge und einem martialischen Vollbarte, vor einem solchen Papste, dem nichts unangenehmer war, als die barbarische Charakterfestigkeit des Deutschen! Am Schluss seiner Rede entschuldigte sich Gregor ironisch; er habe das Haupt nicht entblößt, damit ihn kein Katarrh im Sprechen hindere! (Über die Spottrede vgl. Voigt, Enea Silvia Piccolpmini im III. Bde., S. 71 ff.; Gregors Bild, ein Holzschnitt, in Heinrici Pantaleonis Prosopographiae P. II, p. 413; Basiliae, Nic. Brylinger 1565). Die Gelegenheit, sich an dem verhassten Deutschen zu rächen, kam für den Papst sehr schnell, als der Herzog Sigismund von Österreich, Herr von Tyrol, den Bischof von Brixen, Nikolaus von Cusa, gefangen genommen hatte, weil derselbe hartnäckig mehrere Flecken, Zölle und Salzwerke beanspruchte. Der Papst belegte darauf den Herzog mit dem Bann (1. Juni 1460); dieser aber appellirte durch Gregor von Heimburg, der jetzt in seinen Diensten stand, an ein allgemeines Konzil (13. Aug. 1460, bei Goldast l. c. T. II, p. 1576). Gregor, der in dieser Angelegenheit unverrichteter Sache in Rom gewesen war, heftete auf der Rückreise die herzogliche Appellation selbst an die Türen des Domes von Florenz. Da schleuderte Pius auch gegen ihn den Bann und forderte den Magistrat von Nürnberg in einem Breve vom 18. Okt. 1460 auf, den Gebannten zu verjagen und alles bewegliche und unbewegliche Eigentum desselben dem Fiskus einzuverleiben. Gregor antwortete mit schneidiger Kritik in einer Appellation an ein allgemeines Konzil (Goldast l. c. II, 1592 sqq. bei Brockhaus a. a. O. 176 ff.). Dieser urdeutschen Kraftäußerung folgten noch mehrere Schriften Gregors, unter

welchen seine Oratio invectiva in cardinalem Nicolaum de Cusa (bei Goldast l. c. II, 1626 sqq., vgl. Brockhaus a. a. O. 229 ff.) besonders zu erwänen ist. 1464 starben Nikolaus von Cusa und Pius II., kurz vorher hatte sich Sigismund mit dem Papste ausgesönt und Vergebung erhalten; auf Gregor aber blieb der Bann; so sah dieser sich denn genötigt, anderwärts Zuflucht zu suchen. Nachdem er für seine Familie gesorgt, begab er sich zu dem böhmischen Könige Georg Podiebrad, in dessen Interesse setzte er den Kampf gegen das Papsttum in Streitschriften fort (bei Eschenlör, Gesch. v. Breslau, herausgeg. v. Kunisch, Breslau 1827), bis der Tod seines Gönners (1471) ihn aus Böhmen trieb. Er fand jetzt in Sachsen Zuflucht, dessen Herzöge ihn schon früher mehrmals zu Rate gezogen hatten. Als Sixtus IV. den päpstlichen Stul bestiegen hatte, erlangte Heimburg die Lösung vom Bann (1472). Noch in demselben Jare starb er zu Dresden im Frieden mit der katholischen Kirche. Ein „bürgerlicher Luther" ist er also nicht gewesen.

Schriften von ihm unter dem Titel: Scripta nervosa justitiaque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta, Frcft. 1608. Vgl. Hagen in der Ztschr. Braga, Heidelb. 1839 II, S. 414 ff.

Die ältere Litteratur über ihn s. in Ersch u. Gruber, Encyklopädie Sect. II, Th. 4 (1828), Art. v. Ad. Martin; daraus: Ballenstadius (Joh. Arn), Vitae Greg. de Heimburg JCti brevis narratio, Helmst. 1737, 4° (Diss.). Aus der neueren Litt.: Ullmann, Ref. vor der Ref. I (1841) S. 212 ff. und die beiden wichtigen Werke von Cl. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipz. 1861, und Voigt, Enea Silvio Piccolomini, 3 Bde., 1858—63, besonders I, 364 ff. u. 445; III, 71—109; 303—421. (Neudecker †) P. Tschackert.

Gregor von Nazianz. Einer jener berühmten drei Kappadozier, welche gegen Ende des vierten Jarhunderts die Blüte der griechischen Theologie und geistlichen Beredsamkeit mit dem nicänischen Glauben verbunden darstellen, ein eifriger und achtungswerter Verfechter desjenigen Dogmas, das teilweise durch seinen Einfluss zur Herrschaft gelangt ist. Wie Gregor noch an der älteren origenistischen Bildung Anteil hatte und dennoch für Athanasius Partei nahm: so bezeichnet er überhaupt den Übergang von dem freieren philosophischen zu dem exklusiv kirchlichen Glaubenscharakter, indem er selbst einer edleren Orthodoxie angehört, für die es noch offene Fragen und unbefangene Erwägungen gibt. Vergleichen wir ihn mit seinen beiden Heimatsgenossen, so war er weder ein Kirchenfürst wie Basilius, noch ein Denker wie Gregorius von Nyssa, übertraf aber beide an rhetorischer Fülle und Gewandtheit und zeichnete sich durch ein Gleichmaß geistiger Begabung aus, wie es so häufig jenen mittleren Geistern eignet, die, one eigentlich banbrechend zu wirken, doch ein Empfangenes lebendig, vielseitig und fruchtbar widerzugeben vermögen. An seinem Leben haftet ein romantischer Reiz; es ist ein Schwanken zwischen der Teilnahme an der kirchlichen Bewegung und der freien Muße eines christlichen Philosophen und Mönchs, der, wie es das damalige Mönchstum verstattete, die harte Weltentsagung mit poetischem Sinn, Naturgenuss, litterarischer Beschäftigung und Freundesumgang sich zu versüßen wusste. Sein Sinn für Naturschönheit hat ihm daher wie dem Basilius in Humboldts Kosmos (Bd. II, S. 29. 111) eine Stelle gegeben. Biographische Notizen über ihn finden sich zalreich teils in der griechischen Lebensbeschreibung des Presbyter Gregor, teils bei Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Rufin und Suidas, teils in seinen eigenen Briefen und Gedichten. Gregors Leben, obgleich chronologisch hie und da unsicher, ist uns doch in einer Menge von Einzelnheiten, in die wir am besten durch seine Schriften eingefürt werden, bekannt. Aus seinen eigenen Äußerungen, denen Suidas stark widerspricht, ergibt sich, dass er um 330 (nach anderer Zälung 326—27) geboren ist, entweder in Nazianz selbst, einer Stadt im südwestlichen Kappadozien, oder in dem nahe gelegenen Flecken Arianzus. Seine Mutter Nonna hat unter den frommen Frauen und Erzieherinnen dieses Zeitalters einen Namen erhalten; sie war eine streng andächtige Christin und eifrige Armenpflegerin, der es auch gelang, ihren Gatten, welcher zur Partei der Hypsistarier gehörte, in die katholische Kirche hinüberzuziehen, sodass er nachher

Vorsteher der dortigen Gemeinde und Bischof wurde. Der junge Gregor, frühzeitig zum geistlichen Stande geneigt und bestimmt, trachtete nach einer gründlichen theologischen und wissenschaftlichen Ausbildung. Er besuchte das syrische und das palästinische Cäsarea, dann Alexandrien, endlich nach einer gefahrvollen Seereise Athen. Hier in der letzten und lockendsten Heimat antiker Sitte und platonischer Philosophie widmete er sich etwa um 348 bis 358 den Studien der Grammatik, Mathematik, Rhetorik und Philosophie an der Seite seines Freundes Basilius (s. d. A.). Auch der Prinz Julian befand sich gleichzeitig auf demselben Schauplatz, Gregor lernte ihn kennen und es sollte sich später erweisen, wie entgegengesetzte Geister aus derselben Quelle schöpfen konnten. Als Gregor dreißig Jare alt (360) mit seinem Bruder Cäsarius Athen verlassen und nach Kappadozien zurückgekehrt, zunächst die Taufe empfangen hatte: stand ihm der Weg zu klerikalischen Würden one Schwierigkeit offen, es war eigne Neigung, die ihn zurückhielt. Basilius hatte sich in Pontus ein herrlich gelegenes Asyl ausgesucht und schilderte dem Freunde diesen Aufenthalt mit anziehenden Farben; so eingeladen begab er sich zu diesem, um mit ihm in religiöser Zurückgezogenheit, frommer Selbstbetrachtung und gelehrter Lektüre die beste Befriedigung zu finden. Eine Frucht ihrer gemeinsamen Tätigkeit ist die Sammlung von Auszügen aus den Schriften des Origenes, die wir unter dem Namen der Philokalie noch besitzen. Unruhiger verlief der nächstfolgende Teil seines Lebens. Schon längst und warscheinlich durch seinen Aufenthalt in Alexandrien war Gregor über die religiöse Frage seiner Zeit zur Entscheidung gekommen. Obgleich Bewunderer des Origenes, hatte er sich doch dem Standpunkt des Athanasius in einer Weise angeschlossen, die ihn über das Recht der nicänischen Lehre nicht zweifelhaft ließ. Als daher durch den Kaiser Konstantius wärend der Synoden von Rimini, Seleucia und Nice die semiarianische Ansicht stark begünstigt wurde, und nachdem sein eigener Vater als Bischof von Nazianz die Formel von Rimini selbst unterzeichnet hatte, begab er sich, warscheinlich 361, selbst dorthin und bewog ihn, diesen Schritt zurückzutun; jetzt wurde er von dem Vater zu eigener höchster Überraschung zum Presbyter geweiht. Er entzog sich abermals durch Flucht, kehrte aber, um dennoch sein Amt anzutreten, im folgenden Jare nach Nazianz zurück; über die Beweggründe seines Betragens hat er sich in seiner zweiten Rede gerechtfertigt. Gefärlicher wurden die Anstrengungen der Arianer unter Valens, um so mehr mussten die Anhänger des Nicänums zusammenhalten. Basilius, ebenfalls nach Kappadozien übergesiedelt, wurde Presbyter von Cäsarea; sein Freund unterstützte ihn und wusste ein Zerwürfnis mit dem dortigen Bischof gütlich beizulegen; er beförderte ebenso des Basilius Wal zum Bischof derselben Stadt, indem er in dem Streit zwischen ihm und dem Bischof Anthimus von Tyana über die Teilung der Kirchenprovinz als Vermittler auftrat. Doch geschah dies nicht one dauernde Störung ihrer Freundschaft. Andererseits wurde auf Betrieb des Basilius dem Gregor das Bistum von Sasima angetragen und fast aufgenötigt. Er musste zwar nachgeben, entwich jedoch aufs neue in die Einsamkeit, und erst auf Bitten des greisen Vaters kehrte er nach Nazianz zurück, wo er bis zu dessen Tode 374 das Bistum als Koadjutor verwaltete. Wir übergehen hier einige Nebenereignisse, die in Ullmanns Monographie genau berichtet werden. Der widerholte Wechsel von amtlicher Wirksamkeit und mönchischer Zurückgezogenheit wirft ein Licht auf seinen Charakter. Der Geist, sagt er, trieb ihn ins Leben, die eigene Sehnsucht lockte in die Stille zurück. Erziehung und Gemütsart mochten ihn allerdings zum beschaulich-frommen Wandel und religiösen Selbstgenuss bestimmen. Auch hatte Gregor einen tiefen Blick in den gewönlichen Verlauf kirchlicher Parteibewegungen getan, das beweist sein berühmter Ausspruch, dass Synoden und Versammlungen von Bischöfen in der Regel keinen Erfolg haben, sondern durch Streitsucht und Ehrgeiz der Beteiligten die Übel nur vermehren, denen sie begegnen sollen (Epist. 55 al. 42). Auf der andern Seite war er selbst zu ehrbegierig, um Aufforderungen zu kirchlicher Tätigkeit ein für allemal zurückzuweisen, und die hierarchischen Würden, die er so gleichgültig beurteilt (Orat. XXVII, § 15), lagen ihm doch unter Umständen stark am Herzen. Unter

dieſem inneren Zwieſpalt litt das ganze Leben dieſes Mannes, deſſen eigener Walſpruch: *πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας* ihn zu einer konſequenteren Richtung ſeines Willens und Wirkens hätte anleiten ſollen. — Indeſſen hatte ihm die Vorſehung noch für ſpätere Jare einen der erſten Plätze unter den kirchlichen Vorkämpfern zugedacht. In Konſtantinopel nämlich befanden ſich damals die nicäniſch Geſinnten in geringer Zal und gedrückter Lage, umgeben von dem Gemiſch aller anderen Fraktionen der Macedonianer, Apollinariſten, Novatianer und Eunomianer. Nach dem Regierungsantritt des Theodoſius (379) riefen dieſe Geängſteten den gerade in Seleucia ſich aufhaltenden Gregor zum Schutz in ihre Mitte. Er folgte dem Antrag, und bald wurde die Anaſtaſienkirche zum dogmatiſchen Hörſal, zum Schauplatz ſeiner Beredſamkeit und Ausgangspunkt der dogmatiſchen Glaubensbewegung. Es beweiſt den Ernſt und die tiefere Geſinnung des Gregor, daſs er jetzt nicht ſofort das bloße Dogma einſchärfte, ſondern durch ſtrenge Vorhaltung der herrſchenden Unſitten und Warnung vor eitler Diſputirſucht und leichter Ketzermacherei die Gemüter in die richtige Stimmung zu verſetzen ſuchte, um dann erſt auf den Inhalt der Streitfrage einzugehen. Der Erfolg ſeiner Reden war groß, um ſo größer vielleicht, da niemand von dem kleinen unanſehnlichen und von Kränklichkeit gebeugten Manne Bedeutendes erwartete. Selbſt Heiden wollten ihn hören, angeſehene Kirchenmänner wie Hieronymus und Evagrius von ihm lernen. Den Spöttereien der Feinde begegnete er mit Sanftmut, er zeigte ſich friedfertig unter den Ärgerlichkeiten der meletianiſchen Spaltung. Bald vervollſtändigten die gebieteriſchen Maßregeln (380) des Kaiſer Theodoſius die Niederlage der Arianer, und Gregor durfte als Sieger in die erſte Kirche der Hauptſtadt (nach Ullmann die Apoſtelkirche) einziehen. Aber länger hielt ſein Eifer auch nicht Stand, die alte Liebe zur Einſamkeit erwachte wider. Zwar konnte er nach der zweiten ökumeniſchen Synode (381) der rechtmäßigen Ernennung zum Biſchof von Konſtantinopel nicht mehr ausweichen, ſondern empfing durch Meletius die Weihe, legte aber kurze Zeit darauf mit einer glänzenden, obwol durch einige Bitterkeiten verunzierten Abſchiedsrede ſein Amt nieder, und Ullmann hat ganz recht, denen zu widerſprechen, welche dieſe Abdikation als einen Akt großartiger Entſagung unbedingt geprieſen haben. So finden wir Gregor ſeit 381 nach beendeter öffentlicher Laufban wider in ſeiner Heimat, zuerſt in Nazianz, wo er an kirchlichen Dingen noch teilnehmen konnte, dann in ländlicher Muße, beſchäftigt mit perſönlichen Intereſſen, freundſchaftlichen Verbindungen und mit der Erinnerung an ſeine Erlebniſſe, die er ſich in Gedichten zurückrief. Er ſtarb 389 oder 390. — Dem Schriftſteller und Theologen Gregor ſind wir jetzt noch eine kurze Charakteriſtik ſchuldig. Als Verfaſſer von Reden, Briefen und Gedichten finden wir überall in ihm denſelben gewandten und beredten Schriftſteller und geübten Denker, ſeine Sprache blühend und bilderreich, ſein Gefül warm und lebendig bis zum Ergreifenden, obwol nicht Meiſter über bittere Aufwallungen und ſelbſtgefällige Regungen. Seine rhetoriſche Begabung durch Kunſt und Studium noch geſteigert, verläſst ihn nie, hätte aber oft beſcheidener angewandt werden ſollen, damit die Kraft der Überzeugung nicht in Überredungskunſt übergehe. Die zalreichen Briefe an Baſilius, Gregor von Nyſſa, Euſebius, Cäſarius, Sophronius u. v a. ſind voll von Sentenzen u. Pointen (*τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν φιλοσοφίαν σφόδρα φιλόσοφον*, — *οὐ δόκιμον τὸ ἀπείραστον, τὸ δὲ βασανισθὲν ἐν τοῖς πράγμασι δοκιμώτατον*, Epist. 121. 215 Bill.) und bei perſönlichen Anläſſen oft heiter und ironiſch. Gregors Gedichte ſind ſehr zalreich aber nicht zu kirchlichem Gebrauch gelangt; ſie enthalten einige ſchöne Hymnen, auch treffende Sinngedichte und kurze poetiſche Sprüche, aber auch viel mattes und weitſchweifiges; einzelne Wendepunkte ſeines eigenen Lebens hat er mit innigem Gefül und lebhafter Phantaſie, wenn auch nicht one Eitelkeit vergegenwärtigt. Das wertloſe dramatiſche Produkt *Χριστὸς πάσχων* hat jedenfalls einen andern Verfaſſer. Die erſte Stelle behaupten ſomit die Reden, welche ſchon im Altertum von Elias Cretenſis, Nicetas und Pſellus kommentirt und teilweiſe von Rufinus in's Lateiniſche überſetzt worden; einige der letzten, beſonders Tractatus de fide und de fide Nicaena (Opp. I, p. 969 ed. Ben.) werden

dem Gregor mit Sicherheit abgesprochen. Die 45 echten Reden behandeln sehr verschiedene Stoffe, das Gedächtnis berühmter Märtyrer, das Andenken der Freunde und Verwandten, des Vaters und des Bruders, kirchliche Festtage, öffentliche Unglücksfälle, wichtige Ereignisse des eigenen Lebens, — rein Biblisches und Exegetisches fehlt fast ganz. Der Lobpreisung steht als Ausdruck des rhetorischen Affekts die Verwerfung und der Angriff gegenüber, und in diesem hat sich Gregor gegen Julian bis zur Ungerechtigkeit hinreißen lassen (Orat. III et IV, in den älteren Ausgaben IV et V). Die Herrlichkeit des Mönchsstandes, der scheinbar geschäftslos sich doch die höchste Aufgabe gestellt (*ἀπράγμων γὰρ ἡ ἡσυχία τῆς ἐν πράγματι περιφανείας τιμιωτέρα.* Epist. 76), indem er mitten in der Welt sich den Banden des Fleisches entrissen habe und die tiefste Armut mit dem höchsten göttlichen Reichtum anfülle, ebenso das Wesen des geistlichen Berufs und die Schwierigkeiten einer Seelenpflege und Seelenheilkunde, welche zu gleichem Zweck an den verschiedensten Menschen auf die mannigfachste Weise geübt werden müsse, — standen ihm so lebhaft vor der Seele, dass er mehrfach auf diese Ideeen eingeht, und die zweite Rede (Orat. II, Ben.) hat in dieser Beziehung Ähnlichkeit mit des Chrysostomus Schrift *περὶ ἱερωσύνης*. Die Annahme des rechten Glaubens macht für sich allein das christliche Wesen keineswegs aus, sondern nicht weniger wird erfordert, dass der Wille gestärkt, die Seele zum *ἡγεμονικόν* erhoben werde, damit sie den ihr untergebenen leiblichen Stoff beherrsche, ähnlich wie Gott die Welt beherrscht. Besondere Auszeichnung aber verdienen aus der Zal der Reden jene fünf (Orat. XXVII—XXXI, Ben., auch in Biblioth. dogm. ed. Thilo, II, p. 348) der nicänischen Lehre gewidmeten, welche dem Gregorius den Ehrennamen des Theologen erworben haben. Bekanntlich enthalten dieselben die Entwicklung des Begriffs der einen und wesensgleichen Gottheit, welche den hypostatischen Unterschied des Ungezeugten oder Ursächlichen, des Gezeugten und des Ausgegangenen in sich trägt, samt Beschreibung dieser dreifachen hypostatischen Eigentümlichkeit, alles mit Berufung auf das Überschwengliche in Gott, das von keiner menschlichen Erkenntnis ganz erreicht wird. Gregor wollte das Dogma nicht allein verteidigen, er wollte es fördern und sicher stellen, indem er der christlichen Gotteslehre in der Verbindung des monarchischen Prinzips mit der inneren trinitarischen Gliederung die ihr gebürende eigentümliche und höchste Stelle anwies. Dabei lehrt Gregor in religiösem Geiste und one die trockene Formelhaftigkeit der späteren, doch hält seine Dialektik nicht überall Stich. Dem Einwurf, dass durch die Unterscheidung dreier göttlicher Subjekte Gott in einen abstrakten Gattungsbegriff aufgelöst werde, stellt er die Antwort entgegen, dass jene bloß gedachte Einheit, wie sie allerdings bei kreatürlichen Individuen stattfinden würde, innerhalb des göttlichen Wesens zu einer konkreten und wirklichen sich steigern müsse. Aber er untersucht nicht, ob und wie seine substantielle *μία θεότης* wider zu dem persönlichen Bilde des *εἷς θεός* zurückfüre, von welchem das christliche Bekenntnis ausgeht. Den anderen Gegengrund, nach welchem die Ungezeugtheit oder das Aussichsein des Vaters gerade das Wesen Gottes konstituiren soll, wärend es hier nur zu einer *σχέσις* herabgesetzt werde, hat Gregor nicht mit derselben Gründlichkeit wie Basilius und Gregor von Nyssa zu widerlegen gesucht. Auch fehlt bei ihm insofern noch der volle Abschluss des Dogmas, als dieses den Macedonianern gegenüber nicht genügend und nur mit Vorsicht auf die dritte Hypostase des heil. Geistes angewendet wird (Orat. V. theol.). In christologischer Beziehung bestreitet Gregor die Apollinaristen und behauptet die Vollständigkeit der vom Sone Gottes angenommenen menschlichen Natur (Epistolae ad Cledonium, auch in Bibl. dogm. l. c. p. 538); er befindet sich also auf der Linie der späteren kirchlichen Festsetzungen. Aber indem er den menschlichen Faktor der Erscheinung Christi dem Fleische, den göttlichen dem Geiste vergleicht, wird seine Vorstellung wesentlich erleichtert, und er gelangt nicht dazu, beide Seiten in völliger Naturbestimmtheit zu denken. Die anthropologischen Ansichten halten sich ganz im Charakter der griechischen Theologie und verraten mehrfach noch den Einfluss des Origenismus. Wie Gregor über die Fortpflanzung der Seelen kreatianisch dachte;

so sah er in der Verbindung des Materiellen mit dem Göttlichen und Geistigen das eigentlich Wunderbare und Schwerbegreifliche des Menschenwesens, zugleich aber dasjenige, was an sich schon als Erklärungsgrund der sittlichen Gebrechlichkeit sowie auch der Bildungsfähigkeit des Menschen angesehen werden darf (Orat. II, p. 49—54. Ben.). Außerdem hat Gregor allerdings mit einiger Bestimmtheit die Erbsünde gelehrt und aus dem Sündenfall die Sterblichkeit des Geschlechts und selbst eine Trübung der Vernunft abgeleitet (vgl. besonders Orat. X, ab init. XXXVIII, p. 670. XLIV, § 4. Ben.). Allein er gibt der Lehre, wie überhaupt die Griechen, weder eine scharfe, theoretische Ausbildung, noch bringt er sie mit seiner sonstigen anthropologischen Anschauung in Einklang; vielmehr gehen in seinen Schriften zweierlei Auffassungen dergestalt nebeneinander her, dass die herrschende Sündhaftigkeit bald mehr den Wirkungen der natürlichen Doppelheit und inneren Entgegensetzung im Menschen zugeschrieben, bald als Folge einer erblichen Verkehrung betrachtet wird. Gewiss wollte er die Aneignung des Heils nur synergistisch denken, also Walvermögen und Fähigkeit zum Guten auch dem sündhaften Menschen nicht absprechen, und wie wenig Augustinus sich auf ihn als Vorgänger der eigenen Lehre berufen durfte, hat Ullmann hinreichend gezeigt. Bemerkenswert ist jedoch, dass Gregor auch die ungleiche Verteilung der irdischen Lose, die Missverhältnisse des Reichtums und der Armut, wie der Knechtschaft und Freiheit zu den Folgen der ersten Sünde rechnet (Orat. XIV. p. 275. Ben. XVI, p. 256. Bill.); denn hierin möchte ich, was Ullmann nicht bemerkt, ebenfalls eine Nachwirkung origenistischer Ideeen finden, mit dem Unterschied, dass was Origenes vom Standpunkt der Präexistenz als Disharmonie der geschaffenen Geister infolge ihres vormenschlichen Abfalls und abnormen Freiheitsgebrauchs ansah, von Gregor auf die irdischen Ungleichheiten, wie sie sich nach der ersten Sünde unter den Menschen entwickelten, beschränkt wurde. Die Erklärungen über Taufe und Abendmal endlich verdienen neben denen des Gregor von Nyssa in der Oratio catechetica magna Beachtung.

Unter den älteren Ausgaben der Werke (die erste des Joh. Hervagius erschien Basel 1550) ist die wichtigste des Jak. Billius, Par. 1609. 1611, dann aucta ex interpretatione Morelli Par. 1630. II Tomi. Einzelne Reden und Briefsammlungen wurden besonders edirt, die Gedichte zuerst in der typographisch höchst merkwürdigen Ausgabe Venetiis ex Aldi acad. 1504, dann sehr vermehrt cum notis J. Tollii Traject. ad Rhen. 1696, und abermals bereichert in Muratorii Anecdota Gr. Pat. 1709. Auf diese Vorarbeiten stützte sich die Benediktiner Ausgabe, eine der schönsten, die wir dem Fleiße und der Gelehrsamkeit der Mauriner verdanken. Doch waltete ein eigenes Geschick über derselben. Der erste sämtliche Reden umfassende Band wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter endlich von Ch. Clemencet, Par. 1778, Fol. an's Licht gestellt. Die Vollendung des zweiten verhinderte die französische Revolution. Die echte Mauriner Handschrift schien verloren und fand sich erst lange nachher, sodass sie endlich Post operam et studium Monachorum O. s. B. edente et accurante D. A. B. Caillau Par. curis et sumptibus Parent Debarres 1840 im Druck erscheinen konnte. Dieser Band enthält die vollständigste Sammlung der Briefe und Gedichte nach Pariser Handschriften mit erklärenden Anmerkungen und Auszügen aus den Kommentaren des Nicetas, Elias und Psellus. Die Reden und Briefe werden in dieser Ausgabe nach anderer Ordnung gezält, worüber Feßler, Institutt. patrologiae I, p. 747 eine vergleichende Tabelle liefert. Vgl. außerdem in litterarischer Beziehung Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VIII, p. 383 sqq.; Clemencet, Vita S. Gregor. Opp. T. I, in dogmenhistorischer Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit, I, S. 648; Dorner, Lehre von der Person Christi, I, S. 904. 1016, besonders aber Ullmanns sehr sorgfältige und wolgeschriebene, obwol nicht mehr in jeder Beziehung genügende Monographie Gregorius von Nazianz der Theologe, Darmst. 1825. **Gaß.**

Gregor von Nyssa ist der wol nicht unerheblich jüngere Bruder Basilius des Gr., dritter Son jener (in dem Art. Basilius geschilderten) ausgezeichneten Familie. Zu Basilius, wie zu seiner Schwester Makrina, deren jungfräuliches

Leben und gottseliges Ende er selbst beschrieben hat, scheint er von früher Jugend an verehrend hinaufgesehen zu haben. Ersterem, den er oft seinen Vater und Lehrer nennt, verdankt er (ep. X bei Zac.) den größten Teil seiner litterarischen Bildung, in welcher Gregor, wie der jüngere Bruder Petrus im mönchischen Leben, ihm nacheiferte (Soc. h. e. 4, 26). Dass er änlich wie Basilius die heidnische philosophisch-rhetorische Bildung der Zeit an den Hauptquellen selbst habe schöpfen können, davon findet sich keine Spur. Seine Erziehung scheint wenigstens nicht wie die seines ältesten Bruders auf eine große glänzende Laufban angelegt gewesen zu sein (opp. II, 192). Übrigens ist uns seine ganze Jugendgeschichte unbekannt. Wir finden ihn erst wider, als er, einem in den Augen seiner christlichen Zeitgenossen unrühmlichem Ruhme nachgehend, das kirchliche Amt eines Anagnosten verlassen hat, und nach Gregors des Theologen Ausdruck (ep. 37 der älteren Zälung) lieber Rhetor als Christ genannt sein will. Die dringenden Vorstellungen des Nazianzeners, der die sophistisch-heidnische Wissenschaft selbst in vollem Maße eingesogen und sie auch sonst an seinem Freunde zu schätzen weiß (ep. 34), der aber in dem Abspringen vom kirchlichen zum Rhetoramt den ganzen priesterlichen Stand verletzt, ja die ganze Christenheit geärgert sieht, und diesen Schritt nicht viel anders beurteilt, als wenn sein Freund von der Kirche zum Theater übergegangen wäre — diese Vorstellungen scheinen den Gregor wirklich zur Rückkehr in die kirchliche Laufban gebracht zu haben. Denn 371 oder 372, jedenfalls kurz vor der Wal des Theologen zum Bischof von Sasima (opp. Greg. Naz. or. 6. p. 136), wurde er durch seinen Bruder Basilius ob auch widerstrebend zum Bischof von Nyssa, einer unbedeutenden Stadt Kappadoziens, geweiht (Basil. ep. 225). Weniger hervorstechende Gaben der Kirchenleitung, als die in jener Zeit des Kampfes mit der Häresie besonders bedeutende Macht der Rede und der dogmatischen Polemik mochte unsern Gregor in den Augen seines Bruders zu dieser Würde empfehlen. Eine solche Kraft der Kirche nutzbar zu machen, indem er ihr den Nachdruck bischöflicher Auktorität verlieh, davon hielt den eifrigen Beförderer des Mönchstums und ehelosen Lebens auch der Umstand nicht ab, dass sein Bruder verheiratet war (Greg. Naz. ep. 95 und Gr. Nyss. de virg. 3), was one Grund bezweifelt worden ist (Rupp S. 24 ff.). Auch fällt der Tod der Theosebia, wie jener Brief des Nazianzeners zeigt, nicht etwa vor den Antritt des Episkopats, sondern in das vorgerücktere Alter beider Gregore. Dass aber Gregor nach Aufgabe des Rhetorenamtes sich in die klösterliche Einsamkeit seines Bruders Basilius zurückgezogen, und von da an Theosebia dem Frauenverein unter Makrina sich angeschlossen (Böhringer), ist aus ep. 6 (bei Zac.) nicht zu erweisen. Als Gregor Bischof wurde, waren die Feindseligkeiten des Valens gegen die nicänische Partei bereits im Gange. In Kappadozien, dem nach dem Zeugnis des Gregor Naz. nichts so eigen war, als treues Festhalten an der reinen Lehre (or. 20), waren zwar die Versuche der kaiserlichen Partei bisher namentlich durch die Haltung des Basilius vereitelt worden. Jetzt aber machte sich der Statthalter von Pontus, Demetrius, zum willsärigen Werkzeug der kaiserlichen Kirchenpolitik. Ihr unterlag zwar nicht Basilius, wol aber unser Gregor, der auf einer durch Demetrius veranstalteten kaiserlich gesinnten Synode in Galatien 375 der Verletzung der kirchlichen, die bischöfliche Wal betreffenden Kanones und der Verschleuderung des Kirchenvermögens angeklagt und demgemäß von Demetrius exilirt wurde. Auf dem Wege fand er Gelegenheit, der Roheit der ihn eskortirenden Soldaten zu entfliehen, und sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Hierher gehören vielleicht die Andeutungen jener ep. 6 bei Zac. Vergeblich machte Basilius im Namen aller kappadozischen Bischöfe dem Demetrius Vorstellungen (ep. Basil. 237), in denen man sich erbot, über das Kirchenvermögen Rechnung zu legen, und erinnerte, dass, wenn in der Ordination Gregors kirchliche Bestimmungen verletzt seien, dies nicht dem zur Annahme des Episkopats gedrängten Gregor, sondern den sämtlichen Bischöfen, die ihn gewält, zur Last falle. Gregor blieb fern von seinem Bistum, in welches ein Arianer eingesetzt wurde, und die Häretiker, durch den Sonnenschein kaiserlicher Gunst aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt (Gr. Naz. ep. 35),

ſcheinen ihm in ſeiner Zurückgezogenheit keine Ruhe gelaſſen zu haben, ſodaſs er ſich von Gregor von Nazianz über ſein unſtetes Leben, in welchem er wie ein Holz auf dem Waſſer umhergetrieben werde (Gr. Naz. ep. 34), tröſten laſſen muſs, und noch ſpäter über die damals ausgeſtandenen Mühen klagt (opp. II, 192). Die Wandlung der Dinge, welche ſein Freund damals in der Zuverſicht, die Warheit und die geiſtige Bewegung der Zeit für ſich zu haben (ep. 35), weisſagte, trat mit dem Tode des Valens, Ende 378, ein; Gregor kehrte zurück, und ein ſchöner Brief bei Zac. (ep. 3) ſchildert wol dieſe einem Triumphzuge gleichende Rückkehr und das Hochgefül, welches ihn dabei beſeelte. Nachdem im folgenden Jare ihn der tief und ſchmerzlich empfundene Verluſt ſeines Bruders Baſilius getroffen (vgl. den Troſtbrief Gr. Naz. ep. 37), war er noch im Herbſte desſelben Jares bei der in Antiochien vornehmlich wegen der meletianiſchen Spaltung abgehaltenen Synode zugegen. Bevor er von hier nach Hauſe zurückkehrte, beſuchte er ſeine Schweſter Makrina, und konnte gerade noch Zeuge ihrer letzten Stunden ſein, um dann ihr Leben zu beſchreiben (de vita Macr. opp. II, 177 sqq.) und in dem Dialog de anima et resurr. (opp. III, 181 sqq.) ſeine theologiſchen Belehrungen über Seele, Tod, Auferſtehung und Widerbringung in ihren, der Sterbenden, Mund zu legen. — Das Jar 381 fürte Gregor zur zweiten ökumeniſchen Synode, bei welcher er als ausgezeichneter Dogmatiker gewiſs eine bedeutende Rolle ſpielte, wenn auch die Angabe des Niceph. Call. XIII, 13, daſs er der Verfaſſer der ſanktionirten Veränderungen und Zuſätze zum nicäniſchen Symbol ſei, dahingeſtellt bleiben muſs. Warſcheinlich aber fand damals jene Vorleſung ſeiner Bücher gegen Eunomius vor Gregor von Nazianz und Hieronymus ſtatt, welche letzterer (de vir. ill. 128) erwänt. Nach einer aus Phot. cod. 6 und 7 nicht hinlänglich zu begründenden Vermutung Tillemonts wäre es eine urſprüngliche kürzere Faſſung dieſer Schriften geweſen Eine Rede, welche Gregor damals an Gregor von Naz. bei deſſen Weihe zum Biſchof von Konſtantinopel gerichtet hat, iſt uns verloren, eine in dieſelbe Zeit fallende Leichenrede auf Meletius von Antiochien erhalten (III, 587 sqq.). Welche Bedeutung aber Gregor damals erlangt hatte, geht aus der Stellung hervor, welche das Konzil von Konſtantinopel und danach ein Geſetz des Theodoſius ihm nebſt mehreren andern anwies. Das Konzil, welches can. 2 zur Herſtellung der kirchlichen Ordnung mit Zugrundelegung der ſeit Konſtantin üblichen Einteilung der Praefectura Orientis in fünf Diözeſen beſtimmt, daſs die Diözeſan-Biſchöfe (τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους) nur die Angelegenheiten ihres Gebietes one Übergriff in fremde Diözeſen verwalten ſollten, hat, woraus ſich jene Benennung erklärt, nach Soz. h. e. 7, 9, vgl. mit Socr. 5, 8 für jede Diözeſe mit Ausnahme der ägyptiſchen, in welcher der alexandriniſche Biſchof bereits als geiſtlicher Monarch galt, mehrere Biſchöfe *) bezeichnet, denen eine Art Oberaufſicht in ihrem Gebiet, ein Patriarchat, wie es Sokrates nach dem damals noch nicht wie ſpäter abgegrenzten Gebrauche des Wortes nennt, zukommen ſollte. Demgemäß beſtimmte nun Theodoſius (Cod. Theod. l. XVI. t. I. l. 3), daſs als orthodoxe Anhänger der Kirche, denen die kirchlichen Ämter überantwortet werden dürften, nur diejenigen anerkannt werden ſollten, welche mit jenen ausgezeichneten Biſchöfen in Kirchengemeinſchaft ſtünden. Unter dieſen war für die pontiſche Diözeſe neben Helladius von Cäſarea Kapp. und Otreius von Melitene in Armenien auch Gregor von Nyſſa, τῆς ἐκκλησίας τὸ κοινὸν ἔρεισμα, wie ſein Freund der Theologe ihn ſchon früher genannt hatte. Aus dieſer Stellung, in welcher er als natürlicher Rival des Biſchofs von Cäſarea erſchien, erklären ſich die Miſshelligkeiten zwiſchen ihm und Helladius, über welche ſein Brief an den Flavian (opp. III, 645 sqq.) Klage fürt. — Daſs Gregor auf dem im folgenden Jare 382 in Konſtantinopel abgehaltenen Konzil noch gegenwärtig geweſen, iſt eine durch nichts zu erweiſende Vorausſetzung Schröckhs. Dahingeſtellt aber mag bleiben, ob er

*) So auch für die Dioec. Orient., wo nur dem Biſchof von Antiochien ſeine höheren Rechte vorbehalten werden.

erſt damals im Auftrage der erſten konſtant. Synode, oder nach der vorherrſchenden Meinung ſchon früher in Auftrag jener antiocheniſchen von 379 ſeine Reiſe nach Arabien zur Ordnung kirchlicher Verhältniſſe daſelbſt angetreten hat, auf welcher der Beſuch Jeruſalems und die Erfarungen, die er dort machte, ihm den Anlaſs zur Abfaſſung ſeines berühmt gewordenen Briefes de euntibus Hierosolyma, einer Warnung vor den ſittlichen Gefaren und vor religiöſer Überſchätzung der Wallfarten, gab (der Brief, ſchon 1551 von G. Morelli edirt, von den Cent. Magd. IV, 936 sqq. in lateiniſcher Überſetzung mitgeteilt, von Molinäus im proteſtantiſch-polemiſchen Intereſſe beſonders mit Anmerkungen herausgegeben Hanoviae 1607, wogegen Gretſer in den Anmerkungen zu Gregors WW. ſeine Angriffe richtete, iſt unzweifelhaft echt). Auch in Jeruſalem trat übrigens Gregor als Vermittler in kirchlichen Zerwürfniſſen auf, und hatte ſelbſt Vorwürfe wegen ſeiner Lehre zu erfaren (ep. ad Eusthatiam Ambrosiam et Basilissam ed. Casaub. Lut. 1606). Im Jare 383 haben wir ihn wol wider in Konſtantinopel zu denken, wenigſtens wird hierher mit Warſcheinlichkeit die Rede de deitate fil. et sp. s. (III, 494 sqq.) geſetzt; widerum 385 hielt er dort der kaiſerl. Prinzeſſin Pulcheria und dann der Kaiſerin Placilla die Leichenrede (III, 518 sqq.). Von hier an findet ſich lange kein beſtimmtes Datum für das Leben Gregors, bis wir ihm zum letzten Male begegnen auf einer 394 unter Vorſitz des Nektarius in Konſtantinopel gehaltenen Synode, welche über eine Streitigkeit arabiſcher Biſchöfe verhandelnd, zugleich Zeuge war der Einweihung der prächtigen durch Rufin erbauten Apoſtelkirche in der Vorſtadt Chalcedon. Mit Recht vermutet man, daſs Gregor bei dieſer Feier die Rede gehalten, welche in den Werken fälſchlich den Titel *εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν* trägt (II, 40 sqq.), und die göttliche Ehre des heiligen Geiſtes preiſt. —

Man hat es bedauert, daſs der Eifer des Nazianzeners unſern Gregor in eine Lebensſtellung zurückgerufen, die ſeinem Charakter, ſeinen Anlagen und Neigungen wenig entſprochen, man hat gewünſcht, er möchte ihn der gelehrten Muße eines Rhetors überlaſſen haben. Wenn wir auf die Bedeutung, welche Gregor als kirchlicher Dogmatiker und Polemiker erlangt hat, hinblicken, müſſen wir es ſeinem Freunde Dank wiſſen, daſs er durch ſeine ſtrafenden Worte ihn von einem Gebiete des abſterbenden geiſtigen Lebens zurückgefürt hat auf den Tummelplatz der Geiſter, auf welchem die eigentliche geiſtige Bewegung der Zeit vor ſich ging. Es iſt auch kaum anzunehmen (mit Rupp), daſs das damalige Gepräge der Kirche das Streben Gregors nach freier wiſſenſchaftlicher Tätigkeit unangenehm berürt habe. Was ihn zu jenem ſchnellen und für damalige Verhältniſſe anſtößigen Schritt trieb, mag zum teil wirklich ein von Eitelkeit nicht freies Streben nach dem bequemeren und doch glänzenden Ruhme eines Rhetors geweſen ſein, zum teil aber allerdings ein richtiges Bewuſstſein davon, daſs er nicht gerade in bedeutendem Grade mit der Gabe praktiſcher Kirchenleitung zumal für eine ſo ſtürmiſche Zeit ausgerüſtet ſei. Er war one Zweifel nicht ein ſo energiſcher imponirender Charakter wie etwa Athanaſius oder auch ſein Bruder Baſilius, der mit einer in ſich feſten Geſinnung und hingebendem chriſtlichem Eifer genug Weltklugheit und Herrſchertalent verband, um die Rolle eines Kirchenfürſten zu ſpielen. Als daher Gregor durch ſeine biſchöfliche Stellung in dieſe Tätigkeit hineingezogen ward, ſcheint eine gewiſſe Biegſamkeit und gutmütige Weichheit des Charakters, erhöht durch aufrichtige Friedensliebe, ihn zu Schritten veranlaſst zu haben, welche dem höhern theokratiſchen Intereſſe ſeines Bruders zuwider liefen, und dieſem Klagen über die unzeitige *χρηστότης* und *ἁπλότης* ſeines Bruders auspreſsten; und als es ſich um eine Geſandtſchaft nach Rom in der meletianiſchen Angelegenheit handelte, ſprach es Baſilius ſehr deutlich aus, daſs er ſeinen Bruder, deſſen Neigung ihn ſelbſt auch ſchwerlich zur Teilnahme an dieſem Geſchäft treibe, nicht für den rechten Mann halte, dieſe Sache vor einem ſo ſtolzen, ſeiner hohen Stellung ſich ſo ſehr bewuſsten Manne, wie Damaſus, zu füren. Wenn ihm gleichwol ſpäter ein ſo bedeutendes Anſehen zuerkannt, wenn er auch verwandt wurde, auswärtige kirchliche Angelegenheiten zu ordnen, ſo geſchah dies erſt, nachdem er für den nicäniſchen Glauben gelitten und gekämpft hatte, als

kirchlicher Dogmatiker eine Auktorität geworden war. Auf diesem Gebiete liegt offenbar seine eigentliche Bedeutung, in welcher nach Athanasius kaum einer der griechischen Kirchenväter des 4. Jarhunderts an ihn heranreicht.

Gregor tritt für das Mysterium der Trinität und Menschwerdung Gottes im Sinne des durch Athanasius begründeten nicänischen Glaubens (s. I, 743) ein, neben Basilius und dem Nazianzener von Einfluss auf die Fixirung des dogmatischen Sprachgebrauchs der Kirche. Sowol der feste persönliche Unterschied des Logos vom Vater, die ewige eigene Subsistenz desselben (gegen sabellianische Anschauungen, s. sermo adv. Ar. et Sab. p. 7 bei Maj.), als seine Homousie ist ihm überlieferte kirchliche Warheit, die er auch rationell obwol nur approximativ zu begründen sucht. So sehr sonst Gregors Theologie die Spuren origenistischen Einflusses zeigt, so nötigt ihn doch die kirchliche Entwicklung durch Athanasius, die von Origenes mit der Gottheit des Sones noch festgehaltene wesentliche Subordination abzustreifen. Die absolute, unendliche, über alle Größe (Ausdehnung) und Teilbarkeit erhabene Einfachheit des göttlichen Wesens schließt jedes Mehr oder Minder in Gott, jede wesentliche Stufenordnung göttlicher Hypostase aus (c. Eun. opp. II, 320, serm. de spir. adv. Maced. p. 18 bei Maj.), und die bei Origenes noch sehr kenntliche gnostisch-emanatistische Färbung der Gottesidee, die Vorstellung eines sich absteigend evolvirenden göttlichen Lebens ist durch die Idee des in sich geschlossenen Absoluten verdrängt. Um nun dennoch einen hypostatischen Unterschied, der keine Wesensverschiedenheit involvirt, zu behaupten, dazu dient ihm, wie Athanasius, das von Origenes ausgesprochene Wort der ewigen Zeugung (vgl. z. B. c. Eun. p. 455 sqq.). Damit soll keineswegs das Geheimnis begriffen werden (s. u.), sondern nur einerseits das zeitlose, ewige, und in dieser Ewigkeit notwendige Verhältnis bezeichnet werden, das doch keine blinde Naturnotwendigkeit, sondern vermöge des absoluten Ineinander von Wille und Natur in Gott ein ebenso freigewolltes Verhältnis ist (c. Eun. II, 624 sqq.), andrerseits aber ein wirklich hypostatischer Unterschied, der doch kein Unterschied des Wesens ist (die *ἀγεννησία* oder *γέννησις* ist nicht *οὐσία* c. Eun. 390 sq. u. ö.). Homousie und ewige Zeugung sind für Gregor die notwendigen spekulativen Voraussetzungen des Satzes: Gott selbst ist Mensch geworden, und diesen Satz in seiner für das religiöse Gefül und das spekulative Denken gleich inhaltsvollen Überschwenglichkeit hält er dem Eunomius entgegen, der Christum zu einem Boten göttlicher Befehle gleich Mosen herabsetze (opp. II, 473. 81). Ebenso verhält es sich nun mit dem heil. Geiste, in dessen Gaben und lebendigmachender Gnade der Glaube ein wesentlich göttliches Leben erkennt, welches vom Vater als der Quelle ausgeht durch den eingebornen Son, welcher das ware Leben ist, und durch die Wirksamkeit des heil. Geistes sich vollendend den Menschen mitgeteilt wird (adv. Maced. 32 sq. cf. ep. 2. ap. Zac. 360). Aus dem angegebenen Grunde folgt nun aber aus der Gottheit des Geistes auch seine Homousie, als dritter unterschiedener Hypostase, deren charakteristisches Merkmal dem Vater gegenüber das *ἐκ τοῦ θεοῦ (πατρὸς) εἶναι*, dem Sone gegenüber das *τοῦ υἱοῦ* oder *τοῦ χριστοῦ εἶναι*, oder das Ausgehen vom Vater und das Gesandtwerden durch den Son ist (v. de sp. s. adv. Mac. 17 sqq.). — Eine solche für das christliche Bewusstsein fundamentale Bedeutung, wie sie sich in den angegebenen Motiven für die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre ausspricht, kann aber das Dogma von der Menschwerdung Gottes nur haben, wenn die Gottesidee selbst als das unendlich Inhaltsvolle übermächtig in das religiöse Bewusstsein tritt. Dem abstrakten logisch-formalen Gottesbegriffe des Eunomius, der diesem eben als abstrakter leerer Begriff Gott als vollkommen erkennbar — durchsichtig — erscheinen läßt, setzt daher Gregor die Idee Gottes als der absoluten Fülle alles Seins, alles Guten und Waren, die in ihrer Unendlichkeit dem Wesen nach unbegreiflich bleibt, entgegen. — Die Vereinigung dieses überschwenglichen Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo und durch ihn sieht aber Gregor als die durch die dazwischengetretene Macht der Sünde nur wesentlich modifizirte Vollziehung dessen an, worauf die ganze Weltentwicklung angelegt ist. Die geschaffene Welt, welche Gott, der Inbegriff alles waren Seins, das höchste Gut und die Quelle alles

Guten, sich gegenübergestellt hat, hat ihren Wert nur in der Teilnahme an den göttlichen Gütern. Fähig aber dieser Teilnahme ist unter allem Geschaffenen zunächst nur die geistige trotz ihrer Endlichkeit Gott verwandte Natur, die übersinnliche Welt. Damit also die gesamte sichtbare irdische Welt, dieser Spiegel göttlicher Weisheit und Macht, nicht gleichsam blind und von der Teilnahme an den göttlichen Gütern ausgeschlossen sei, musste in ihr selbst eine Verbindung ihrer wesentlichen Elemente mit der höhern geistig-göttlichen Natur hervorgebracht werden, wodurch zunächst das Göttliche wie durch einen Spiegel in die irdische Welt hineingestralt, danach das Irdische, mit dem Göttlichen emporgehoben, der Vergänglichkeit entzogen und verklärt werden könnte. Diese centrale Bedeutung, Band zweier an sich entgegengesetzter Welten zu sein, kommt dem Menschen zu, der wie er auf der Spitze der stufenartig aufsteigenden irdischen Kreatur, sie als Mikrokosmus zusammenfassend, steht, so als λογικὸν ζῶον hineinragt in die unsichtbare Welt, vermöge seiner gottebenbildlichen, d. i. geistig-sittlichen, namentlich sittlich-freien Natur, die übrigens als geschaffene nichts aus sich selbst hat, sondern nur als das sonnenhafte Auge in freiester Selbstbewegung nach dem ewigen Lichte sich erhebt, aus ihm lebt und dasselbe auch der irdischen Welt, welcher sie einverleibt ist, vermittelt. Mit großer Liebe und verhältnismäßig reichem Naturwissen verweilt Gregor (de hom. op. und de an. et res. u. a. a. O.) bei dieser wunderbaren Vereinigung entgegengesetzter Naturen im Menschen. Er empfindet nach seiner ganzen Anschauung von dem Gegensatze des Geistigen und Sinnlichen tief die Schwierigkeit einer so innigen Verbindung beider, eine Schwierigkeit, welche Origenes vermocht hatte, diese Weltstellung des Menschen, als eine seiner geistigen Natur unwürdige, erst aus einem vorweltlichen Falle abzuleiten. Diesen Ausweg hat Gregor sich durch jene Anschauung von der kosmischen Mittlerrolle des Menschen abgeschnitten und nur inkonsequent streift er noch, besonders wo er rhetorisirt, an diese Theorie (z. B. de orat. I, 741. de mort. III, 635). Im allgemeinen hält er fest daran, dass jene Verbindung eine ursprünglich von Gott gewollte sei, wodurch die vernünftige Natur nicht notwendig geknechtet oder verunreinigt werde, wenn ihr daraus auch gewisse psychische Funktionen und Triebe zuwachsen, die ihr an sich — als Bild Gottes — fremd seien (das Genauere hierüber in meiner unten zu bezeichnenden Schrift §§ 6—15). Wie fest und konsequent aber Gregor an jener Bestimmung des ganzen Menschen und in ihm der gesamten Schöpfung zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, zur Vereinigung mit Gott hält, zeigt sich nun in seiner Auffassung der allgemeinen Widerherstellung durch Christum. Nachdem der Mensch durch freie Abwendung von Gott, zu welcher im freien Willen (dem Walvermögen) des Menschen notwendig die Möglichkeit, in der Verbindung mit der Sinnlichkeit aber die nächste Veranlassung (Versuchung) gegeben ist, der Sünde und durch sie dem leiblichen und dem relativen geistigen Tode, der Übermacht der niederen sinnlichen Natur, verfallen ist, so dass er trotz des gebliebenen freien Willens und der nie ganz vertilgbaren Liebe zum Guten, Göttlichen, sich nicht selbst zu befreien vermag, bewirkt Gott in der Menschwerdung des Sones die Zurückfürung des Menschen zu dem, wozu er von Anfang an bestimmt war, und was er wirklich potenziell im Anfang besaß. Die Sünde, als Abwendung von Gott, wird vernichtet durch die göttliche Hinwendung zum Menschen, durch seine innige Vereinigung mit der Menschheit. In der Gottmenschheit Jesu Christi ist implicite die ganze Erlösung gegeben. Es hängt darum, wie Gregor gegen Apollinaris (im antirrhet. und sonst, z. B. c. Eun. II, 581 sqq.) nachdrücklich betont, das Heil daran, dass Christus einen vollständigen Menschen nach Geist, Seele und Leib, die vernünftige und die sinnliche Natur, angenommen hat, um den ganzen Menschen zu retten. So ist es nach Gregor auch allein möglich, dass zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur die innigste Verbindung stattfinde, one dass doch Gott selbst in die Endlichkeit herabgezogen würde, wie dies geschehe, wenn der göttliche Logos in seiner σάρκωσις (welchen Ausdruck Apoll. dem der ἐνανθρώπησις begreiflicherweise vorziehe) gleichsam zum menschlichen Logos degradirt, selbst zum menschlichen Logos im Menschen Jesus gemacht werde. Der göttliche Logos hat vielmehr diesen

Menschen durch seine Einwonung der φθορά und dem πάθος entnommen, und ihn durch diesen in der Auferstehung und Himmelfart sich vollendenden Prozeſs gänzlich vergottet. Hiermit hat er prinzipiell die menschliche Natur zu ihrem höchsten und letzten Ziele erhoben, indem er die geheiligten Erstlinge derselben Gott dargebracht hat. Vermöge des Naturzusammenhangs zwischen dem zweiten Adam, als der ἀπαρχή, mit seinem ganzen Geschlecht wird nun die jedoch von jedem einzelnen auf geistige Weise, d. h. mit freiem Willen, zu ergreifende Erlösung möglich, indem Christus durch sein Sterben und Auferstehen die Macht des Todes überwunden (antir. 170 sq.), den Teufel getäuscht und um das Lösegeld gebracht (or. cat. c. 22 sq. cf. opp. III, 353. 86) und durch die vollkommene Gottesoffenbarung den Menschen zur Erkenntnis der heilbringenden Warheit, seine vernünftige Natur zu ihrer ursprünglichen Freiheit, Liebe und Sehnsucht nach dem Göttlichen zurückfürt, und den im Glauben und sittlichen Eifer sich ihm Hingebenden unter die läuternde und stärkende Einwirkung des heiligen Geistes stellt (Taufe), sodaſs er — die Summe alles religiös-sittlichen Lebens! — die von Anfang in ihn gelegte Gottebenbildlichkeit in immer fortschreitender Nachamung des unsichtbaren Gottes durch Nachamung Christi zu verwirklichen vermag, denn: χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις (III, 271). — So ist Christus der Mittler, welcher zunächst mit sich, dann durch sich mit dem Vater alle vereinigt (II, 18. III, 292). Diese Vereinigung aber vollendet sich in Auferstehung und Versetzung in's himmlische Leben. Denn die, so hier in der geistlichen Widergeburt durch den heil. Geist schon Gottes teilhaftig geworden, haben darin einen Samen ewigen Lebens. Ihr Geist hat bereits, was die Kraft und der Inhalt seines Lebens ist. Nun trennt sie der Tod von dem der Vergänglichkeit und Verderbnis verfallenen Leibe, Gott zerschlägt das Gefäß, damit es gereinigt von den Flecken der Sünde mit der nun von allen niederen (psychischen) Trieben befreiten Seele, die dadurch die volle ursprüngliche Energie ihrer geistigen Liebe zum warhaftigen Guten widererlangt, vereinigt werde in der wunderbaren Auferstehung. Der auferstehende ist derselbe Leib, denn es besteht ein so inniges wesentliches Verhältnis zwischen der Seele und ihrem leiblichen Organ, daſs sie vermöge der in ihr haftenden Idee oder Form ihres Leibes (εἶδος) die ihr gerade eigentümlichen Elemente wider an sich zieht (de hom. op. c. 27). Aber das Irdische wird nun zum Göttlichen erhoben, und, entrissen der materiellen Vergänglichkeit, in's Himmlische hinübergenommen in der παλιγγενεσία, sodaſs der Leib seine irdischen (körperlichen) Qualitäten verliert. Anders verhält es sich mit denen, die hier die Erlösung verschmähend, am Irdischen haften geblieben sind. Denn sie hängen so an Fleisch und Blut, daſs sie, auch nachdem der Tod ihnen den Gegenstand ihrer Liebe genommen, noch fleischlich-irdisch sind. Sie bedürfen noch eines zweiten Todes, der sie von den Überbleibseln fleischlichen Schmutzes reinige. Gott gibt sie nicht auf, kann sie, sein Eigentum, geistige ihm verwandte Naturen, nicht aufgeben, denn: ἕλκτικὴ τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστίν so auch Gott. Es ist das Ziel aller Weltentwickelung: δεῖ πάντη καὶ πάντως τῷ θεῷ ἀποσωθῆναι τὸ ἴδιον. Aber dieser Liebeszug Gottes, der an der geläuterten Seele leicht und schmerzlos sich vollzieht, wird zur schmerzvollen Flamme für die Seele, die am Irdischen klebt, und dieser Schmerz dauert so lange, bis sie von allem Irdischen losgerissen ist. Und dies Ziel wird erreicht, so gewiſs unsere Torheit Gottes Weisheit, die Macht des Bösen, seiner Natur nach Endlichen, das Gute, seiner Natur nach Unendliche, weil Göttliche, nicht zu besiegen vermag. Nicht als ob dem freien Willen jemals Gewalt geschähe, es ist keine Naturgewalt, welche die Seele reinigt und zieht. Es ist nur das höchste Zuchtmittel, wodurch Gott ihre ursprünglich gute vernünftige Natur zu sich selbst bringt, sodaſs sie, wie die Gläubigen schon hier, aus Erfarung lernend, welchen quälenden ihrer unwürdigen Besitz sie mit ihren ursprünglichen Gütern vertauscht haben, freiwillig sich umwenden zur Quelle ihres waren Lebens. Der tiefere Grund liegt darin, daſs Gregor eine völlige Verkehrung und Abwendung der an sich guten geistigen Natur von seiner Quelle in Gott, ein völliges Aufgehen derselben im Bösen, welches der Mangel, das Nichtseiende ist, nicht zu denken vermag,

und wenn er ſie denken könnte, darin die abſolute Vernichtung des Geiſtes ſehen müſste. Dieſe Lehre der Widerbringung (de an. et res. 219 sqq. de hom. op. c. 21. orat. cat. 8 etc.), welche auf's genaueſte mit ſeiner geſamten dogmatiſchen Anſchauung zuſammenhängt, hat den ſpäteren Verehrern ſeiner Orthodoxie viel Not gemacht. So ſuchen Steph. Gobarus (Phot. cod. 232. ed. Bekk. 291) und ſpäter Germanus von Konſtantinopel (ib. c. 233. p. 292) ihn gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz zu nehmen, wärend Vincenzi mit dem Nyſſener zugleich den Origenes ſelber orthodox zu machen mit großem Aufwand von Gelehrſamkeit ſich abmüht. Es iſt beſonders der in ſeiner kosmiſchen Bedeutung dem Dogma untergelegte Gegenſatz des Geiſtig-Göttlichen und des Sinnlichen, worin ſich der Einfluſs des Origenes auf Gregor zeigt. An mehr als einer Stelle bezeichnet Gregor als die oberſte Gott mit umfaſſende Diſtinktion alles Seienden, die in das Intelligible und Senſible (c. Eun. 341. or. cat. 54. de an. et res. 240. de hom. op. f. 59), und die ganze Weltentwickelung verläuft in dem Auseinandertreten und der endlichen Überwindung dieſes Gegenſatzes. Wie nun aber bei Gregor mit der oben angegebenen weiteren Entwicklung und Abſchließung des Gottesbegriffs in der Trinität als Korrelat auch der Schöpfungsbegriff eine größere Schärfe gewinnt, ſo tritt damit die intelligible Kreatur trotz ihrer weſentlichen Gottverwandtſchaft in ein engeres poſitives Verhältnis zur ſinnlichen Schöpfung. Die Präexiſtenz der Seelen und die Ableitung der ſichtbaren Welt aus dem Falle des endlichen Geiſtes wird aufgegeben, weil es nun zum gottgewollten Begriff des Menſchen gehört, als Doppelnatur gerade durch Behauptung ſeiner geiſtigen Natur ſeinen Beruf an der ſichtbaren Welt zu erfüllen, dieſe verklärt zur Teilnahme am Göttlichen zu erheben. Die ἀποκατάστασις hat nun nicht mehr die Bedeutung, den Gegenſatz zu vernichten durch einfache Rückkehr des Geiſtigen aus der Verendlichung und Gefangenſchaft in der materiellen Welt, ſondern die poſitivere der Verſönung dieſes Gegenſatzes durch Erhebung der geſamten Schöpfung zur Teilnahme am göttlichen Leben, d. h. der Verklärung (ſ. den Verſuch genauerer Nachweiſung im 2. Abſchnitt meiner Schrift).

Unter den Werken Gregors ſind die dogmatiſch bedeutendſten: Die oratio catechetica magna, eine Art chriſtliche Apologetik und Dogmatik mit verſuchter rationeller Begründung der Dogmen, um Juden und Heiden überfüren zu lernen, ſ. (Glauber) Greg. v. Nyſſa und Auguſtin über d. erſten chriſtl. Religionsunterricht, Leipzig 1781; der erwänte Dialog de anima et resurrectio (vergl. H. Schmidt, Gr. v. N., Dialog über Seele und Auferſtehung, Halle 1864); die 12 Bücher gegen Eunomius und die zweite (öfter als 13. Buch angeſehene) Schrift gegen denſelben (ſ. Greg. Nyss. opp. ex recens. Fr. Oehler I [unic.] Halis Saxon. 1865); eine Anzal kleinerer Abhandlungen zur Trinitätslehre, darunter adv. Graecos e communis notionibus; Antirrheticus adv. Apollinar., die wichtigſte Schrift über Apollinaris, die wir haben. Hieran ſchließen ſich die erſt neuerlich durch A. Mai bekannt gewordenen Reden gegen Arius und Sabellius und gegen die Macedonianer. Ebenfalls für die theolog. Grundanſchauungen Gr.'s bedeutungsvoll ſind die auf die Homilien des Baſilius über das Hexaëmeron Bezug nehmenden Schriften de hominis opificio und apologeticus de hexaëmer. (mit umfaſſendem textkritiſchen Apparat herausg. von G. H. Forbeſius, Lond. 1855. 61); die 5 Reden über das Gebet, die 8 Reden über die Seligpreiſungen, die über den vielbehandelten Spruch 1 Kor. 15, 28. Die Schrift über die Pſalmenüberſchriften, die Erklärung des Predigers Salomo in 8, und beſonders des Hohelieds in 15 Homilien, und die vita Mosis s. de vita perfecta zeigen die allegoriſche Exegeſe im ſchönſten Flor. Unter den zalreichen moraliſch-aſketiſchen Schriften preiſt de virginitate den Stand „der Vollkommenheit", von welchem ſich Gregor ſelbſt ausgeſchloſſen ſieht, um ſo überſchwenglicher, einige kleinere ſind ethiſch wertvoller. In den Lebensbeſchreibungen der Makrina, des Thaumaturgen, Ephräms, den kirchlichen Reden auf die großen Feſte und verſchiedene Märtyrer, wie in den erwänten Gelegenheitsreden, ſpiegelt ſich der Geiſt der kirchlichen Frömmigkeit wie der rhetoriſche Geſchmack der Zeit, welchem auch Gregor ſein Opfer

bringt. — Ausgabe nach früheren kleineren Sammlungen und Übersetzungen (Sifanus, Basil. 1562. 1571): von Fronto Duc. Par. 1615, 2 tom., dazu ein Appendix von J. Gretser 1618; neue recht fehlerhafte Gesamtausgabe Paris 1638, 3 tom. Fol. Der antirrheticus adv. Apollin., die unechten testimonia adv. Judaeos, 2 Reden und 14 Briefe zuerst in Zacagnii Collectanea Monum. vet. eccl. graec., Rom. 1698, dann mit noch 7 von Caracciolus, Flor. 1731, zuerst edirten Briefen und einigen kleineren Stücken in Gallandii Bibl. vett. patr. t. VI. Dazu neu A. Mai, Script. vett. nova coll. VIII, Anhang, Rom. 1834 (cf. auch VII, p. 6) und Nova Patr. bibl. IV, Rom. 1847. — Bei Migne, Ser. gr. 44—46. Gute kritische Einzelausgaben: Krabinger, Dial. de an. et res. Lips. 1837; orat. catech. acced. orat. funebr. in Meletium (1835) Monach. 1838; de precatione (orat. domin.) orr. V. Landish. 1840. — Forbesius s. o. Eine Anzal wichtigere Schriften griechisch und deutsch in Fr. Oehlers Bibliothek der Kirchenväter I, 1—4, Leipz. 1858 f. Die von ihm begonnene Gesamtausgabe — auf mangelhafter textkritischer Grundlage — kam über den 1. Band (s. o.) nicht hinaus. — Über Gregor: Acta Sanct. Boll. Mart. II.; Tillemont, Mém. IX; Fabricius, Bibl. Gr. VIII, ed. Harl. IX; Schröckh, KG., Thl. XIV; Rupp, Gregors d. B. von Nyssa Leben u. Meinungen, Lpz. 1834; Heyns, Disp. hist.-theol. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835; Böhringer, Die Kirche Christi, der alten K. 8. Thl., 2. A., Stuttg. 1876; Moeller, Gregorii Nyss. doctr. de hominis nat. et illustr. et cum Origeniana compar., Hal. 1854; Stigler, Die Psychologie des h. Gr. v. N., Regensb. 1857; L. Kleinheidt, Gr. Nyss. doctr. de angelis, Frib. 1860. In S Gr. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio cum appendice de actis Syn. V oecum. per Aloys. Vincenzi 4 prts., Rom. 1864—65; G. Herrmann, Gr. Nyss. sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875; J. Bergades, De universo et de anima hominis doctr. Greg. Nyss. (*Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος κτλ.*) Leipz. Dissert. Thessalon. 1876. **W. Möller.**

Gregorius der Thaumaturge, ein hervorragender Schüler des Origenes, in welchem die christliche Kirche in Pontus ihren Apostel verehrte. Theodorus, wie er ursprünglich hieß, war der Son wolhabender heidnischer Eltern zu Neocäsarea in Pontus. Als er, 14 Jare alt, seinen Vater verloren hatte, begannen bereits christliche Einflüsse, obgleich noch nicht durchschlagend, auf ihn sich geltend zu machen. Nach dem Wunsch der Mutter erhielt er rhetorische Bildung; sein Lehrer im Lateinischen wies ihn aufs römische Recht hin. Aber anstatt nach der berühmten Rechtsschule Berytus, die er in's Auge faßte, kam er, seine Schwester ihrem Gatten, einem nach Cäsarea in Palästina berufenen römischen Präfekturbeamten nachfürend, in diese Hauptstadt Palästinas, wo vor kurzem (231) Origenes sich niedergelassen hatte. Dieser hielt ihn fest und fürte ihn seinen Bildungsweg durch Dialektik, encyklische Wissenschaften, Moral und alte hellenische Philosophie und Poesie, soweit sie nicht Gott und Vorsehung leugnet sondern der Gotteserkenntnis dient, in das Heiligtum des Wortes Gottes. Nicht nur 5 Jare (Euseb. h. e. 6, 30), sondern warscheinlich 8 Jar blieb Gr. sein Schüler; doch ist in letztere Zal die Unterbrechung durch die Verfolgung unter Maximinus Thrax einzurechnen, wärend welcher Origenes flüchten musste. Hat wirklich Gr. auch in Alexandria studirt (Gr. Nyss.), so dürfte es damals geschehen sein. Im Begriff in seine Heimat zurückzukehren, wandte Gr. seine seit 8 Jaren ruhende Rhetorik dazu an, in dem uns erhaltenen Panegyricus (auch in den WW. des Origenes, u. besonders herausg. von J. A. Bengel 1722) dem verehrten Lehrer im eignen Namen und wol auch in dem des Bruders Athenodorus (Euseb. h. e. 6, 30. Hieron. de vir. ill. 65) Lob und Dank zu spenden. Durch Schwulst und Geschraubtheit der schulmäßigen Redekunst bricht doch der Strom lebendigen Gefüls und legt Zeugnis ab von der tiefen geistigen Einwirkung des großen Lehrers, dem er sich wie Jonathan dem David verbunden fült. Noch hatte Gr. seine juristische Laufban im Auge. Aber bald nach seiner Rückkehr ins Vaterland erfüllt sich der von Origenes in einem Briefe (opp. ed. Lomm. XVII, 49 ff. auch I, 1 ff.) ausgesprochene Wunsch, Gregor möchte die erworbenen Geistesschätze der Hellenen in den heiligen Dienst der christlichen Philosophie stellen, wie die Ju-

Digitized by Google

den den Ägyptern die goldenen und silbernen Gefäße entwandten. Noch jung wird Gr. vom Bischof Phädimus von Amisus zum Bischofe seiner noch fast ganz heidnischen Vaterstadt geweiht. Der wunderbare Glanz und Sagenkranz, welcher bei den Nachkommen seinen Namen umgab, und die Zähigkeit, mit welcher die Neocäsareenser an den von Gregor empfangenen kirchlichen Gebräuchen festhielten (Basil. de spir. s. 29; p. 207) zeugen von der bedeutenden Wirksamkeit des Mannes, der 17 Christen in Neucäsarea vorgefunden und nur ebensoviel Heiden bei seinem Tode zurückgelassen haben sollte. Nach der decianischen Verfolgung sorgte er für Bestattung der Märtyrer und für Feier ihrer Gedenktage, wobei dem christlichen Volke zum Ersatz für heidnische Feste allerlei Lustbarkeit gestattet wurde. Als unter Gallien die „Goten und Boraden" (Boranen, cf. Zosim. hist. I, 31 f.) auch Pontus verwüsteten, erlebte Gr. unter der allgemeinen Zerrüttung auch an seinen Christen schlimme Offenbarungen gröbster Hartherzigkeit und Habsucht. Hierauf beziehen sich die kirchendisziplinarischen Ratschläge seines sogen. kanonischen Briefs (s. Canon II Concil. Trull.), der in seiner Echtheit (abgesehen vom Schlussatz) unanfechtbar, zu den wichtigsten Denkmälern des christlichen Altertums gehört (s. Beveregii pand. canon. II, 24 ff.). Von seiner Beteiligung an den dogmatischen Bewegungen zeugt seine Anwesenheit bei der ersten wegen Pauls von Samosata gehaltenen Synode zu Antiochia (Euseb. 7, 28) und das zu Neucäsarea „in seiner eigenen Handschrift" (Greg. Nyss.) aufbewarte, auf eine Offenbarung des Apostel Johannes zurückgefürte Bekenntnis (ἔκθεσις), welches in seiner Kirche den Katechumenen mitgeteilt wurde. Im wesentlichen der origenistischen Theologie entsprechend, geht es selbst in dem angefochtenen Schlusssatze nicht notwendig über seine Zeit herab (s. Hahn, Bibl. der Symb., 2. A., S. 183 f. Vgl. Greg. Naz. orat. 31, 28 [al. 37] u. 40, neue Bened. Ausg. I, 574 u. 725). Dem Sabellianismus soll er entgegengetreten sein. Zwar berief man sich von dieser Seite auf seinen Ausspruch in der leider verlorenen Unterredung mit dem Heiden Aelian, Vater und Son seien nur der Vorstellung (ἐπινοία) nach zwei, der Hypostase nach einer, aber Basilius, welcher ihn hierin entschuldigt, fürt auch an, dass er — offenbar in änlicher Antithese gegen Sabellius wie der Alexandr. Dionysius — den Son auch als κτίσμα oder ποίημα bezeichnet habe (Basil. ep. 210). Eine kurze Paraphrase des Predigers Sal., öfter fälschlich dem Nazianzener zugeschrieben, daher auch in dessen Werken gedruckt, gehört unserem Gregor. Um 270 scheint er gestorben zu sein.

S. Gregorii ep. Neocaes. . . opp. ed. Ger. Voss. Mogunt 1604, 4°, Paris 1622, Fol., und bei Gallandi III (Migne X). Was hier (und bei A. Mai, Spicil. Rom. III, 696 sq. Script. Vett. N. Coll. VII, 147. 170 sq., vgl. Hahn a. a. O. 246 f.) außer den oben besprochenen Schriften sich findet, ist unecht. — Über ihn die auch abgesehen von den Wundermärchen sehr unzuverlässige Lebensbeschreibung von Greg. Nyss. in dessen WW. und bei G. Voss. — Monogr. v. Pallavicini, Rom 1644, 8°; J. L. Boye, Diss. de Greg. Th., Jena 1703, 4°. — Tillemont, Mém. IV. Huetius, Origeniana I, c. 2, § 19 cum notis Ruaei. Fabric. Bibl. graeca ed. Harl. VII, 249 sq. Schröckh IV. 351 ff. **W. Möller.**

Gregor, Bischof von Tours, ist um das Jar 540 zu Arverna, jetzt Clermont, der Hauptstadt der Auvergne geboren. Er stammte aus einer der angesehensten römischen Familien des damaligen Galliens, und hieß ursprünglich Georgius Florentius, nahm aber später aus Verehrung gegen den Großvater seiner Mutter, den hochgepriesenen Bischof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius starb frühe und er wurde nun von seinem Oheim, dem Bischof Gallus von Clermont, erzogen, und entschied sich unter dessen Leitung, zum teil infolge der wunderbaren Errettung von einer schweren Krankheit für den geistlichen Stand. Da der Oheim Gallus starb, als Gregor noch ein Knabe war und nun seine Mutter nach Burgund übersiedelte, wo ihre Verwandten lebten, so wurde er einem gewissen Aristus, einem angesehenen, in den heiligen Schriften wol bewanderten Priester seiner Vaterstadt übergeben und von diesem zwar zum fleißigen Studium der geistlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wissenschaften angehalten. Widerholte Reisen nach

Burgund zu seiner Mutter ergänzten seine menschliche Bildung. Eine gefärliche Krankheit, die ihn um's Jar 563 befiel, veranlaſste ihn zu einer Wallfart an das Grab des heil. Martinus in Tours, der damals für den mächtigſten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Geneſung, was für die ſtrengkirchliche Richtung ſeines Lebens entſcheidend wurde. Einen beſonderen Gönner fand er an dem König Sigibert, dem nach dem Tode Chlothars I. im J. 561 die Auvergne zugefallen war; von ihm wurde er, nachdem die Wal der Geiſtlichkeit vorangegangen war, um's Jar 573, noch in den Anfängen der dreißiger Jare ſtehend, zum Biſchof von Tours eingeſetzt. Er nahm ſich der Geſchäfte, die ſein amtlicher Wirkungskreis mit ſich brachte, mit großem Eifer an und widmete ſich nicht nur ſeinem geiſtlichen Hirtenamt mit ſorgſamer Treue, ſondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat ſie gegenüber den Herrſchern mit Entſchiedenheit und Klugheit, ſchützte ſie gegen die Gewalttätigkeit der königl. Beamten, und ſorgte auch für Hebung des Wolſtandes. Die unter ſeinem Vorgänger abgebrannte Kathedrale des h. Martinus ließ er größer und ſchöner als ſie geweſen, wider aufbauen und auch andere Kirchen mit Gemälden ſchmücken.

Die politiſchen Verhältniſſe, unter denen Gregor ſein biſchöfliches Amt zu füren hatte, waren ziemlich ſchwierig. Gerade um die Zeit, in welcher er dasſelbe antrat, war zwiſchen dem König Sigibert und ſeinem Bruder Chilperich ein erbitterter Krieg ausgebrochen, der durch ihre Gemalinnen Brunehilde, die Frau Sigiberts, und Fredegunde, die Chilperichs, immer auf's neue wider angefacht wurde. Gregor war um ſo mehr von den Wechſelfällen des Kampfes berürt, als es ſich mehrmals um den Beſitz der Stadt Tours handelte. Kurz vor der Ernennung Gregors zum Biſchof hatte Sigibert den größten Teil von Chilperichs Gebiet ſich unterworfen, bald darauf eroberte aber Chilperichs Son Theodebert Tours und verwüſtete die Umgegend; der Friede vom Jar 574 brachte aber Tours wider in den Beſitz Sigiberts; in dem aufs neue ausgebrochenen Kampf fand Theodebert ſeinen Tod, Sigibert fiel durch Meuchelmord und Chilperich bemächtigte ſich nun Tours und behielt die Stadt bis zu ſeinem Tod im Jar 584. Gregor von Sigibert eingeſetzt, erkannte nur dieſen als den rechtmäßigen Herrſcher an, und zeigte ſich Chilperich um ſo mehr abgeneigt, da ſich dieſer vielfache Gewalttätigkeiten gegen die Kirche erlaubte. Er geſtattete den Gegnern Chilperichs eine Zuflucht in der Kirche des heil. Martinus, nahm ſich auch eines von Fredegunde verfolgten Biſchofs an und zog ſich ſo die Feindſchaft der Partei Chilperichs zu. Einer von derſelben, ein gewiſſer Ludaſt, der auf Veranlaſſung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgeſetzt worden war, trat, um Rache an ihm zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin eines unkeuſchen Lebenswandels beſchuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfaren gegen Gregor eingeleitet, bei welchem er ſich durch einen Eid von der ihm beigemeſſenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch ein kluges und feſtes Benehmen ſo imponirte, daſs derſelbe ſeine Gunſt zu gewinnen ſuchte. Doch ließ ſich Gregor dadurch nicht beſtimmen, auf ſeine Seite zu treten und fur fort, ſeine Herrſchaft als eine unrechtmäßige zu behandeln. Nach Chilperichs Tod bemächtigte ſich ſein Bruder Guntramnus, bisher König von Burgund, der Stadt Tours und Gregor, der ſchon von früher her bei dieſem in Gunſt ſtand, erhielt von ihm auch jetzt wider Beweiſe des Vertrauens. Guntraſmnus behielt aber das Erbe Sigiberts nicht, ſondern trat es an deſſen Son Childebert ab. Bei dieſem und ſeiner Mutter Brunhild ſtand nun Gregor in beſonderem Anſehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Statsgeſchäften gebraucht. Neun Jare lang hatte er dieſe günſtigeren Verhältniſſe zu genießen. Er ſtarb am 17. November 594. Seine ſchriftſtelleriſche Tätigkeit begann er erſt als Biſchof und zwar zuerſt mit einer Geſchichte der Wunder ſeines Schutzheiligen, des h. Martinus, die er in vier Büchern vom Jar 576 bis 594 beſchrieb. Von dieſen ging er zu andern änlichen Arbeiten über Heiligengeſchichte über, und ſchrieb ſofort ein Buch von den Wundern am Grab des heil. Julian, von dem Ruhm der Märtyrer, ein Leben der Väter, und vom Ruhm

der Bekenner, eine Sammlung von Biographieen von 23 durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichneten Geistlichen Galliens. Diese Bücher, jetzt ziemlich vergessen und von niemand mehr gelesen, würden ihm wol schwerlich einen schriftstellerischen Namen gemacht haben, wenn er ihnen nicht ein geschichtliches Werk hinzugefügt hätte, die zehn Bücher fränkischer Geschichten, welche eine Hauptquelle für die Geschichte Galliens im 6. Jarh. bilden. Das Werk beginnt, wie die meisten mittelalterlichen Chroniken mit einer Übersicht der Weltgeschichte, gelangt aber schon am Schluss des ersten Buches bis zu den Anfängen der fränkischen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr sich die Ereignisse den Zeiten Gregors nähern, desto ausfürlicher wird die Erzälung, die letzten sieben Jare füllen allein vier Bücher. Es sind Denkwürdigkeiten eines Zeitgenossen, bei welchen die persönlichen Beziehungen des Verfassers überall deutlich hervortreten. Von einer Kunst der Darstellung, von einem Bestreben, die Dinge zu erklären, die Ursachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet sich bei Gregor fast keine Spur, die Dinge erscheinen nur nach ihrer äußeren Oberfläche; dagegen macht Gregors Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anschauung, wir finden nichts von jener rhetorischen Verflachung und unersprießlichen Phrasenhaftigkeit, welche den Stil jener Zeiten so häufig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel an einer philologisch-rhetorischen Schulbildung musste Gregor auf stilistische Kunst verzichten. Selbst seine grammatische Kenntnis ist, wie er selbst gesteht, sehr mangelhaft, er klagt, dass er das Geschlecht der Wörter verwechsele, falsche Kasus setze, die Präpositionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wisse. Dagegen verdient er in sachlicher Beziehung alles Vertrauen in die Warheit seiner Berichte; wenn auch seine persönlichen Beziehungen nicht one Einfluss auf Auffassung und Auswal des Erzälten sind, so merkt man es ihm an, dass er allen guten Willen hat, die Warheit unparteiisch zu sagen und sogar Kritik zu üben.

Da wir aus den Zeiten Gregors kein änliches Werk eines Zeitgenossen haben, so ist seine fränkische Geschichte eine sehr wichtige schätzbare Quelle für die Zeiten des merowingischen Reiches.

Die Chronik Gregors wurde in den Jaren 1511 und 1512 zuerst zu Paris gedruckt, 1699 von Ruinart in kritisch bearbeitetem Text herausgegeben, um's Jar 1610 von Claude Bonnet und später von mehreren anderen in's Französische übersetzt und erschien 1847—49 in Würzburg zuerst in deutscher Übersetzung, und in der Sammlung der Geschichtschreiber deutscher Vorzeit in sehr getreuer deutscher Übertragung von Wilhelm Giesebrecht mit ausfürlicher Einleitung 1851, 9. Aufl. 1873. Den geschichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, hat Augustin Thierry in seinen „Recits des temps merovingiens“ Paris 1840 zu einer sehr ansprechenden Darstellung verarbeitet, die auch in's Deutsche übersetzt worden ist (Elberfeld 1855). Vgl. auch Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert, Leipzig 1839, 2. Auflage 1869 und G. Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire merovingienne, Paris 1872; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Literatur S. 539. **Klüpfel.**

Gregor von Utrecht, Son eines vornehmen Franken Alberich, der durch seine Mutter Wastrade aus der merowäischen Königsfamilie herstammte. Um 722 traf er im Kloster Pfalzel bei Trier, dem seine Großmutter Addula vorstand, mit dem aus Friesland nach Thüringen ziehenden Bonifaz zusammen. Er erregte dessen Aufmerksamkeit durch gutes Vorlesen bei Tisch und Bonifaz gewann des Jünglings Herz gleich so, dass dieser sich ihm anschloss und mit ihm zog. Von da an war Gregor steter Begleiter seines Meisters, dem er 738 selbst nach Rom folgte. Erst ganz gegen das Lebensende desselben erscheint er als Presbyter und Abt, d. h. hier, Vorsteher der Schule am St. Martinsmünster in Utrecht. Nach dem Märtyrertode des Bonifaz ward er ausdrücklich vom Papst Stephan III. und dem Könige Pipin mit der Predigt des Evangeliums unter den Friesen beauftragt. Diesem Auftrage lag er mit großem Eifer und gutem Erfolge ob und wirkte noch über die Grenzen Frieslands hinaus durch die unter seiner Leitung

aufblühende Schule, zu der Jünglinge aus den verſchiedenſten deutſchen Stämmen — es werden Franken, Angelſachſen, Frieſen, Sachſen, Bayern, Schwaben genannt — herbeiſtrömten. Dabei blieb er ſelbſt ſtets Presbyter, warſcheinlich weil Einſprache Kölns in jenen Jaren die bleibende Erhebung Utrechts zum Bistum noch hinderte. Er ließ in ſeinen ſpäteren Jaren die biſchöflichen Geſchäfte durch einen Chorepiskopus, den Angelſachſen Aluberht, beſorgen, der zur Miſſion gekommen war. Auf Gregors Wunſch erhielt dieſer 767 in York vom Erzbiſchof Anthelberht die biſchöfliche Weihe und zwar zur Arbeit unter den feſtländiſchen Sachſen (ad Ealdsexos = antiqui Saxones). Die drei letzten Lebensjare verbrachte Gregor im Zuſtande wachſender Lämung. Er erwartete den Tod vor dem Altare der St. Salvatorskirche, wohin er ſich bringen ließ, etwa 68 Jare alt, am 25. Aug. 775. Nach der Schilderung, welche ſein Schüler Liudger in einer mit großer Liebe und Anhänglichkeit, aber etwas ſchwülſtig geſchriebenen vita (Acta Sanct. August V, 240—264) von ihm gibt, war er ein Mann aufrichtiger und herzlicher Frömmigkeit, der die Echtheit ſeines Chriſtentums auch in ſchweren Lebenslagen bewärte.

Vgl. Rettberg, KG. Deutſchlands 2, 531; Ebrard, Die iroſchottiſche Miſſionskirche, S. 443; R. Pauli, Karl d. Gr. in northumbriſchen Annalen, in d. Forſchungen z. deutſch. Geſch. 12, 137—166 und 441. **G. Plitt.**

Gregorianiſcher Geſang, ſ. Kirchenmuſik und Gregor I.

Gregorianiſches Jar, ſ. Kalender.

Gretſer, Jakob, ein fruchtbarer Schriftſteller des Jeſuitenordens. Im Jare 1560 zu Markdorf, in der früheren Diözeſe Konſtanz, geboren, trat er ſchon in ſeinem 17. Jare (1577) in den Orden der Jeſuiten ein und diente ihm nach Vollendung ſeiner Studien als Profeſſor an der Univerſität Ingolſtadt. Hier trug er 3 Jare Philoſophie, 7 Jare Moral und 14 Jare Dogmatik vor; dabei war ſein ganzes Leben ein unermüdlicher Kampf gegen die Feinde ſeines Ordens und ſeiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er beſonders die proteſtantiſchen Schriftſteller ſeiner Zeit, Haſſenmüller, Goldaſt, Dupleſſis-Mornay und viele andere. Seine Studien erſtreckten ſich auf alle Gebiete der Theologie und auf die der Geſchichte, welche kirchliches Intereſſe erwecken. Unter ſeinen Werken iſt das wichtigſte die drei inhaltreichen Bände de sancta cruce (Op. ed. Ratisbonensis 1734, Tom. I—III), eine gelehrte Schrift, in welcher Gretſer über das Kreuz in geſchichtlicher und liturgiſcher Beziehung handelt. Auch auf dem Gebiete der Philologie hat der ſprachenkundige Gelehrte mit Erfolg gearbeitet; ſeine griechiſche Grammatik, institutionum linguae graecae libri III, erlebte mehrere Auflagen. Seinen Ruhm bei den katholiſchen Zeitgenoſſen erwarb er ſich aber durch ſeinen zähen und rückſichtsloſen Kampf gegen den Proteſtantismus. Bei weltlichen und geiſtlichen Großen ſtand er infolge deſſen in hohem Anſehen, der Kaiſer Ferdinand II. ſowol als auch der Papſt Clemens VIII. haben ihn ausgezeichnet; auf dem Religionsgeſpräch zu Regensburg (1601) trat er im Auftrage ſeines Landesherrn, Maximilians I., als Hauptgegner der Proteſtanten auf. Die Jeſuiten nannten ihren ſtreitbaren Vorkämpfer „magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror“. In dem ewigen Kampfe aber, den er fürte, hatte er ſich einen nicht geringen Grad von Roheit angewönt, von welcher uns ein charakteriſtiſches Beiſpiel aufbewart iſt. Als die Markdorfer aus Stolz auf ihren gefeierten Mitbürger ihn um ſein Bild für ihr Rathaus baten, ließ er ihnen ſagen: ſie möchten einen Eſel abmalen, da hätten ſie ſein Bild. Gretſer ſtarb am 29. Januar 1625 in Ingolſtadt, 63 Jare alt. Seine geſammelten Werke (nach dem Kataloge ſeines Ordensbruders Georg Heſerus, München 1674, ſchrieb er über 150 an der Zal) ſind 1734 bis 1739 in Regensburg in 17 Foliobänden erſchienen. Vgl. über ihn die Vita vor dieſer Geſamtausgabe; Sotuel, Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae, pars II, p. 242—245; Kobolt, Bayriſches Gelehrtenlexikon; den Art. von Schrödl in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, IV. Bd., und Baker, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus,

Digitized by Google

Liège. I. Série. 1853, p. 345—364, wo eine eingehende Inhaltsangabe der Werke Gretſers zu finden iſt. (K. Sudhoff†) P. Tſchackert.

Gribaldo, paduaniſcher Rechtsgelehrter, der poſitiven Richtung des Antitrinitarismus zugetan (ſ. d. Art. Gentile), der jedes Jar einige Zeit teils in Genf, teils auf ſeiner in der Nähe liegenden Herrſchaft Farges verweilte, gab im Sept. 1554, da er wider nach Genf gekommen, in einer Verſammlung der italieniſchen Gemeinde Anſtoß durch ſeine antitrinitariſchen Erklärungen. Er verſprach bei ſeiner Abreiſe, der Gemeinde von Padua aus neue Erklärungen zu geben. Ob er ſie wirklich gegeben, iſt nicht ganz ſicher. Er muſste übrigens bald Padua verlaſſen, um den Nachſtellungen der Mönche zu entgehen. In Zürich erhielt er durch die Vermittlung von Vergerio (ſ. d. Art.) einen Ruf nach Tübingen, beſuchte, ehe er ihm folgte, Genf und Calvin, wovon das Reſultat war, daſs er aus der Stadt verwieſen wurde. Auf der Durchreiſe durch Zürich ſah er Bullinger und legte ihm ein Glaubensbekenntnis ab, von dem Bullinger ſelbſt ſagt, daſs er es nicht miſsbilligen konnte (an Beza 3. Dez. 1555), Bullinger ſelbſt wurde aber durch Beza gegen Gribaldo umgeſtimmt. Infolge davon verließ er ſeine Stelle in Tübingen. In der Schweiz, heimlich nach Farges zurückgekehrt, wurde er daſelbſt entdeckt und nach Bern geſchickt. Der Rat war nach dem Gutachten der Prediger willens, Gribaldo nicht eher Aufnahme zu gewären, bis er mit einem guten Abgangszeugnis vom Herzog von Württemberg zurückkehre. Auf ſein dringendes Anſuchen, nicht nach Tübingen zurückgeſchickt zu werden, nachdem er ein einigermaßen befriedigendes Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, durfte er in Farges bleiben. Er ſtarb daſelbſt an der Peſt im Sept. 1564. S. Trechſel, Die proteſt. Antitrinitarier. **Herzog.**

Griechiſche und griechiſch-ruſſiſche Kirche (und Theologie). Nach gewönlichem Sprachgebrauch bezeichnet dieſer Name nicht allein die Nationalkirche der Griechen, ſondern diejenige Kirche überhaupt, welche aus der altgriechiſchen hervorgegangen, allmählich mit der morgenländiſchen und ſpäter mit der ruſſiſchen ein Ganzes ausmachte und im Unterſchied von der römiſch-lateiniſchen und ſpäter der proteſtantiſchen ihr Daſein one große Umwälzungen und Reformen forterhalten hat. Ihr Sitz iſt Hellas, Vorderaſien, Ägypten, der Oſten von Europa, ihre Geſchichte reich an merkwürdigen Erſcheinungen, ihre Beſtimmung eigentümlich, ihr Umfang größer als ihre gegenwärtige Kraft und Wirkſamkeit. Es iſt die Abſicht dieſes Artikels, zuerſt die hiſtoriſche Entwickelung der griechiſchen Kirche zur Charakteriſtik ihres Weſens in Umriſſen zu verfolgen, daran aber eine gedrängte Statiſtik derſelben nach ihrem jetzigen Beſtande in den verſchiedenen Gegenden anzuknüpfen.

Die Griechen waren kein Volk mehr, als die chriſtliche Religion an ſie gelangte, aber ſie liehen derſelben ihre Sprache und den weit ausgebreiteten Schauplatz ihrer Bildung. Hellenen bezeichnen im N. T. neben den Juden den andern großen Arm und Zweig der Menſchheit; ihre Bekehrung durch den Apoſtel Paulus, ihr Eintritt in das Gottesreich entſchied die welthiſtoriſche Aufgabe des Chriſtentums. Hellenen finden wir unter den nächſten Apoſtelſchülern. Unter den Griechen von Hellas, Macedonien und Kleinaſien erwuchs und erſtarkte das pauliniſche Chriſtentum; helleniſche Städte wurden die Pflanzſtätten chriſtlicher Verkündigung; auf dem Boden der klaſſiſchen Kultur erwachte ein neues ungeantes Leben, welches zu fördern ſich dieſe bald genug fruchtbar erweiſen ſollte. War es nicht ein großartiger Sieg, als das Evangelium den ihm ſelbſt ſo fernſtehenden und fremden griechiſchen Geiſt und mit ſolcher Schnelligkeit ſich dienſtbar machte? Welche Menge von Tatſachen und Zuſammenhängen iſt lediglich aus der Stellung zu begreifen, die das Griechentum außerhalb ſeiner Heimat teils zum Judentum, — welche beide wie eine doppelte *διασπορά* ſich begegneten, — teils zu der übrigen damaligen Welt einnahm! Wir erinnern an das Eine, daſs ſich die älteſte chriſtliche Litteratur unmittelbar und in derſelben Sprache an die heiligen Schriften anſchließen konnte. Meiſt griechiſche Schriften umgaben den Kanon des N. T.; in ihnen floſſen die Richtungen der jüdiſchen und orientaliſchen Frömmigkeit zuſammen, um in dieſem Gewande auch dem Abendlande mitgeteilt zu werden. In griechiſcher Rede wurde die erſte Verteidigung des chriſtlichen Glaubens, die früheſte

Darlegung der christlichen Lehre unternommen. In griechische Denkformen kleidete sich ein beträchtlicher Teil der alten Gnosis, welche one dieses Darstellungsmittel ihre vielartigen Bestandteile gar nicht hätte beherrschen können. Griechische Lehrschriften bildeten die Schutzwehr der christlichen Erkenntnis gegen die hellenische Weltweisheit, aber auch die Brücke zu ihr und das Medium einer langdauernden und fruchtbaren Wechselwirkung. Es bestand also, auch abgesehen von den ersten syrischen Schriftstücken, bereits eine christliche Litteratur, ehe noch die lateinische Kirche von Italien und Nordafrika etwas selbständiges aufzuweisen hatte. Die Wirksamkeit der griechischen Sprache und Bildung ist doppelter Art, indem durch dieselbe teils ein mittleres gemeinsames Feld der Verständigung, Mitteilung und Verbreitung unter den entfernt liegenden Gegenden der Kirche geschaffen, teils der Geist altchristlicher Lehrauffassung mehrfach bedingt wurde.

Auch örtlich angesehen, dürfen wir die Stellung der altgriechischen Kirchenabteilung als eine mittlere und verbindende bezeichnen. Sie umfasste Hellas, Macedonien und die kleinasiatischen Provinzen, die indessen mit jüdischen Elementen stark versetzt waren, erstreckte sich also zwischen Syrien und Palästina einerseits und dem abendländischen Italien und Afrika andererseits, und es ist einige Zeit zweifelhaft gewesen, welcher kirchlichen Region sie hauptsächlich angehören werde.

Unter den frühesten Gemeinden von Griechenland und Kleinasien können wir eine ganze Anzal auch in das dunkle Zeitalter des zweiten Jarhunderts verfolgen, Korinth durch den Brief des Clemens und den späteren Dionysius, Ephesus durch die ignatianischen Briefe, Smyrna und Philippi durch Polykarp und Ignatius, Hierapolis durch Appollinaris. Laodicea findet im Paschastreit, Sardes in Lydien durch Melito Erwänung. Quadratus und Publius werden als Bischöfe von Athen bei Dionysius (Euseb. IV, 23) genannt. Melito (Eus. IV, 26) spricht von Verfolgungen des Kaisers Antoninus gegen Larissa, Athen und Thessalonich. Athenagoras, der bekannte Apologet, war selbst ein geborener Athenienser. Nachher aber trat das eigentliche Griechenland und dessen Hauptstadt, obwol noch lange Zeit der Sitz der berühmten und von den Kirchenlehrern besuchten Philosophenschule, mehr von der kirchlichen Bewegung zurück, wärend andere Gegenden sich behaupteten und namentlich Ephesus und Thessalonich eine bleibende Wichtigkeit für die Folge behielten. In den Gemeinden Kleinasiens kämpfte das christliche Leben mit heidnischen und jüdischen Regungen und versuchte sich in judaistischen und hellenistischen Auffassungen, um zu einer kirchlichen Bestimmtheit zu gelangen; hier warscheinlich erwuchsen die ersten Sammlungen des christlichen Kanons. Dass aber in Kleinasien aus solchen Kämpfen sich eine überwiegend praktisch-realistische Richtung und ein sittlich-asketisches Streben entwickelt hat, beweist die vereinfachte Gnosis eines Marcion, der Streit über die rechte Paschafeier und der phrygische Montanismus. Eine Änlichkeit dieses Geistes mit der Denkart der lateinischen Kirche ist unleugbar. Darum konnte auch Irenäus von dieser kleinasiatischen Heimat aus mit seiner scharfgedachten und universell gefassten, aber durchaus auf Auktorität und Positivität gebauten Theologie als vornehmer Repräsentant des werdenden Katholizismus im Abendlande Platz finden. Ein anderer und mehr original griechischer Religionscharakter sollte dagegen in Alexandrien auftreten, und die Wichtigkeit dieser Stadt wird schon von Eusebius durch Aufzälung von Bischofsnamen (H. e. II, 24; III, 21) anerkannt. In Alexandrien verstand das christliche Griechentum sich selbst und die ihm naturgemäß zufallende Aufgabe, wie sie durch die frühere Geschichte und wissenschaftliche Stellung dieses Orts gegeben war. Gnostische Ausschreitungen gingen voran, dann folgte eine kirchliche Gnosis, die erste Theologie im engeren Sinn. Die Alexandriner vereinigten Lernbegierde und exegetische Forschungslust mit freier Denkkraft und erhoben sich bis zu küner Spekulation, one die kirchliche Grundlage zu verlieren. Was Origenes leistete, genügte der Mehrzal und gelangte zu fast allgemeiner Anerkennung im 3. Jarhundert; seine Schule war auch, wie das Beispiel des Dionysius von Alexandrien beweist, nicht so einseitig gelehrt, dass sie die Teilnahme an praktischen Angelegenheiten ausgeschlossen hätte. Das geistige Gepräge der griechischen Theologie ist schon jetzt erkennbar. Zu allen Zeiten ist dieselbe geneigt gewesen, in der Hülle

des Sinnlichen und Buchstäblichen Geistiges warzunehmen; immer hat sie das Prinzip der Offenbarung in metaphysische Bestimmungen vom Wesen Gottes und des Logos eingefürt, immer endlich die Überzeugung festgehalten, dass der Mensch, trotz seines Falles und seiner sinnlichen Erniedrigung noch sittliche Freiheit und Fähigkeit in sich trage. Dieser allgemeine Lehrcharakter war indessen bei der geistigen Beweglichkeit der Griechen einer sehr verschiedenen Färbung und Anwendung fähig, sodass derselbe bald in das schroff Dogmatische, bald auf die Seite der Philosophie, bald auf die der Mystik hinübergezogen wurde, zu welchen Wendungen uns bereits in dieser Zeit die Keime und Anknüpfungspunkte vorliegen. Die Religion als Erhebung zum waren und unvergänglichen Leben, das Werk Christi als Erlösung, Entlastung oder Heilung, die Sünde als Auflehnung des Fleisches wider den Geist, die Freiheit als mitwirkende Kraft zur Besserung und Heiligung, — das sind Ansichten, die sich in allen Zeitaltern dieser Litteratur nachweisen lassen. Der sittliche Standpunkt erscheint vorzugsweise im Lichte einer asketisch entwickelten Tugend, one jedoch denselben Charakter strenger und disziplinarisch entwickelter Pflichtmäßigkeit anzunehmen, welcher sich im Abendlande ausgebildet hat.

Ein zweiter Abschnitt umfasst das vierte und die nächstfolgenden Jarhunderte. Nachdem die griechische Kirche des ersten Zeitalters an allen Richtungen des christlichen Lebens teilgenommen hatte, und in einigen vorangegangen war: sollte sie jetzt auf dem Lehrgebiet eine noch viel energischere Tätigkeit entfalten. Das römische, jetzt mit dem Christentum ausgesönte Reich gab sich durch die Erhebung von Konstantinopel einen neuen Mittelpunkt und rettete seine östliche Hälfte von den Gefaren, denen die westliche bald unterliegen sollte. Als an die römische Reichseinteilung in Diözesen die Gliederung großer Kirchenkörper sich anschloss, fügte es sich von selber so, dass die Trennung des Orients und Occidents von dem politischen Boden allmählich auf den kirchlichen überging. Die Lehrstreitigkeiten lockerten ebenfalls zuweilen das Band und veranlassten bereits unter dem Kaiser Zeno im 5. Jarhundert, ja schon im 4., eine wenngleich vorübergehende Spaltung. Die Patriarchate von Byzanz, Alexandrien, Antiochien, Cäsarea, Ephesus rückten näher zusammen, wärend Rom auf der westlichen Seite allein stand. Die Auszeichnung von Konstantinopel hatte nicht den Erfolg, die übrigen Patriarchen von ihm abhängig zu machen, welche vielmehr noch lange Zeit eine durchaus freie und nebengeordnete Stellung behaupteten, diente aber dazu, dass die östliche Christenheit einen Bischofssitz erhielt, der gleiche Würde mit dem römischen beanspruchte. Ein griechisches Papsttum war aus vielen Gründen unmöglich, aber durch das Ansehen von Konstantinopel und die Größe seines Sprengels, der sich auch nachher auf die Donauländer und Illyrikum erstreckte, ist allerdings eine gewisse Zweiteiligkeit der Gesamtkirche herbeigefürt worden, vermöge welcher der entferntere Orient kein drittes kirchliches Ganze bilden konnte, sondern sich der griechischen Kirche anschloss. Und diese engere Verbindung des Griechisch-Orientalischen wurde nicht wenig durch die dogmatischen Bewegungen gefördert, wie ein flüchtiger Blick auf deren Schauplatz und Zusammenhang zeigt. Der arianische Streit beginnt in Ägypten, geht auf die Provinzen von Vorderasien über und erstreckt sich nach Palästina und Syrien, im Westen nach Illyrikum und Thracien, weniger nach Italien (Mailand); entschieden wurde er im griechischen Reich, Kleinasien und Byzanz lieferten die wichtigsten Streitkräfte. In den christologischen Verwickelungen gehen Ephesus, Alexandrien und Konstantinopel voran; das Dogma zerfällt in eine alexandrinische und antiochenische Auffassung. Keine Partei siegt unbedingt, das endlich erzielte Gleichgewicht beider Standpunkte läsßt sich nur um den Preis einer schismatischen Absonderung der Nestorianer festhalten, sodass im Orient allerdings die kirchliche Einheit nicht vollständig erreicht wurde. Welche Rolle die Kaiser in diesen Verhandlungen damals und später übernommen haben, ist bekannt. So vieles war auf dem griechisch-orientalischen Gebiet mit unselbständiger Beihilfe des Abendlandes zur Untersuchung gebracht und festgestellt worden; denn Rom und die Occidentalen haben one sonderliche dogmatische Produktivität nur durch praktische Konsequenz und glückliche Dazwischenkunft eingegriffen. Auf der

anderen Seite waren Augustinismus und Pelagianismus eigentümliche Erscheinungen und Gegensätze des Abendlandes, solche nämlich, die unter den Griechen durchaus kein vollständiges Analogon fanden. Beide Teile lernten von einander, doch in ungleichem Verhältnis, da von den Griechen das eigentümlich Lateinische bei weitem nicht in dem Maße angeeignet oder nachgebildet wurde, wie umgekehrt. Auch wenn uns einzelne Persönlichkeiten, wie Hieronymus und Rufinus, den Verkehr zwischen diesen kirchlichen Regionen vor Augen stellen: werden wir wider an die vorhandene Ungleichheit und Abweichung erinnert. Rufin hat den Origenes und Eusebius ins Lateinische übertragen, wer aber fürte die Griechen damals in das lateinische Schrifttum ein? — Die griechische Kirchenlitteratur hatte sich wärend dieser Blütezeit in außerordentlicher Fülle und Vielseitigkeit entwickelt. Den Mittelpunkt bilden die speziell dogmatischen Abhandlungen und Streitschriften, aber welch ein Abstand liegt zwischen dem harten zelotischen Dogmatismus eines Epiphanius und den poetisch-spekulativen Anschauungen eines Synesius oder der Religionsphilosophie eines Nemesius und Aeneas von Gaza, zwischen dem nüchternen Verstande des Theodoret und der mystischen Überschwenglichkeit des Pseudodionysius! Der altchristliche Platonismus war unterdrückt, begann sogar hier und da einem Interesse für Aristoteles zu weichen, kam aber doch wider in einzelnen Persönlichkeiten zum Vorschein; Johannes Philoponus hat sich ausdrücklich an aristotelische Begriffe angeschlossen. Der allegorischen Willkür der älteren Schrifterklärung wurde in der antiochenischen Schule mit ausgezeichneter Besonnenheit und glücklicher Methode entgegengearbeitet. Nehmen wir die kirchenhistorischen Werke hinzu, die Homilien und Reden eines Chrysostomus und der Kappadozier, die liturgischen Erzeugnisse, die sich unter dem Namen des Markus und Jakobus, des Basilides und Chrysostomus an die apostolischen Konstitutionen anschlossen, die Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die Mönchsregeln und die Beiträge zur geistlichen Poesie und Hymnologie: so müssen wir die Leistungsfähigkeit der Griechen bewundern, und das wenige, was wir in syrischer und armenischer Sprache aus dieser Zeit besitzen, kommt nicht dagegen auf. Am ersten darf von Chrysostomus gesagt werden, dass er die Kirche seines Zeitalters repräsentirt habe. Dafür verarmte der Geist unter den Epigonen des 6. und 7. Jarhunderts, Anastasius Sinaita und Theodor von Abukara u. a.; die Dogmatik ging in Formelwesen über, aber die litterarische Erbschaft war groß genug, um einen Johann von Damaskus (um 730) zu beschäftigen.

Als dritte Epoche fassen wir das ganze byzantinische Mittelalter der griechischen Kirche zusammen. Bisher hatte diese immer noch mit dem Abendlande in Gemeinschaft gestanden; jetzt kamen wichtige Umstände zusammen, um sie entschiedener auf sich selbst zu beschränken. Die Beschlüsse des concilium quinisextum von 692 waren bereits aus einem partikularen Interesse und dem Verlangen nach kirchlicher Selbständigkeit hervorgegangen. In den Bilderstreitigkeiten (726—842) offenbarte sich der tiefgewurzelte Hang der Griechen zur religiösen Symbolik und die Macht des Mönchtums mit seiner halb sinnlichen und abergläubigen, halb übersinnlichen Andacht. Mit Gewaltschritten versuchten die Kaiser den alten Idealismus der Anbetung widerherzustellen, der veränderte Volksgeist siegte dennoch zuletzt über die herrische Reaktion. Der Occident, küler und nüchterner, war zwar mit der Partei der Bilderfeinde keineswegs einverstanden, konnte sich aber an jenen leidenschaftlichen Bewegungen nur halb beteiligen. Noch mehr unberürt blieben die Abendländer von den Ketzerkriegen gegen die Paulicianer und Bogomilen. Als Chosroes II. das oströmische Reich bekriegte, als ferner nach dem Emporkommen des Islam seit 630 Syrien, das persische Reich, Ägypten und Nordafrika von den Arabern erobert, die byzantinische Herrschaft mehrerer Provinzen beraubt, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem für einige Zeit aufgehoben wurden, bedrohten auch diese Verluste zunächst nur die östliche Hälfte der Christenheit. Die griechische Kirche hatte ihre besondere Geschichte, ihre eigenen Gefaren, Sorgen und Bestrebungen, und dass ihre innere Verwaltung von den Kaisern willkürlich geleitet und despotisch durchkreuzt wurde, machte sie nicht fähiger noch geneigter zur Annäherung an das Abendland. Das ist der eine Grund der

wachsenden Entzweiung, der andere liegt in der fortschreitenden Centralisation der occidentalischen Kirche unter römischer Oberhoheit. Bekannt sind die Anlässe des wirklichen Bruchs zwischen beiden Kirchen, welchen römische Schriftsteller, wie Maimbourg, mit großem Unrecht einen Abfall der Griechen von Rom genannt haben. Photius (s. d. A.) unterlag zwar im Patriarchenstreite des 9. Jarh.'s, verriet aber zum ersten Mal einen spezifischen antirömischen Geist und Eifer und berief sich auf bisher unbeachtete Kontroversen; er wurde der Darsteller des jüngeren kirchlichen Griechentums, der Eröffner eines ersten Konfessionalismus. Dieselbe heftige Eifersucht fürte unter Cärularius (vgl. d. A.) 1054 zur gegenseitigen Verdammung, und dieser hatte dabei die drei anderen Patriarchate auf seiner Seite. Bald gehörte es wesentlich zur griechischen Orthodoxie, die lateinische Lehre und Sitte in mehreren Punkten zu verwerfen und zugleich den Grundsatz von Chalcedon zu bestätigen, nach welchem die Patriarchen von Rom und Konstantinopel one rechtlichen Vorzug des ersteren einander an Rang und Würde gleichstehen sollten. — Den ganzen Zwiespalt im großen zu erklären und zu beurteilen, hat daher keine Schwierigkeit mehr. Derselbe war der Hauptsache nach nicht politischer Art — die Kaiser haben ihn oftmals vermeiden oder beilegen wollen — aber auch nicht rein dogmatischer Natur. Der Streit über das filioque berürte zwar das Wesen des Dogmas; aber so hoch er auch auf den Synoden und in der wildesten litterarischen Polemik angeschlagen wurde: so würde doch dieser Grund für sich noch keinen unausgleichbaren Gegensatz erzeugt haben, und die sonstigen zum teil höchst geringfügen liturgischen und disziplinarischen Differenzen noch viel weniger. Allein diese einzelnen Abweichungen ruhten auf der Grundlage einer allmählich erwachsenen und durch Jarhunderte befestigten geistigen und historischen Verschiedenheit. Die kirchlichen Lebenswege gingen auseinander, selbst so großartige Begebenheiten, wie die Kreuzzüge, von alles verbindender Kraft und allgemein christlicher Abzweckung, konnten sie nicht wider vereinigen, mussten vielmehr Feindschaft und Gegensatz noch greller ans Licht stellen. Die Griechen brachten aus ihrer Vergangenheit das zäheste Selbstgefül, das stolzeste Bewusstsein altkirchlicher Echtheit und Würde mit; im Besitze der älteren hierarchischen Verfassung und Sitte sowie mancher einfacheren Lehrvorstellungen lehnten sie sich auf gegen die Fortschritte des jüngeren monarchischen Prinzips im Occident und betrachteten die Eigenheiten der lateinischen Kirche als entstellende unapostolische Neuerungen. Das Papsttum bildet die Scheidewand, ihm und seinen Maßregeln widersetzt sich die griechische Kirche, weil sie sich ihm nicht unterordnen will. Man ist nicht berechtigt, aus der Unheilbarkeit dieser Spaltung und der Vergeblichkeit der Einigungsversuche wider das Recht und die Warheit der ganz anders gearteten protestantischen Kirchenunion ein Vorurteil zu entnehmen.

Bei der trägen Stabilität der byzantinischen Kirche haben wir nur kurz auf diejenigen Fäden hinzuweisen, an denen sich ihr Dasein durch Jarhunderte hingezogen hat. Von den Kaisern gehen die Isaurier und Armenier voran, dann folgen die Regierungen der kräftigen Macedonier (866—1056), dann die tapferen und zum teil wissenschaftlich verdienten Komnenen (1056—1204), zuletzt die schwächste Dynastie, die der Paläologen (1261—1453). In der Zwischenzeit entstand und erlosch das lateinische Kaisertum (1204—1261), welches die angestammte Regierung von Byzanz nach Nicäa verdrängte und mehrere kleinere griechische Herrschaften in Trapezunt, Rhodos, Epirus emporkommen ließ. Mit brutaler Gewalt wurde von römischen Prälaten und Bischöfen der griechische Kultus unterdrückt, Konstantinopel musste einen lateinischen Patriarchen aufnehmen; fast wider Willen sah sich Innocenz III. zum Oberhaupt beider Kirchen erhoben, — eine erzwungene Union, welche die schlimmsten Früchte trug. Die Kaiser selbst, auch die besseren, haben der Kirche meist nicht in rechtem Sinne gedient, viele durch hyperkirchlichen Eifer, gelehrte Liebhaberei, Gunst und Parteiung ihr nur geschadet (vgl. d. A. Konstantinopel). Das kirchliche Gebiet erweiterte sich nach außen durch den endlichen Besitz der lange (im 9. Jarh.) streitigen Bulgarei, durch die gleichzeitige Bekehrung der Mainotten, die Gewinnung der Südslaven in Böhmen und Mähren, die

jedoch im 10. Jarhundert meist zum römischen Kultus übertraten, und die Gründung der russischen Kirche unter Wladimir dem Großen seit 980, — erlitt aber andererseits Abbruch aus den Eroberungen der Lateiner und Türken. Das slavische Element verschmolz in einigen Gegenden mit dem griechischen und wurde ein bedeutender Bestandteil des späteren Griechentums. Unter den Städten blieb Konstantinopel der wichtigste kirchliche Sitz, außerdem verdienen Auszeichnung Thessalonich, Trapezunt, Chonä (warscheinlich Kolossä), weniger Athen; denn diese Stadt hat im Mittelalter furchtbar gelitten, zuerst durch die Einfälle der Slaven unter Justinian, und dann nach der lateinischen Besitznahme (1205), welche alle bürgerliche und kirchliche Freiheit auf lange Zeiten zerstörte. — Wenden wir uns zur kirchlichen Wissenschaft und Schriftstellerei: so erhellt im allgemeinen, daß die traditionelle Zähigkeit des Byzantinismus denselben in den Stand setzte, alles ererbte wenigstens äußerlich mit gelehrten Mitteln fortzupflanzen, aber ebensosehr auch, daß die Byzantiner nicht Lust noch Kraft hatten, neues zu lernen und deshalb von dem strebsamen Geist der abendländischen Kirche überflügelt wurden. Je nachdem die Kaiser oder sonstige Umstände die geistige Bildung begünstigten, trat ein Steigen oder Sinken ein, niemals ein bedeutender Aufschwung. Als im 9. und 10. Jarh. im Occident alle höhere Kultur darniederlag, erhielt sich im griechischen Reich eine Pflege der Wissenschaften. Die Komnenen haben guten Willen gehabt, Alexius und Anna sich um Gelehrsamkeit und Unterricht, ja um dogmatische Spitzfindigkeiten speziell bekümmert. Ein besserer Zustand dauerte bis Ende des 12. Jarhunderts fort, um so furchtbarer war der nach der Wiederherstellung des Reichs eintretende sittliche und geistige Verfall, und nur die arsenianische Spaltung (1266—1312) und der Hesychastenstreit (1341—1350) konnten noch einige Aufregung hervorbringen. Von einzelnen Bestrebungen und Leistungen scheint folgendes besonderer Erwänung wert: 1) Wichtig und achtungswert sind die exegetischen Arbeiten der Byzantiner, die Kommentare eines Oekumenius (um 1000), Theophylakt († 1107) und Euthymius Zigabenus († nach 1118), s. d. A. Sprachkenntnis und philologischer Sinn, genärt durch die Beschäftigung mit der altgriechischen Litteratur, hatten unter ihnen einen exegetischen Verstand aufrecht erhalten, der den lateinischen Scholastikern längst abhanden gekommen war. 2) Der Sammlerfleiß eines Photius († um 891) samt seinen kanonistischen Scholiasten Balsamon und Zonaras, und des etwas spätern Suidas und Simeon Metaphrastes erstreckte sich auf kirchliche und außerkirchliche Geschichte, Litteratur, Kirchenrecht und Antiquitäten, und seine Früchte sind der neueren Wissenschaft unentbehrlich geworden. 3) Sammlung und Anhäufung gegebenen Materials bilden auch den Hauptinhalt der dogmatisch-polemischen Werke des Euthymius und Nicetas Choniates († 1216), welche die Methode des Johann von Damaskus verschlechtert fortsetzen und durch Bestreitung der neueren Ketzereien den polemischen Apparat ergänzen. Das Mysterium der Trinität und die Theorie der Menschwerdung blieben neben einer synergistischen Freiheits- und Sündenlehre immer noch das Lieblingsthema der griechischen Dogmatiker. Um so geschickter und eifriger wurden sie, den gänzlich unspekulativen Islam als rohe Monolatrie und als Fatalismus, obgleich mit Beimischung vieler historischer Unrichtigkeiten, zu bekämpfen. Die christliche Apologetik erhielt in dieser Beziehung einen neuen Anstoß, setzte viele Federn (z. B. des Bartholomäus von Edessa, Euthymius u. a.) in Bewegung und selbst Kaiser wie Johannes Kantakuzenus haben Verteidigungsschriften geliefert (vgl. m. Schr. Gennadius und Pletho I, S. 106). 4) Eigentümlicher als die erwänten Polemiker erscheint im 12. Jarhundert Nikolaus von Methone, weil er in seiner Widerlegung des Proclus eine tiefere Einsicht in den christlichen Platonismus, dem er selber nicht fremd war, an den Tag legt; überhaupt ist er ein denkender Darsteller der griech. Orthodoxie, der sich zugleich in der Lehre von der Genugtuung dem latein. Dogma annähert. Mit ihm verglichen dürfen wir Michael Psellus den jüngeren mehr als Aristoteliker und Ausleger des Aristoteles bezeichnen, sowie ja auch die peripatetische Logik bereits durch Johannes Philoponus und teilweise durch Johann von Damaskus in die Theologie eingefürt worden war. Mutmaßlich sind beide philosoph. Methoden nebeneinander fortgepflanzt worden, und

eine zeitlang muſs das ariſtoteliſche Denkverfaren in den Schulen vorgeherrſcht haben, da der Platonismus im 15. Jarh. ſehr ſtürmiſch und wie nach langer Vernachläſſigung wider aufgenommen wird. Im Zeitalter der Kaiſerin Anna finden ſich (wofür ich jedoch hier keine Belege geben kann) Anſätze einer ſcholaſtiſchen Disputirkunſt, ſogar eines ſcholaſtiſchen Gegenſatzes, der ſich dem Realismus und Nominalismus vergleichen läſst, doch haben ſich dieſe Anfänge, wie alles übrige bei den Griechen nicht zu klaren prinziviellen Erkenntnisformen entwickelt. 5) Die griechiſche Myſtik fand ihre vornehmſte Quelle und Narung in den Schriften des Pſeudodionyſius und den Erläuterungen des Pachymeres und des geiſtreichen Mönches Maximus. Auch die Byzantiner behielten einen myſtiſchen Zug, der ſich mit ihrem Kunſtgeſchmack und der Neigung zur Sinnbilderei und ſymboliſchen Deutung verband, aber niemals von der ſchulmäßigen Lehrform losgeſagt oder gar ihr entgegenſetzt hat (vgl. d. A. Kabaſilas). Verwandt mit dieſer Myſtik ſind die myſtagogiſchen Schriften, d. h. die Auslegungen der Liturgie; von ihnen möchten wir ſagen, daſs ſie die Darreichung des Göttlichen an die Kirche durch den Kultus und das Sakrament halb verſinnlichen und ins Materielle und Phyſiſche herabziehen, halb idealiſiren, denn das eine ſcheint in der Regel zugleich das andere zu ſein. Was einſt Cyrill in ſeinen myſtagogiſchen Katecheſen angelegt hatte, fand die künſtliche Ausbildung in den ſpäteren liturgiſchen Schriften des Maximus, Sophronius, Simeon von Theſſalonich, und die myſtiſche Auffaſſung der Transformation der Abendmalselemente, wie ſie unter den Byzantinern gewönlich wurde, verſtärkte dieſen Trieb. Nicht bloß der geheimnisvolle Akt ſelber, auch die ganze ihn umgebende Ceremonie, die Gerätſchaft und Ausrüſtung der Kirche bis zur Prieſterkleidung, der Altar und der umgebende Tempel, — dies alles wurde Gegenſtand einer Deutung, welche hier und da bis ins Spekulative aufſteigt, um ſich dann wider in ungewiſſe Überſchwenglichkeit zu verlieren. Man kann dieſen Betrachtungen, ſo ſehr ſie auch ausſchweifen, einen hohen Grad von derjenigen Sinnigkeit nicht abſprechen, die überhaupt den Griechen eigen war: aber den praktiſchen Verſtand und die ſittliche Spannkraft haben die liturgiſchen Phantaſieen nur allzuſehr verdrängt, und weil die rechte Leitung und Anregung fehlte, konnte es nicht ausbleiben, daſs die Andacht der Menge, indem ſie ſich beſtändig auf die Wundergeſtalten und Wunderwirkungen des Kultus und des Sakraments hingerichtet ſah, in ein blödes und tatenloſes Erſtaunen feſtgebannt wurde. Erklärlich auch, daſs zuweilen Dionyſius als der eigentliche Anfürer der Theologen geprieſen wird. Auch das Mönchtum begünſtigte dieſe Art der Frömmigkeit; die Mönche, in wechſelnder Abhängigkeit von der Hierarchie und dem kaiſerlichen Hofe, ſpielten in einzelnen kirchlich-politiſchen Verwicklungen keine geringe Rolle, beſaßen aber meiſt nicht ſittliche Würde genug, um woltätig auf Hohe und Niedere zu wirken. 6) Zu den erwänten Schriftgattungen kommt ferner noch die rhetoriſche. Die byzantiniſche Litteratur beſitzt zalreiche Lob- und Gedächtnisreden, Monodieen und Betrachtungen verſchiedener oft ſehr ſchmeichleriſcher Art. Es ſind die eigentlichen Muſterſtücke des herrſchenden Stils, ebenſo die Briefe, deren wir zalreiche gedruckte und ungedruckte beſitzen und die oft nur den Wert von Stilübungen haben. Wie die Erzälungen der byzantiniſchen Hiſtoriker ſich in gedehnten und ſchwierigen Perioden mühſam fortbewegen: ſo zeigt die rhetoriſch-kontemplative Schreibart ein wunderbares Gemiſch von Schwulſt, Pomphaftigkeit, gewälter Bilderfülle und Feinheit. Doch haben ſich auch edle Geſinnung und ware Frömmigkeit in dieſer geiſtlichen Beredſamkeit kundgetan. Außer dem trefflichen Euſtathius von Theſſalonich im 12. Jarh. (ſ. d. Art.) nennen wir noch Michael Akominatos aus Chonä, einen achtungswerten Erzbiſchof von Athen, Bruder des Hiſtorikers Niketas († nach 1215), der uns neuerlich durch Eliſſens Monographie (Göttingen 1846) bekannt geworden iſt. 7) Endlich haben wir noch darauf aufmerkſam zu machen, daſs die kirchliche Schriftſtellerei der damaligen Zeit eigentlich nicht als rein theologiſche auf ihr beſonderes Fach beſchränkt blieb, ſondern ſie berürte ſich vielfach mit der übrigen hiſtoriſchen und philologiſchen Betriebſamkeit und machte mit ihr ebenſowol ein Ganzes aus, wie überhaupt die Elemente des öffentlichen Lebens ſich fortwärend mengten und ineinander griffen. Die Hiſtoriker, wie

Anna Komnena und Nicephorus Gregoras ergehen sich in langen dogmatischen Exkursen, umgekehrt trieben auch Bischöfe und Theologen, wie Eustathius, mühevolle klassische Studien. Selbst durch die geistliche Rede zieht sich zuweilen eine Erinnerung an den Ruhm der Vorfaren, ein Hauch althellenischer Begeisterung; und so sehr die Orthodoxie als die unentbehrlichste Eigenschaft für Laien und Kleriker, Hohe und Niedere geschätzt und bewacht wurde: so hat sich doch mit jenen altklassischen Beschäftigungen zuweilen eine sehr unkirchliche Denkart verbunden, und Ullmann bemerkt bei Gelegenheit mit Recht, dass ein gewisses philologisches Heidentum aus den Köpfen mancher byzantinischen Gelehrten niemals ganz verschwunden sei.

Die Beziehungen zur römischen Kirche blieben im ganzen feindlich. Gleichwol drängte der Verfall des Reichs unter den Paläologen, der Untergang der christlichen Herrschaft im gelobten Lande und die wachsende Türkengefar widerholt zu einer hilfesuchenden Annäherung an das Abendland. Die Theologen furen fort, den Lateinern ein ganzes Heer von Missbräuchen vorzurücken: den Gebrauch des Ungesäuerten als vermeintlichen Judaismus, das Essen des Erstickten, das Fasten am Sonnabend, das einmalige Untertauchen bei der Taufe, den durchgefürten Priestercölibat und das Bartscheeren, den unrichtigen Modus des Kreuzschlagens, die Verwerfung der von bloßen Priestern erteilten Konfirmation, die Teilnahme der Kleriker am Kriege, die Übertreibungen der Papstgewalt, — zu diesem und vielem anderen den Zusatz im Symbol*). Je geringfügiger indessen manche dieser Streitgründe waren, je kleinlicher und gesuchter die Vorwürfe, mit denen die feindlichen Parteien sich überhäuften, desto weniger konnten sie allen einleuchten. Manche, wie Theophylakt und Petrus von Antiochien, urteilen vernünftiger, indem sie die Kontroverse auf wenige Hauptsachen zurückfürten. Sehr erklärlich, dass eine den Lateinern und den Unterhandlungen der Kaiser günstige Unionspartei zu jeder Zeit vorhanden blieb. Nikolaus Blemmidas und Johannes Bekkus, Manuel Kalekas und Demetrius Cydonius sind als latinisirende (λατινόφρονες), Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, als orthodoxe Lehrer nennenswert. Um das Ineinandergehen dieser Richtungen zu verstehen, muss beachtet werden, dass ungeachtet aller Spannung und vornehmen Zurückgezogenheit auf Seiten der Griechen, diese sich doch nicht alles lateinischen Einflusses erwehren konnten. In der Litteratur lässt sich ein solcher bestimmt nachweisen. Wir besitzen griechische Übersetzungen einzelner Abschnitte des Augustin, des Thomas Aquinas und Anselmus. Namentlich hat Demetrius Cydonius, ein geschickter Schriftsteller des 14. Jarh.'s und Kenner des Plato, von dem wir auch Eigenes besitzen (De contemnenda morte ed. Kuinoel, Lips. 1776), mehrere solcher Übertragungen geliefert. Die Kenntnis gewisser Lehrformen der lateinischen Scholastik, z. B. der anselmischen Versönungstheorie, verrät sich hier und da selbst bei solchen, die sich nicht auf die römische Seite neigten. Gewiss gehört auch der Abschluss der Sakramentslehre in diesen Zusammenhang; denn one Hinzunahme eines allmählich wirkenden Einflusses von seiten des Abendlandes würde sich nicht begreifen lassen, dass die nach langen Schwankungen endlich zu Florenz durchgesetzte Anerkennung von sieben Sakramenten auch späterhin in der griechischen Kirche stehen geblieben ist. Es war ein Gemisch kirchlicher und politischer Umstände, aus deren Zusammenwirken einerseits die Dauer und mehrfache Wideraufnahme der Unionsbemühungen, andererseits das Schicksal der Synoden von Lyon (1274) und von Florenz (1438, 1439) und der späteren Versuche einiger Päpste, wie Gregor XIII. und Clemens II., im allgemeinen erklärlich wird.

Eine vierte Epoche datiren wir von dem Fall Konstantinopels (29. Mai 1453) bis zur Herstellung der neueren griechischen Kirche. Es ist die Zeit, wo die letztere aus ihrer Isolirung heraustretend, in gewissem Grade zu Berürungen

*) Zur Litteratur über diesen letzteren Streitpunkt ist neuerlich hinzugekommen: Theodorus Lascaris junior, De processione Spiritus Sancti oratio apologetica. Ad fidem codicum edidit H. B. Swete, Lond. 1875.

und Wechselwirkungen mit dem Abendlande genötigt wurde. Zunächst zwang die Flucht vor den Eroberern zu jenen merkwürdigen Übersiedelungen der Humanisten nach Italien, eines Chalkondylas, Chrysoloras, Pletho, Michael Apostolius, Theodor Gaza, Georg von Trapezunt. Die Kenntnis und Bildung, die sie mitbrachten, hatte in ihrer Heimat unlebendig fortvegetirt, hier auf dem frischen Boden von Florenz und Italien sollte sie Früchte für die Zukunft bringen. Gemistus Pletho verkündigte einen unkirchlichen, aber religiös begeisterten Platonismus; der Kampf zwischen ihm und Gennadius Scholarius und anderen Anhängern eines dialektisch genauen und scholastisch brauchbaren Aristotelismus wurde von beiden Seiten mit übertreibender Leidenschaft gefürt; er gleicht einer Reaktion aus dem althellenischen und philosophisch entfalteten Bewusstsein und ist nur unter solchen Teilnehmern und in diesem Zusammenhange ganz verständlich. Bessarion trat ausgleichend zwischen die Aristoteliker und Platoniker, wie er sich als aufrichtiger Freund der Eintracht auch zwischen die beiden Kirchen stellte. Hatten die Griechen damals belebend auf die Wissenschaft des Abendlandes gewirkt und dadurch die geistigen Umwälzungen des folgenden Zeitalters vorbereiten helfen *): so fragte sich umsomehr, welche Stellung ihre Kirche späterhin zur Reformation selbst einnehmen werde. Die Geschichte hat die Frage auf lehrreiche Weise beantwortet. Der Gang der Bewegung nötigte die Reformatoren, auch nach der Region des christlichen Morgenlandes ihr Augenmerk zu richten, sie erblickten in der griechischen Christenheit ein großes Ganze, ausgestattet mit den Merkmalen des apostolischen Altertums und dennoch außerhalb der römischen Herrschaft verharrend, — ein starker augenfälliger Beweis, wie unabhängig das christliche Wesen von der päpstlichen Vormundschaft sei. Die Protestanten kehrten zur Ursprache des Neuen Testamentes zurück, schätzten auch mehrere griechische Kirchenväter. Der kleine Katechismus Luthers und die augsburgische Konfession wurden ins Griechische übersetzt, David Chyträus und Martin Crusius bezeugten ein besonderes gelehrtes Interesse für die griechischen Kirchenangelegenheiten. In einer Hauptsache und mehreren Nebenpunkten wusste die evangelische Kirche sich mit der griechischen einig, sollten sie sich nicht zu befreunden, zu verständigen suchen? Dazu ist zweimal und in verschiedener Form Anstalt gemacht worden, beidemal vergeblich; weder fürten die Verhandlungen der Tübinger Lutheraner mit dem Patriarchen Jeremias (um 1575) zum Ziele, noch behauptete sich der calvinisirende Cyrillus Lukaris (s. d. A.) als griechisches Kirchenoberhaupt. Auch bei dieser Gelegenheit hat nicht die Glaubenstheorie allein, sondern ebensosehr die Verschiedenheit der religiösen Erfarungen und der kirchlichen Praxis den Ausschlag gegeben, und wenn der genannte Patriarch jenen lutherischen Erklärungen die sieben Sakramente, die Notwendigkeit der guten Werke und des Klosterlebens entgegenhielt: so ergab sich, dass er den römisch-katholischen Grundsätzen näher stand, als den protestantischen. Es blieb auch im 17. Jarh. bei zufälligen und individuellen Berürungen, z. B. dass hier und da ein Grieche, wie Metrophanes Kritopulus, seine Bildung im protestantischen Abendland suchte, oder dass einzelne protestantische Gelehrte, wie Thomas Smith und später Heineccius, der morgenländischen Kirche gründliche Aufmerksamkeit und Forschung zuwendeten. Dagegen gelang es Rom, fortdauernd Partei zu machen, auch hervorragende Geister an sich zu ziehen, und keiner wurde vollständiger gefesselt, als der berühmte Gelehrte und Bibliothekar der vatikanischen Bibliothek, Leo Allatius (um 1650), als Schriftsteller höchst verdient, aber ein Unionist im schlechten Sinne, da er seine Kirche romanisiren wollte und unendliche Mühe darauf verwendete, zwischen den beiden Formen des Katholizismus eine Übereinstimmung nachzuweisen, die in der Tat nicht bestanden hatte. In Rom entstand 1566 ein Kollegium für griechische Lehrer, viele Griechen studirten in Padua, und Jesuiten, wie Possevin, verlegten sich darauf, unirte Kreise in einigen Gegenden

*) Vergl.: Eine griech. Originalurkunde zur Gesch. der anatol. Kirche. Schreiben des griech. Patr. Maximus von Konst. an den Dogen Giovanni Morenigo von Venedig, Januar 1480. Herausg. v. Thomas, Münch. 1853. (Aus d. Abhandl. der k. bayer. Akad. d. W. III. Kl. 7. Bd. 1. Abth.)

zu sammeln und die morgenländischen Sekten, zumal die Maroniten, für sich zu gewinnen.

Im ganzen jedoch und abgesehen von solchen Einzelbewegungen, ist auch während dieses Zeitraums, der alles erschütterte, die griechische Kirche auf dem alten Fleck geblieben. Sie verschmähte die Reformation, folglich blieb ihr nur zur Sicherung gegen die vorangegangenen fremden Einflüsse die Restauration übrig, und mit dieser Neubestätigung der Grundsätze und Bestandteile beginnt fünftens die neuere griechisch-morgenländische oder anatolische Kirche. Konstantinopel war damals zu schwach, um selbst den Anstoß zu geben, der dortige Patriarch konnte nur der von Petrus Mogilas, Metropoliten zu Kiew, 1642 ausgegangenen Bekenntnisschrift (Ὀρθόδοξος ὁμολογία κτλ.) 1643 beitreten, welche auch von den Patriarchen zu Alexandria, Antiochia, Jerusalem und Moskau genehmigt wurde. Außerdem ist aus dem Bekenntnis des Gennadius gegen den Islam (1453), den späteren Erklärungen der Synode von Jerusalem (1672), den Bekenntnissen des Metrophanes Kritopulus, Cyrillus Lukaris, Dositheus, endlich den Akten der württembergischen Verhandlungen und noch einigen anderen Urkunden ein weiterer symbolischer Apparat erwachsen. Eine auf diese Schriftstücke (zuletzt zusammengestellt in Kimmels Ausgabe der Libri symb. eccl. orient., Jen. 1843) gegründete Symbolik ist leicht, wenn sie bei der Zusammenfügung des gewönlichsten Lehrmaterials stehen bleibt, schwierig dagegen, sobald sie an die entlegenere und ältere Litteratur anknüpfen und auf die verwickelten liturgischen, praktischen und sakramentlichen Fragen eingehen will. Einfachheit des Glaubens und Schlichtheit der Darlegung kann man diesen Urkunden nicht absprechen. Sie lehren entschieden, wo sie auf den Füßen des alten Symbols stehen, geraten aber in der Anthropologie und Soteriologie dem protestantischen Dogma gegenüber ins Unbestimmte und Ungefäre und würden nur genügt haben, wenn ihnen, was nicht der Fall war, eine lebendige Theologie zur Seite gestanden hätte. Die Hauptschrift des Mogilas erhebt sich wenig über den katechetischen Standpunkt, indem sie die Bestandteile der Religion nebeneinander auffürt. Der Glaube geht voran, der Anteil am Göttlichen wird durch richtiges Bekenntnis und Sakrament vermittelt. Dann folgen unter dem Namen der Liebe die guten Werke als zweiter unentbehrlicher Faktor, und zwischen beiden steht das Mittelglied der Hoffnung, an welche die Erklärung des Gebets und der Makarismen anknüpft. Neben der hl. Schrift steht die Tradition; von den Hauptkonzilien der alten Kirche gelten meist nur die sieben ersten, nicht das achte von 879—80 als ökumenisch, und mehrere andere griechische Synoden werden für maßgebend anerkannt.

Wir versuchen nunmehr eine allgemeine Charakteristik der neueren griechischen Kirche, wie sie sich auf der Grundlage der erwänten Beschlüsse und Bekenntnisse ziemlich gleichartig erhalten hat. Die Verfassung war von Alters her aristokratisch und repräsentativ gewesen, es war daher auch möglich, den Patriarchen mit einer stehenden Synode zu umgeben, was zuerst in Konstantinopel unter türkischer Oberhoheit geschah. Die niedere Geistlichkeit ging wie vormals bis zum Hypodiakon, Lektor, Kantor und Liturgen herab; sie steht dem Volke näher und ist zur Ehe berechtigt, ja verpflichtet, aber nur zur einmaligen, da auf der zweiten und dritten Ehe ein Vorurteil ruht, die vierte Heirat aber auch den Laien untersagt bleibt. Desto größere Ehren genoss der hohe Klerus, zumal so lange er einen Teil der bürgerlichen Rechtspflege zu übernehmen hatte; dieser ging meist aus den Klöstern hervor, und das Mönchtum, teils als geregeltes, teils als freies Eremitentum, stellte und stellt vielfach heute noch dem Volke die höchste fast überirdische Form einer christlichen Tugend vor Augen. Neben dem Klerus vererbten sich aus dem byzantinischen Reich, das ja die förmlichste Amtsteilung besaß, noch zalreiche Offizien für Zwecke der Aufsicht, Verwaltung und Ökonomie. Dieses künstlich gegliederte Personal hat sich als Gegenstück der ebenso komplizirten politischen und höfischen Beamtenhierarchie in den byzantinischen Zeiten ausgebildet. Wir besitzen mehrere Verzeichnisse dieser halbklerikalischen Geschäftsfürer. Codinus Curopalata, De officiis eccles. (Codini Excerpta de antiquitt. Const. Venet. 1729) zält nicht weniger als neun Pentaden, also 45 solcher Beamten auf, kürzer

ſind einige andere Verzeichniſſe. Leo Allatius (vgl. Codin. l. c. p. 8) hat offenbar ſpätere Zeiten des 16. und 17. Jarh. vor Augen. Nach ſeinen Angaben, denen auch Heineccius (Abbildung, Thl. III, S. 54) und die ſpäteren gefolgt ſind, teilt ſich die Verſammlung der niederen oder höheren kirchlichen Offizianten in zwei Gruppen, den Chor zur Rechten und den Chor zur Linken. Der rechte vornehmere Chor zerfällt in drei Ordnungen von je fünf Perſonen. Die Mitglieder desſelben, deren Geſchäftskreis jedoch mehrfach der Unterſuchung bedarf und Zweifel übrig läſst, ſind: 1) ὁ *μέγας οἰκονόμος*, der erſte Verwalter der Kirchengüter, auch bei der Meſſe als Diakon dienend und Aſſeſſor im geiſtlichen Gericht; 2) ὁ *μέγας σακελλάριος*, Oberaufſeher der Mönchs- und Nonnenklöſter, dem noch ein Unterbeamter zur Seite ſtand; 3) ὁ *σκευοφύλαξ*, Aufſeher der Sakriſtei, der kirchlichen Gerätſchaften und Gefäße; 4) ὁ *χαρτοφύλαξ*, Kanzler, eine wichtige und öfter beſprochene Behörde, Inhaber der kirchlichen Rechtsdokumente, Richter und Verwalter in Eheſachen, aber auch in den ſonſtigen klerikaliſchen Rechtsfällen die oberſte Inſtanz neben dem Biſchof, und Protokollfürer; 5) ὁ *τοῦ σακελλίου*, Inſpektor der Frauenklöſter (die fünf Genannten haben nach Codinus Sitz in der Synode); 6) ὁ *πρωτονοτάριος*, Konzipient der Sendſchreiben, Kontrakte und Verfügungen; 7) ὁ *λογοθέτης*, Rechnungsfürer, Siegelbewarer und Mitglied des Gerichts; 8) ὁ *κανστρίσιος (κανστρήνσιος)*, der in der Kirche das Rauchfaſs (*κάνιστρον, κανστρίον*) und den Weihrauchkorb fürt; 9) ὁ *ῥεφερενδάριος*, geiſtlicher Geſchäftsträger, der die Sendungen an den Kaiſer und andere Reiſeaufträge übernahm; 10) *ὑπομνημογράφων;* Schreiber und Protokollfürer; 11) *πρωτέκδικος*, Vorſitzender eines Gerichts für kleinere Streitſachen und eingebrachte Klagen, zugleich mit der Sorge für die Gefangenen betraut; 12) ὁ *ἱερομνήμων*, Empfänger von Bittſchriften, Bewarer des Kirchenbuches, zugleich befugt, den Biſchof bei der Kirchenweihe und andern Geſchäften zu vertreten; 13) ὁ *ἐπὶ τῶν γονάτων (ὑπογονάτων)*, der das Gürteltuch (*ἐπιγονάτιον*) dem Biſchof umknüpft und bei der Meſſe dient; 14) ὁ *ὑπομιμήσκων* (ὁ *ἐπὶ τῶν δεήσεων*) Beſteller von Bittſchriften und Anträgen an den Hof; 15) ὁ *διδάσκαλος*, Erklärer des Evangeliums bei der Meſſe. Bis hieher ſtimmen die Aufzälungen ziemlich überein, obgleich an den beiden letzten Stellen bei Codinus ὁ *ἐπὶ τῶν σεκρέτων*, ein Sekretär und Aufſeher bei den Gerichtsverhandlungen, und ὁ *ἐπὶ τῆς ἱερᾶς καταστάσεως*, ein Offizianz zur Erhaltung der guten Ordnung in der Kirche, aufgefürt werden. In der nun folgenden Reihe herrſcht große Abweichung, die wir hier nicht darlegen können. Das Verzeichnis der Mitglieder des linken Chors nach Leo Allatius iſt folgendes: ὁ *πρωτοπαπᾶς*, erſter Miniſtrant bei der Meſshandlung; ὁ *δευτερεύων*, zweiter Miniſtrant; ὁ *ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν*, Kirchenvorſteher; ὁ *ἔξαρχος*, Kirchenviſitator und Gerichtsperſon; ὁ *κατηχητής*, Lehrer, der die von andern Sekten oder Religionen Übertretenden unterrichtet und zur Taufe vorbereitet; ὁ *περιοδευτής*, Reiſepriester; ὁ *βουτιστής*, Taufdiener; οἱ *δύο ἔκδικοι*, kirchliche Anwälte oder Advokaten, Gehilfen des *πρωτέκδικος;* οἱ *δύο δομεστικοί*, Leiter bei'm Geſang oder Vorſänger (*ἀρχῳδοί*, zuweilen wird auch ein Domeſtikus des rechten und linken Chores unterſchieden); οἱ *δύο λαοσυνάκται*, welche die Diakonen und die Gemeinde zu verſammeln hatten und auch bei'm Geſange angeſtellt waren; οἱ *δύο πριμμικήριοι*, eigentlich Oberſte, hier vom Geſang und der Lektion; ὁ *πρωτοψάλτης*, ὁ *πρώξιμος*, Kapellmeiſter; ὁ *δεπότατος*, deputatus, Vorgänger des Biſchofs, der ihm voranſchreitet und Platz macht, *θεώριοι*, Kirchenwächter; ὁ *ἐπὶ τῆς εὐταξίας*, eine Art von kirchlichem Ceremonienmeiſter; ὁ *καταγοριάρης*, Auskehrer; ὁ *κουβούκλης*, cubicularius, Kammerdiener; ὁ *δεκανός*, der Beamte, welcher die Sporteln an die Prieſter abfürt; οἱ *λαμπαδάριοι*, Lampenputzer; ὁ *περιεισερχόμενος*, der die Lichter in die Kirche und auf den Altar trägt; *βασταγάριος*, Träger der Heiligenbilder; *μυροδότης*, der mit der Fürung des heiligen Myron beauftragte Kirchendiener. — Wir könnten noch andere Namen ſowie weitläuftige Erklärungen hinzufügen, wenn es dieſes Orts wäre (vgl. den Kommentar bei Codinus l. c. p. 9 sqq.; du Fresne, Lexicon et Suiceri Thes.). Man braucht dieſes Verzeichnis nur zu überſehen, um ſich die ganze ceremonielle Umſtändlichkeit und Pedanterei der griechiſchen Kirchenverwaltung zu vergegenwärtigen. Von dieſen

Ämtern, deren manche auch außerhalb Konstantinopels in der griechischen Kirche Bestand hatten, ist indessen die Mehrzal in neueren Zeiten eingegangen oder existirt nur dem Namen nach. Im Kultus verrät mehreres die Herkunft aus dem höchsten Altertum, so das dreimalige Eintauchen bei der Taufe, die Hinwendung der Betenden nach Osten, der Text der Formeln und Gesänge. Glocken finden sich selten, Orgeln gar nicht, und es ist merkwürdig, dass das altgriechische Vorurteil gegen den Gebrauch der lärmenden musikalischen Instrumente bei'm Gottesdienst (Pseudojustin. Quaestt. ad Orthod. 107) mit solcher Zähigkeit bis auf die Gegenwart hat fortdauern können. Man veranschauliche sich das Äußere einer griechischen Kirche oder Kapelle mit dem nur an einer Stelle angebrachten Altar, dem Vorhang und der heiligen Pforte, den Lesepulten und dem freien, nicht mit Bänken besetzten Mittelraum des Schiffs: so wird man die Vergleichung mit einem Tempel gerechtfertigt finden, und die Änlichkeit wächst noch dadurch, dass das Geheimnisvolle nicht vor den Augen der Menge geschieht und der Vorhang sich bedeutungsvoll auftut und schließt. Das Verhalten der Gemeinde hat gleichfalls sein Besonderes; die Versammelten, nach Geschlechtern getrennt, hören stehend zu, die liturgischen Hersagungen und biblischen Lektionen werden durch den Chorgesang unterbrochen. Von diesem letzteren entwarfen einst Stephan Gerlach und Smith höchst abschreckende Schilderungen, doch haben ihn wol die Zeiten gebessert, und der Unterzeichnete erinnert sich, in der griechischen Kapelle zu Wien einen sehr ansprechenden Gesang nach alter Melodie und moderner Aussetzung gehört zu haben. Die Aufstellung der Gemälde und Mosaiken, denn plastische Darstellungen sind mit Ausnahme Rußlands verbannt, geschieht an der Hauptwand der Kirche nach gewissen Regeln. Die Predigt tritt noch mehr als in der römischen Kirche in den Hintergrund. Die Künstlichkeit des Ritus haben wir vorhin schon erwänt; vor allem die Messhandlung nach den Formularen des Basilius und des Chrysostomus stellt den höchsten Grad liturgischer Verfeinerung dar. Die Art, wie der Priester mit der Lanze (λόγχη) Stücke von dem gesäuerten Brod abschneidet, die Stellung seiner Finger, wenn er den Segen spricht, die Art der Kreuzschlagung, die Erhebung der Lichter, die Form, nach welcher das Rauchfass geschwungen wird, alles ist fixirt, alles zugespitzt, wie mit dogmatischer Genauigkeit. Der griechische Kultus verschlingt sich hier mit dem römischen und weicht doch wider scharf von ihm ab; denn bei den Griechen werden die Elemente umhergetragen one eigentliche Elevation und Verehrung der Hostie, die Konsekration erfolgt nicht im Beisein der Menge, das Abendmal wird unter beiderlei Gestalt genossen und von dem gesegneten Brod das Übriggebliebene (s. unter εὐλογία) verteilt. Wir müssten beschreibend verfaren, wollten wir noch andere Gebräuche, die Weihe des Altars, die Einsegnung des Wassers, das jedoch nicht in Becken zur Benetzung in den Kirchen ausgestellt wird, die enge Verbindung der Taufe mit der Salbung, das Sakrament des Öls, das Kranken, nicht gerade Sterbenden gereicht wird, die Prozessionen und das Fußwaschen zur Anschauung bringen. Zwar kennen die Griechen weder Ablass noch Seelenmessen im römischen Sinne, sie verwerfen die römische Lehre vom Fegfeuer und die Kelchentziehung: allein Bilder- und Reliquiendienst, liturgisches Gepränge und strenge Fastengebote verfüren sie in gleichem, wenn nicht höherem Grade zu einer äußerlichen Religiosität, und der Vorwurf des Judaismus, den sie vormals den Lateinern machten, fällt auf sie selber zurück. Dagegen sind Bann und Kirchenzucht nicht zu gleicher Ausübung wie im Abendlande gelangt, wie sich denn überhaupt diese Kirche zwar sehr asketisch, aber weit weniger disziplinarisch und hierarchisch entwickelt hat.

Soviel genüge im allgemeinen. Indem wir in den historischen Fortgang zurücktreten, begegnen uns drei Gestalten und Arme des griechischen Kirchentums, der eine in der Türkei, der andere in Rußland, der dritte in dem befreiten Hellas unseres Jarhunderts, und wir können dieselben kürzlich so unterscheiden, dass wir in dem türkischen Gebiet die größte kirchliche Isolirung und traditionelle Gleichförmigkeit, in dem zweiten russischen die enge Verbindung mit dem Stat und der slavischen Volkstümlichkeit, in dem dritten neugriechischen die Wideranfänge eines nationalen Kirchenlebens besonders hervorheben.

Digitized by Google

Griechische Kirche der Türkei. Das osmanische Reich hat sich nach der Einnahme von Konstantinopel unter vielfachen Vor- und Rückbewegungen über Griechenland, Trapezunt, Epirus, die Donauländer und die griechischen Inseln, über Syrien, Palästina und Ägypten ausgebreitet, es hat Länder von griechischer, slavischer, armenischer, jüdischer und gemischter Bevölkerung teils unmittelbar beherrscht, teils durch Vasallen und Statthalter. Die türkische Herrschaft hat im Laufe der Jarhunderte alle Eigenschaften eines asiatischen Despotismus und alle Greuel der Tyrannei entwickelt; man weiß, wie fürchterlich die Aufstände gerächt und wie Sklaverei und Knechtschaft geübt wurden. Allein dieser Druck ist doch von einem eigentlichen Gewissenszwang zu unterscheiden, der den Türken, wo sie sich im sicheren Besitze wusten, stets fern gelegen hat. Die Christen genossen im ganzen Religionsfreiheit, aber um schwere Opfer. Von Anfang an wurden die höheren geistlichen Stellen von Bestechung und Willkür der Gewalthaber abhängig. Die besseren Kirchen fielen dem Islam zu, die übrigen verarmten und durften nicht vermehrt, kaum widerhergestellt werden. Nicht genug, dass die unterjochte Nation durch Steuern und Abgaben aller Art ausgesogen ward, auch ihr Charakter entartete, weil die Tätigkeit der Griechen sich immer einseitiger auf Gelderwerb und Handelsinteressen beschränken musste. Wissenschaft und Unterricht verfielen und wurden höchstens in den Klöstern hie und da gepflegt. Wenn dennoch noch einiger sittliche Halt unter ihnen übrig blieb, so war es teils die Kirche und die von den Geistlichen ausgeübte Rechtspflege, die ihn hervorbrachten, teils die dem Volke überlassene Gemeindeverwaltung. Im Kultus trat eine gewisse gegenseitige Ungestörtheit ein, und der höheren Geistlichkeit wurde vom türkischen Volke nicht alle öffentliche Achtung versagt. Umgekehrt gewönten sich die Griechen an ihre stolzen Überwinder, von denen sie wenigstens keine jesuitischen Bekehrungskünste zu fürchten hatten, ja sie sprachen zuweilen gegen die Zudringlichkeit römischer Sendlinge deren Beistand an. Selten wurde von ihnen gegen türkische Bedrückungen im Abendlande Hilfe gesucht, wie dies 1734 geschah, als der Archimandrit Dorostamus im Auftrage des Patriarchen in Deutschland erschien, um nach der Eroberung von Morea Beiträge zur Loskaufung christlicher Sklaven zu sammeln (vgl. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen, Berlin 1737). So ist es zu erklären, dass die Griechen mitten unter der feindseligen Bevölkerung ihren alten Hass gegen Römischgesinnte und deren Schriften, ja gegen alles, was nicht mit griechischen Lettern gedruckt ist, und ihre spröde Zurückgezogenheit gegen Protestanten nicht abgelegt haben. In steifer Haltung stehen sie da zwischen den Ungläubigen hier und den Andersgläubigen dort, immer noch fußend auf dem harten, ungelockerten Boden ihrer Rechtgläubigkeit. Erst in neueren Zeiten ergreift sie wol zuweilen eine Sehnsucht nach Erlösung, die vom Westen und von den „Franken" ausgehen werde. Übertritte zum Islam sind von ihrer Seite verhältnismäßig wenige vorgekommen, die meisten Renegaten waren Franzosen, Engländer, auch Deutsche. — Die letzten Jarzehnte haben unter fortdauernden Unruhen und Schwankungen auch einige Fortschritte in der kirchlichen Verwaltung und dem Unterrichtswesen herbeigefürt. Zwei theologische Seminare, das eine auf der Insel Chalke bei Konstantinopel, das andere zu Jerusalem errichtet, sollten den Maßstab gelehrter Bildung erhöhen, denn es ging die Verordnung durch, dass Niemand als Bischof angestellt werden sollte, der nicht auf einer dieser Anstalten unterrichtet sei oder doch deren Forderungen entsprochen habe. Daher haben auch die letzten Patriarchen mehr Kenntnis und Wissenschaft mit ihrer Amtsfürung verbunden. Andererseits wurde durch das Auftreten der Bulgaren, welche seit dem Krimkriege über die von den eingedrungenen griechischen Geistlichen erlittenen Bedrückungen und Vernachlässigungen heftige Beschwerde erhoben und sich dabei auf alte kirchliche Gerechtsame ihrer Provinz beriefen, das Patriarchat von Konstantinopel zum Widerstand herausgefordert, und dieser bulgarische Kirchenstreit, durch Stammesfeindschaft gesteigert und nur vorläufig im J. 1872 erledigt, dauert in seinen Folgen bis zur Gegenwart fort. Ferner sind zur Sicherung der Christen in der Türkei längst wichtige Schritte geschehen; durch den bekannten Erlass von Gülhane (1839) und noch entschiedener durch den Hatti-Humayum

(18. Febr. 1856) wurde ihnen volle Duldung und Gleichstellung vor dem bürgerlichen Gesetz zugesichert; allein der Inhalt dieser Verheißungen ist nur höchst unvollständig oder gar nicht erfüllt worden, und die türkische Regierung, durch innere Parteiungen geschwächt, war je mehr und mehr außer Stande, ihren eigenen Maßregeln Nachdruck zu geben. Daher haben die letzten Kriegszeiten den alten fanatischen Christenhass abermals in Misshandlungen und Untaten jeder Art ausbrechen lassen. Erst der russisch-türkische Krieg, welcher den Bestand der europäischen Türkei ansehnlich verkürzte, und der Berliner Friedensvertrag von 1878 haben für die friedliche Zukunft der christlichen Religion innerhalb dieses Reiches eine festere Bürgschaft dargeboten. Auch eine neue Grenzregulirung zu Gunsten Griechenlands steht in Aussicht.

Die statistischen Verhältnisse der neueren Zeit stellen sich nach Kloses Übersicht also. Über die Diözese von Konstantinopel (s. d. Art.) wird anderwärts das Nötige bemerkt werden; sie umfasst die europäische Türkei, Kleinasien und die Inseln und enthält mehr denn 80 Metropolitansitze, wärend zu der Synode von Antiochia dreizehn, zu der von Jerusalem deren acht gehören. Der Patriarch von Alexandrien hat nur den Bischof von Lybien unter sich. In Macedonien ragt das Erzbistum von Salonichi und die Mönchsrepublik des Athos (s. d. A.) hervor, in Thessalien Larissa, in der Bulgarei Varna, Widdin, Silistria (der frühere Bischofssitz von Achrida ist eingegangen), in Serbien Belgrad. In der Bulgarei hat nach zalreichen Übertritten der Bulgaren der Islam, in türkisch Kroatien die lateinische Kirche, dagegen in Herzegowina und Montenegro die griechische das Übergewicht, ebenso auf den Inseln Candia und Cypern. Die griechischen Christen der Moldau stehen unter dem Metropoliten von Jassy, die wallachischen unter dem von Bucharest. In allen diesen Ländern fehlt es weder an Kirchen, Geistlichen und Mönchen, noch an Achtung vor denselben, wol aber an Bildung, Sitte und Unterricht; protestantische Bemühungen in dieser Richtung werden gering geschätzt, katholische gehasst. Der Unterhalt der Geistlichen ist höchst ungleich, zuweilen ganz von Kasualeinnahmen abhängig, das Ansehen der Mönche überwiegt. Die Frömmigkeit des Volks ist in einigen Gebieten, wie in Serbien, mit dem wildesten Aberglauben gemischt, man hält sich Talismane, verzaubertes Papier u. dgl., und es ist noch nicht lange her, als von der Menge geglaubt wurde, dass der Leichnam eines vom Kirchenbann Getroffenen nicht verwese. In Kleinasien sind die Metropolitansitze von Smyrna, Ephesus, Nikomedien von einiger Wichtigkeit, und wol gibt es unter den dortigen Geistlichen auch einsichtsvolle Männer, die den Notstand ihrer Kirche sehr wol kennen, one ihm abhelfen zu können. In den übrigen asiatischen Gebieten hat die orthodoxe Kirche meist den Sekten der Nestorianer, Maroniten, Jakobiten weichen müssen, in Syrien besteht sie neben der unirten, in Jerusalem unter der größten Mischung der Kulte. In ganz Ägypten leben mitten unter den Kopten nur etwa 8000 orthodoxe Griechen, in Arabien fast gar keine. — Außer diesen größeren und zusammenhängenden Kirchengebieten leben in den Grenzländern zerstreute orthodox-griechische Gemeinden, in Ungarn, Galizien, Österreich, Siebenbürgen, Dalmatien, mit strengem Kultus, aber in geringer Verbindung mit der Gesamtkirche. In Ungarn namentlich, wo sich schon im 17. Jarh. zalreiche, griechische Christen aus der Moldau und Wallachei angesiedelt hatten, wurde deren Kirchenwesen nachmals auf mehreren Synoden, besonders dem Reichstage von 1791, geordnet und ihre Rechte unter dem Metropoliten von Carlowitz denen der Protestanten ungefär gleichgestellt. Ebenso bilden die unirten, d. h. der römischen Oberhoheit angeschlossenen Griechen eine dürftige und unkräftige Diaspora, die im Türkengebiet wenige Gemeinden zält, zalreichere in Ungarn, Siebenbürgen, Italien und Österreich. Sie stehen unter eigenen Bischöfen, unterscheiden sich durch Liturgie und Disziplin, während sie in der Lehre von der Trinität und dem Fegefeuer die römischen Satzungen angenommen haben.

Die neugriechische Kirche von Hellas. Auf keinem Lande hatte die türkische Herrschaft seit Jarhunderten drückender gelastet, als auf Griechenland selbst, Attika, dem Peloponnes und Epirus. In knechtischer Abhängkeit bildete sich

mit veränderter Sprache ein neugriechisches Volk. Durch das vorige Jarhundert dauerten noch die Drangsale, gegen die ein nie ganz erstorbener Freiheitssinn sich in blutigen Aufständen erhob. Dreißig Jare erduldeten die Hellenen die Tyrannei des berüchtigten Ali Pascha von Janina 1786—1821, und die Empörungen der Sulioten endigten mit einem Märtyrertum von Tausenden, welches zugleich den Übergang bildete zum Kampf mit der Pforte selbst. Wie die Bischöfe schon lange das nationale Interesse verbreiten halfen und für die Hetärieen wirkten, so hat überhaupt die Religion zur Heiligung des Freiheitskrieges das Ihrige getan, und die mörderische Grausamkeit der Türken gegen viele Geistliche, die Hinrichtung des Patriarchen und vieler Bischöfe erhöhte nur die stürmische Begeisterung der Verfolgten. Nachdem infolge des mehrjärigen Krieges und unter Mitwirkung der Großmächte die Pforte gezwungen worden, die Unabhängigkeit Griechenlands anzuerkennen (1827), und gleichzeitig mit der Stiftung des neuen Königtums (1833), entstand die Frage, ob auch die Kirche an der Umwälzung teilnehmen werde. Schon seit dem Aufstande war der Verband mit dem ökumenischen Patriarchen lockerer geworden; die Steuern wurden vorenthalten, und die von dorther ernannten Geistlichen fanden keine Aufnahme. Der Graf Kapodistrias billigte diese Ablösung vom Centrum und setzte eine Kommission nieder, welche die kirchlichen Verhältnisse notdürftig regelte, einige Bistümer eingehen ließ, andere hinzufügte und mit Vikaren besetzte. Dann aber tat die Regentschaft jenen entscheidenden Schritt, der auf rein kirchlichem Wege schwerlich zustandegekommen sein würde. Sie erklärte am 23. Juli 1833 auf den Antrag von 36 in Nauplia versammelten Metropoliten „die orthodoxe orientalische Kirche Griechenlands“ für unabhängig von jeder auswärtigen Behörde; Christus sei ihr alleiniges Haupt, sie selbst also befugt zu selbständiger Verwaltung, one dass diese Trennung vom Patriarchat auf das gemeinsame Dogma irgend Einfluss haben dürfe. Derselbe Akt ernannte zur obersten Kirchenbehörde eine permanente Synode, welche in rein inneren Kirchensachen frei, in äußeren und gemischten unter staatlicher und königlicher Aufsicht und Mitwirkung handeln sollte. Die Synode bestand aus fünf geistlichen Mitgliedern, die der König järlich zu wälen hatte, und aus zwei königlichen Beamten. Die nächste Folge war, dass der bisher noch klerikalische Teil der Gerichtsbarkeit an die weltliche Behörde zurückfiel. Auch wurden die Mannsklöster von 400 auf etwa 82 reduzirt, die Frauenklöster bis auf drei abgeschafft; das gewonnene Einkommen floss in eine Kasse für Kirchen- und Schulzwecke. Der erste Präsident der Synode war Cyrillus, Metropolit von Korinth, der erste Statsprokurator Konstantin Schinas. Die kirchliche Landeseinteilung in zehn Kreise entsprach der politischen, der Hauptort jeder Diözese erhielt das gesetzliche Bistum und außerdem wurden zur Befriedigung zalreicher Bewerber provisorische Bistümer eingerichtet. Die beschlossene Gründung einer theologischen Fakultät und eines Seminars kam erst später zur Ausfürung. Diese Kirchenverfassung ist als verschlechterte Nachamung der russischen, und die permanente Synode als schwächeres Gegenstück eines protestantischen Konsistoriums von römischen Schriftstellern höchst geringschätzig beurteilt worden. Es ist war, die Ordner dachten an das Vorbild des auch politisch bei der ganzen Unternehmung sehr beteiligten Rußland, und die Zusammensetzung der Synode aus einjärigen Mitgliedern königlicher Wal war gewiss eine verfehlte und höchst beschränkende Maßregel. Allein der Nachteil wurde durch das Heraustreten aus dem alten Bann von Byzanz wider aufgewogen, und es ließ sich erwarten, dass eine griechische Nationalkirche nicht in gleichem Grade, wie die russische, sich abschließen, sondern den Einflüssen der abendländischen Bildung und Religiosität näher treten werde. Wir stellen uns im großen durchaus auf die Seite der angeblich schismatischen Neuerung, zumal seit der konstitutionellen Umgestaltung der J. 1843 und 1844 auch die Kirche eine statlich weniger beengte Stellung erlangt hat. Es war aber natürlich, dass das einseitig gehandhabte statskirchliche Regiment nicht allen gefiel; die öffentliche Meinung, soweit sie vorhanden, schwankte, eine hierarchische Partei versuchte schon 1839 mit Konstantinopel wider anzuknüpfen. Erst 1850 ließ sich der dortige Patriarch bewegen, mit Vorbehalt gewisser Ehrenleistungen die

kirchliche Unabhängigkeit des jungen States anzuerkennen. Der werdende kirchliche Geist war inzwischen entgegengesetzten Einflüssen ausgesetzt. Auf nationalem Boden erstand 1837 die Universität zu Athen und ein verbessertes Schulwesen, wärend der Protestantismus durch Bibelübersetzungen und Missionsgesellschaften beider Konfessionen selbst von Nordamerika aus Zugang suchte; auch die römische Kirche fur fort, ihre Anziehungskraft nach dieser Seite geltend zu machen, sie hatte aber, wie unter Pius IX. bewiesen, den geringsten Erfolg. Der Erzbischof von Attika exkommunizirte 1836 alle Eltern, die ihre Kinder an dem Unterricht der englischen und amerikanischen Missionsschulen teilnehmen ließen. Bei dem unzweifelhaften Wissenstrieb der Griechen hätten gelehrte Bildung, Litteratur und kirchliches Lebens sich von nun an wol rascher entwickeln können, allein der traditionelle Geist hemmte diesen Ausschwung, es fehlte an Kräften wie an Anstalten. Nach der Gründung der Universität Athen wurde es üblich, die Bischöfe und Reiseprediger aus der Reihe derer zu wälen, welche den Lehrkursus der dortigen theologischen Fakultät durchgemacht hatten. Auch entstand in Athen die freigebig dotirte Riparissche Schule, an welche sich noch vier andere, obgleich ganz katholisch eingerichtete Priesterseminare anschlossen. Aber die meisten in diesen Anstalten Unterrichteten widmeten sich nachher nicht dem Dienst der Kirche, weil dieser ihnen nur einen äußerst kärglichen und one Nebenerwerb durchaus unzulänglichen Unterhalt versprach. Daher ist für die niedere Geistlichkeit immer noch schlecht gesorgt, sie bleibt großenteils unwissend und ist daher auch wenig befähigt, unter den mancherlei andringenden, teilweise radikalen Parteibestrebungen eine selbständige Haltung zu gewinnen, nur ihr sittlicher Wandel ist in der Regel untadelhaft. Seit den letzten Dezennien hat sich der Verkehr mit Deutschland stärker fülbar gemacht. Im allgemeinen hegen die Griechen noch starkes Misstrauen gegen das, was sie *προτεσταντίζειν* nennen, dennoch hat schon mancher begabte junge Theologe oder Geistliche seine wissenschaftliche Bildung auf deutschen und protestantischen Universitäten bereichert oder sich mit den Einrichtungen der evangelischen Kirche genauer bekannt gemacht. Von der älteren Generation der dortigen Gelehrten verdienen Germanos Oikonomos, Pharmakides, Bambas Erwänung; unter den jüngeren haben sich mehrere als Schriftsteller sehr hervorgetan, wie Konstantinus Kontogones, der Herausgeber der Zeitschrift *Εὐαγγελικὸς κήρυξ*, ferner Panagiotes Pempotes, Nikolaus Damala, Anastasius D. Kyriakos und Philotheus Bryennius, Bischof von Serres, der gelehrte Herausgeber der clementinischen Briefe.

Russische Kirche. Die russische Kirche, die wir mehr aus Schriften der Engländer und Franzosen als aus deutschen Forschungen kennen, wird gewönlich als die jüngere Tochter der byzantinischen und dieser an Geist und Charakter änlich angesehen. Aber so unzweifelhaft diese Verwandtschaft ist, dürfen wir doch die Ungleichheit der historisch verbundenen Größen nicht verkennen. Die russische Kirche hat sich in Lehre, Kultus und Verfassung zur griechischen durchaus empfangend verhalten und aus ihr das Prinzip einer unbeweglichen Gleichförmigkeit geschöpft: aber nicht alles empfangene pflanzte sie mit demselben Eifer fort, sondern indem das gelehrte Interesse in ihr zurücktrat, wurde sie überwiegend praktisch, volkstümlich und wirksam in der Erzeugung einer innigen und dem Volksgeist entsprechenden Frömmigkeit. Sie teilt ferner mit der griechischen des byzantinischen Zeitalters die Fähigkeit der Anschließung an die Statsgewalt und begünstigt die Verschmelzung religiöser und bürgerlicher oder politischer Unterwürfigkeit. Allein wärend die Kirche von Byzanz an einem kraft- und resultatlosen Schwanken zwischen der hierarchischen und politischen Macht litt, begegnen uns hier entscheidende, stark ausgesprochene Verhältnisse, ein erstes Stadium hierarchischer Selbständigkeit und ein zweites, welches die Kirche verfassungsmäßig unter die gebietende Aufsicht des weltlichen Herrschers stellt. Endlich hat die russischen Christen durch die Einfälle der Tartaren ein änliches Schicksal getroffen, wie die Griechen durch die türkischen Eroberungen, sie sind aber der fremden Barbarei und Tyrannei früher und vollständiger entrissen worden.

Russische Kirchenschriftsteller, wie der Annalist Nestor, füren die Anfänge

ihrer Geschichte auf die ältesten christlichen Zeiten, ja auf eine angebliche Reise des Apostels Andreas nach Cherson und an den Dniepr (38 n. Chr.) zurück. Vernünftigerweise kann sie aber erst im 9. Jarhundert beginnen mit der auch noch zweifelhaften Nachricht von den Angriffen der Russen gegen den Bosporus unter Photius und von der bald darauf an sie gelangten und von vielen ergriffenen christlichen Kunde. Unter den Fürsten Oleg und Igor sollen kleine Christenscharen bestanden haben, und die Witwe Olga empfing 955 in Konstantinopel die Taufe. Entscheidend wirkte erst die Regierung Wladimirs; die Wichtigkeit seines Übertritts stellt sich in der Erzälung dar, dass Juden und Moslemen, römische und griechische Christen, ihren Glauben ihm zur Wal dargeboten und er nach reiflicher Prüfung sich für die griechische Kirche erklärt und durch die Taufe 988 ihr angeschlossen habe. Er wurde der Verfolger und Zerstörer des heidnischen Kultus; die Verheiratung mit Anna, der Schwester des Kaisers Basilius, befestigte das kirchliche Band. Seit daher um 1051 in Kiew ein oberstes Landesbistum erstand, bediente sich der Patriarch seiner Hoheitsrechte und ernannte jene Metropoliten, zuweilen unter Weigerung der Fürsten. Im folgenden Zeitalter befindet sich das Kirchentum in lebendiger Entwickelung. Kiew, Nowgorod, Rostow werden kirchliche Mittelpunkte, die Klöster blühen empor, vor allen das Hölenkloster zu Kiew. Die Gerichtspflege befindet sich in den Händen der Bischöfe und wird nach einer Übersetzung des griechischen Nomokanon ausgeübt. Die kirchliche Verbindung mit Konstantinopel wird zeitweise durch eigenmächtiges Auftreten der Fürsten oder auch durch Hinneigungen zum Papsttum gestört, vergeblich aber versucht Innocentius IV. den Großfürsten Alexander Newsky um 1246 zur römischen Gemeinschaft hinüberzuziehen. Wärend der griechische Kultus sich nach Litthauen und Polen ausbreitet, hier aber mit dem römischen in Kampf tritt, leidet er zugleich unter den zerstörenden Gewalttaten der Tartaren. In dieser Weise schreitet die Geschichte an einzelnen Berichten von Städten und Klöstern, Metropoliten, Heiligen und Märtyrern, Heiligenbildern und Reliquien chronikenartig fort. Das Ansehen der Geistlichen und Mönche war im Steigen und wurde sogar von den Tartaren geschont und durch Vorrechte gesichert; einzelne Archimandriten und Metropoliten schlichteten selbst Streitigkeiten der Fürsten oder legten ihnen Büßungen auf, um dann als Helden oder Dulder in die rasch wachsende Heiligenzal einzutreten, die Klöster aber dienten zur Zuflucht selbst für Vornehme, als Eingangsstätten zu einem seligen Tod. — Ein zweiter Hauptabschnitt nach Strahls Einteilung beginnt mit dem Ende des 16. Jarhunderts. Nachdem schon seit dem Fall Konstantinopels die russische Kirche sich selbständiger erhoben und der Metropolit von Kiew den Großfürsten Iwan Wassiljewitsch 1547 gekrönt hatte, entschloss sich Jeremias II. (1589) von Konstantinopel, der russischen Kirche ein eignes Patriarchat zuzuerkennen, wodurch sie als selbständige Kirchenprovinz in das Ganze der griechischen Christenheit eintrat. Der Metropolit Hiob wurde mit Bewilligung von Alexandrien und Jerusalem erster russischer Patriarch, dem Range nach also der fünfte, neben ihm von nun an vier Metropoliten und sechs Erzbischöfe. Und später ging sogar das Recht der Wal des russischen Patriarchen an die russische Geistlichkeit selbst über, Konstantinopel und die orientalischen Oberhirten verzichteten auf ihre Vollmacht. Dieser erhöhten Ehrenstellung gemäß machte die Kirche jetzt bedeutende Fortschritte, das 17. Jarhundert ist das Zeitalter ihrer inneren Befestigung. Sie widerstand den Bekehrungsversuchen Roms und der Jesuiten, die nur in Kleinrußland der unirten Partei und der römischen Konfession die Oberhand verschafften. Sie gab sich selber, wie wir oben sahen, durch Petrus Mogilas 1643 eine zweckmäßige und von den orthodoxen Griechen und Orientalen insgesamt angenommene Bekenntnisschrift. Die Gründung griechischer und lateinischer Schulen, die Reinigung des Kirchengesanges und Kultus, die Verbesserung der heiligen Litteratur, wichtige Kirchenversammlungen hoben das Volk auf einen höheren Stand religiöser Intelligenz. In dem Leben des Patriarchen Nikon von Nowgorod, der seines Ruhmes unbeschadet im Streite mit dem Zaren unterlag und von einer Kirchenversammlung 1665 entsetzt wurde, sind alle Bestrebungen der Zeit vereinigt.

Bis dahin herrschte in Rußland die Kirche in und neben der lange zerstückelten, dann aber geeinigten und kräftig emporstrebenden Fürstengewalt. Aber als Rußland durch die geniale Despotie Peters des Großen zur Großmacht erhoben wurde, musste auch die Kirche ihre selbständige Repräsentation und damit einen Teil ihrer hierarchischen Vollmacht an ihn abtreten. Wir dürfen also genau drei Stadien unterscheiden: ein erstes der kirchlichen Abhängigkeit von einem auswärtigen Mittelpunkt, ein zweites der Freiheit, ein drittes der Abhängigkeit nach Innen und von dem weltlichen Oberhaupt. Peter ließ 1702 den Patriarchenstul unbesetzt und übertrug die Oberleitung vorläufig einem Exarchat von Räsan mit sehr beschränkten Befugnissen. Seit 1701 nahm er eine Menge von Änderungen vor, verringerte die Jurisdiktionsrechte des Klerus, verfügte über die Klostergesetze, bestimmte die Zal der Popen, Protopopen und übrigen Kleriker in jeder bischöflichen Kirche und legte endlich 1721 die Gesamtverwaltung in die Hände einer permanenten „heiligen Synode", indem er eine monarchisch-kirchliche Oberbehörde für politisch gefärlich und kirchlich unzuverlässig erklärte. Auch dieser durchgreifenden Maßregel musste sich der Oberhirte von Konstantinopel fügen, und er belegte 1723 die Synode mit dem Namen der patriarchalischen. Diese letztere, aus zwölf Mitgliedern bestehend und durch die Mittelsperson des Prokurators mit der Krone verknüpft, regierte fortan kollegialisch, änlich wie der Senat auf dem weltlichen Gebiet, indem beide ihr Oberhaupt im Kaiser hatten. Der Sitz der Synode war anfangs Moskau, dann Petersburg. Die Verwendung des Kirchenguts, die Ernennung der Bischöfe nach Präsentation zweier Kandidaten fiel dem Monarchen zu. Jedoch sollte die Entscheidung theologischer Fragen nicht von ihm ausgehen, an das Dogma war er gebunden. Auf dieser Grundlage erwuchs ein Statskirchentum, wie es die neuere Christenheit nicht weiter kennt, ein Cäsaropapismus, welcher dadurch gemildert wird, dass ihn die Nation nicht widerwillig erträgt, sondern vielmehr mit ihrem Volks- und Religionsbewusstsein geeinigt hat. Die Folgen dieser Verschmelzung sind, dass der Kaiser als solcher notwendig den Charakter eines kirchlichen und rechtgläubigen übernimmt, andererseits politische Gefaren leicht auch für kirchliche angesehen werden und das Verhältnis zu den übrigen Konfessionen nach politischen oder polizeilichen Gesichtspunkten beurteilt und gehandhabt wird. Das kirchliche Prinzip Peters des Großen ging sehr entschieden auf Katharina II. über und wurde auch von den folgenden Kaisern, obgleich in veredelter Weise, in Anwendung gebracht. Der Stat bereicherte sich durch Einziehung der Klostergüter und setzte den Klerus auf knappes Einkommen, sorgte aber für Vermehrung der Schulen und Seminarien, beförderte die Verbreitung des Christentums in Sibirien und sicherte die Stellung der nicht unirten griechischen Christen außerhalb des Reichs. Die Glaubensfreiheit, welche Peter der Große den Lutheranern und Katholiken gewärte, war durch politische Rücksichten beschränkt. Auch Eroberungen wirkten auf das kirchliche Verhältnis. Die einst von den Jesuiten gewonnenen römisch-unirten Christen der polnischen Provinzen ließen sich großenteils mit der politischen auch die kirchliche Einverleibung gefallen, sowie auch die Gemeinden von Litthauen und Weißrußland (Ukraine, Podolien, Volhynien) 1839 von ihrem Klerus zur rechtgläubigen Synode zurückgefürt wurden, der sie früher bis ins Ende des 16. Jarhunderts angehört hatten.

Werfen wir einen Blick in die innere Entwickelung: so begegnet uns das merkwürdige russische Sektenwesen. Eigentliche Häresieen konnten nämlich in einer Kirche von so wenig theologischem Bildungstrieb und religiöser Beweglichkeit nicht aufkommen; das Dogma als solches kam hier entweder nicht in betracht oder es wurde in rohen Gegensätzen verworfen. Dagegen veranlassten liturgische und kirchenregimentliche Satzungen schon im Mittelalter wilde und unheibare Zwietracht. Wie gering erscheint der Ursprung der Strigolniken! In Nowgorod protestirte Karp Strigolnik 1375 gegen die Bezalung der Ordination und den Modus der Beichte vor dem Priester. Aber er fand Anhang unter den Unzufriedenen, und trotz aller Verfolgung erhielt sich die Partei noch, als der Grund ihrer Klagen längst beseitigt worden. Eine andere sogenannte Judensekte

des 15. Jarhunderts fürte zu einem mit den Geheimnissen der Kabbala verschmolzenen Mosaismus und stürzte, statt im einzelnen abzuweichen, den ganzen Kirchenglauben über den Haufen. Ernstere Unruhen veranlafsten seit 1740 und mehrere Jarzehnte lang die Duchoborzen; sie werden, obgleich in abweichenden Berichten, als Spiritualisten geschildert, welche den Quäkern änlich und vielleicht im Anschluss an ältere kritische Spekulationen die Hauptstücke des Dogmas verwarfen oder gnostisch umdeuteten; die Synode hat sie als schlechthin unkirchlich verurteilt, doch werden ihnen Sittenreinheit und biblische Anhänglichkeit nachgerühmt. Die weit gemäßigteren Molokanen deuten mit Bestimmtheit auf einen Zusammenhang mit dem lutherischen Protestantismus. Zalreiche sonstige Sektennamen lassen wir unerwänt. Aber wichtiger als alle anderen Parteien wurde die der Raskolniken (s. d. A.) oder Starowerzen, d. h. der Gegner der durch den Patriarchen Nikon eingefürten Neuerungen (1654); denn sie allein haben nach langwierigen Verfolgungen Duldung erlangt und in den großen Städten nicht unbeträchtliche Gemeinden gegründet, welche im Gegensatz zu der Statskirche ein einfacheres, volkstümliches, moralisch im ganzen ehrbares Kirchentum repräsentiren.

Glaube und Wissenschaft der russischen Kirche haben sich in neueren Zeiten von fremdem Einfluss nicht ganz frei erhalten können. Die gelehrte Bildung machte auf den Akademieen von Moskau und Petersburg bedeutende Fortschritte. Hatte bisher die Schule von Kiew geblüht und durch scholastische Subtilität gewirkt, so gingen von Petersburg und Moskau nun freiere und sogar zur deutschen Theologie sich neigende Studien aus. Selten finden sich Vertreter einer romanisirenden Tendenz, wie der Jesuitenzögling Stephan Jaworski, welcher in seinem „Fels des Glaubens“ (1728) die Protestanten eifrig bekämpfte, um ihnen den Schutz der russischen Regierung zu entziehen. Von anderen wie Theophanes Prokopowitsch (um 1770) und Hyacinth Kirpinsky (um 1780) ist die orthodoxe Tradition mit gelehrtem Aufwande verteidigt worden. Platon, der Erzbischof und Professor der Petersburger Akademie († 1812), wurde am Ende des vorigen Jarhunderts durch Schriften und Lehre der Fürer einer gemilderten und den Ansichten des Protestantismus weniger widerstrebenden Richtung; sein Katechismus unterscheidet sich merklich von dem symbolischen des Petrus Mogilas. Dieselbe Gesinnung vertrat nachher der Metropolit Philaret von Moskau († 1832), und von Schülern dieser Männer ist die deutsch-protestantische Litteratur aufmerksam verfolgt, sind Neanders und Schleiermachers Schriften eifrig gelesen worden. Selbst das vielgenannte Werk des Statsmannes A. v. Stourdza, Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816, obgleich spröde gegen Rom, setzte doch anderen dogmatischen und konfessionellen Abweichungen nicht mehr die alte Schroffheit entgegen. Auch in neuester Zeit haben sich einige theologische Gelehrte litterarisch hervorgetan, wie namentlich der Bischof Macarius (Makary Bulgakof) in Petersburg, Verfasser zweier Hauptwerke, die, russisch herausgegeben, auch in's Französische übersetzt worden, und der Kirchenhistoriker Platonow. Philarets Schriften gaben der Evang. K.Z. (1834, Septemb.) Gelegenheit, den Beginn eines eindringenden Subjektivismus, sowie zugleich den Einfluss der deutschen Mystik auf die russische religiöse Gesinnung zu vermerken. Dergleichen stille Bewegungen haben sich jedoch praktisch noch wirkungslos gezeigt. Ebensowenig und noch weniger hat nach der römischen Seite eine Annäherung stattgefunden, denn als Pius IX. im J. 1848 in einem Rundschreiben an den gesamten griechischen Klerus zur Wiedervereinigung mit Rom einlud, begegnete er in Rußland wie anderweitig nur dem alten Widerstand.

Die zerstreuten protestantischen Gemeinden des Reichs genießen bekanntlich eine vertragsmäßige Duldung und stehen unter ihrem eigenen wolgeordneten konfessionellen Verband; auch der sociale Verkehr ist soweit ein friedlicher, dass ihre Woltätigkeitsanstalten oft genug sich der Unterstützung von seiten der Mitglieder der griechischen Konfession zu erfreuen haben. Von anderer Art ist die Stellung der lutherisch bevölkerten Ostseeprovinzen, deren Geschichte die Gefaren einer sei

es direkten oder indirekten russifizirenden Tendenz der Reichsregierung grell und zum Schrecken der deutschen Glaubensgenossen an's Licht gestellt hat.

Über das Recht der Bibelverbreitung bedarf es an dieser Stelle noch einer kurzen Rechenschaft. Schon von Cyrillus Lucaris wurde die Frage angeregt, allein die Konfession des Dositheus antwortete quaest. 1, dass den Ungeübten die vollständige Lesung der Bibel nicht gestattet werden dürfe. Infolge dessen konnte die um jene Zeit veranstaltete neugriechische Übersetzung nur wenig volkstümlich werden. Andere neugriechische Volksbibeln fanden nachher unter protestantischer Mitwirkung eine willigere Aufnahme; der Patriarch von Konstantinopel erlaubte 1817 den Druck und die Verbreitung des neugriechischen N. T., dem A. T. stellte sich das zähe Vorurteil einer unbedingten Heilighaltung des Textes der Septuaginta in den Weg. Neuere Unterhandlungen, bei denen die protestantischen Missionsgesellschaften nicht mit der nötigen Vorsicht und Weitherzigkeit zu Werke gingen, sind so gut als gescheitert, denn die neuen Bibeln wurden 1836 von Konstantinopel aus für unkanonisch erklärt. In der Kirche von Hellas blieben die Meinungen geteilt, was von einigen hintertrieben wurde, konnten andere zulassen oder befördern. Etwas anders steht es in Rußland. Hier hat bekanntlich der für Volksbildung sehr tätige Kaiser Alexander I. eine zu Petersburg 1813 gegründete Bibelgesellschaft ausdrücklich anerkannt; diese arbeitete mit großem Eifer und lieferte massenweise auch die neurussischen Bibeln. Allein Nikolaus I. widersetzte sich diesem Fortschritte, die Anstalt wurde 1826 aufgehoben, fortan sollten nur die altslavonischen, d. h. dem Volke unverständlichen Texte one weiteres ausgegeben werden. Von englischen Agenten wurde dennoch das Geschäft noch eine zeitlang fortgesetzt und seit 1869 gibt es wider eine öffentliche in St. Petersburg domizilirte Gesellschaft zur Verbreitung der heil. Schrift in Rußland; vgl. Bd. IV, 805. Aber alle diese ungleichartigen Schritte müssen von der weit konsequenteren Disziplin der römischen Kirche wol unterschieden werden, und daraus erklärt sich auch, dass, wie Kenner versichern, russische Gemeinden doch mehr Bibelkenntnis in sich fortpflanzen, als unter römischer Herrschaft aufzukommen pflegt.

Zum Schluss noch einige statistische Notizen. Das ganze Reich ist in 52 (nach anderer Zälung 48) Eparchieen geteilt und hat 24 solche bischöfliche Sprengel, mit denen sich auch die erzbischöfliche Würde verbinden kann, wärend die übrigen von einfachen Bischöfen und einige Gebiete von Titularbischöfen verwaltet werden. Kiew, Petersburg, Nowgorod, Kasan und Tobolsk sind stehende Metropolitansitze. Die dirigirende Synode von Petersburg hat auch in Moskau und Tiflis Kanzleien und einige außerhalb der Hauptstadt lebende Mitglieder. Der niedere verheiratete Klerus, der weiße genannt (Diakonen, Archidiakonen, Popen und Protopopen), früher meist roh, unwissend und verachtet, hat sich erst in den letzten Jarzehnten zu einiger Anerkennung vor dem Volke erhoben, der höhere aus den Klöstern hervorgehende, die sogenannte schwarze Geistlichkeit, und zumal die Metropoliten genießen die größten öffentlichen Ehrenbezeugungen. Da in der Regel nur Popensöne wider Popen werden, so hängen die niederen Kleriker kastenartig zusammen. Körperlichen Strafen sind seit Kaiser Alexander alle Geistliche enthoben. Die Klöster stehen keinesweges in einem mittelalterlichen Gegensatz zur Welt, sondern in lebhaftem Verkehr mit derselben und dienen daher den Bischöfen häufig zum bleibenden Wonort. Im Jare 1875 gab es im europäischen Rußland 436 Mannsklöster mit 10,512 Mönchen und 147 Frauenklöster mit 14,574 Nonnen, die meisten in Mittelrußland, wenige im Süden, vor allen berühmt das troizische Kloster zehn Meilen von Moskau. Dem Unterricht des geistlichen Standes sind weit zalreichere Anstalten als dem der Laien gewidmet, — Parochial- und Centralschulen, dazu vier geistliche Akademieen zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan. An der Kirche und ihren Darbietungen nehmen äußerlich alle teil, selbst die Entfremdeten und Ungläubigen der höheren Stände, denn alle verbindet dasselbe Band des religiösen Patriotismus und der patriotischen Kirchlichkeit, welche beide unleugbar eine Quelle moralischer Kraft für die Nation geworden sind. Wenn am Sonntage die Menge one allen Unter-

schied des Standes und Ranges die Kirchenräume anfüllt, den Boden küsst, den Priester mit Verbeugungen begrüßt und nach beendigtem Gottesdienst sich nach dem Hauptbilde drängt, um es zu küssen, wenn am Osterfest das Volk von den ernsten Büßungen der Fastenwochen plötzlich zu einer tumultuarischen Freude übergeht, so dass Vornehme und Geringe, Herren und Knechte sich mit Umarmungen begrüßen und zu dem Bewusstsein allgemeiner christlicher Bruderliebe erhoben werden, wenn aber auch die Feier der Kaisertage das Gepräge strenger religiöser Unterwürfigkeit an sich trägt: so erscheint hierin die russische Kirche in ihrer ganzen Eigentümlichkeit. Tiefe Scheu, starkes Gefül der Abhängigkeit von der göttlichen Macht, eifrige Bemühung, sie durch Werke und heilbringende Zeichen zu gewinnen, stolzes Bewusstsein, dass hier allein die Lehren und Formen des Christentums sich unverfälscht erhalten haben, bilden den Grundzug der herrschenden Frömmigkeit, die sich aber auch im leichten Übergange zur sinnlichen Devotion, zur Werkheiligkeit und zum Aberglauben befindet. Der Anblick zalreicher Kirchen, Kapellen und Kreuze, die Gewönung des Kreuzschlagens, der tägliche Verkehr mit den Heiligenbildern nären und begünstigen diese Stimmung. Kenntnis des Dogmas ist der Mehrzal fremd. Der Eindruck der dreiteiligen Messe mit ihrem pathetischen Gepränge und ihren monotonen Vorlesungen in altslavonischer Sprache ist in gewissem Grade von der persönlichen Haltung und Erscheinung des glänzend gekleideten und bärtigen Priesters abhängig. Ebenso unterscheiden sich Kultus und Kirchen wenig von der sonst gewönlichen griechischen Gestalt, nur dass Bilder und Gesang ganz vorzüglich gepflegt werden. Die Anfertigung der Heiligenbilder macht einen wichtigen Zweig der Industrie aus, und ihre religiöse Betrachtung erinnert immer noch an die byzantinischen Zeiten. Der Volksglaube blickt verehrungsvoll auf die Bilder, sofern sie ihr heiliges Original selber vergegenwärtigen, also statt bloßes Händewerk zu sein, einer höheren Eingebung oder geheimen Überlieferung ihren Ursprung verdanken sollen, und dieser Annahme folgt das Vertrauen auf ihre Wirkungen. Solche vermeintliche Abbilder, meist unschöne und starre Physiognomieen, werden deshalb von den Altgläubigen allein geschätzt. Abdrücke auf Papier, früher ganz untersagt, finden nur dadurch Anerkennung, dass sie den Namen eines berühmten Wunderbildes, etwa der heil. Jungfrau von Kasan, Moskau, Kiew, dem sie entnommen seien, an der Stirn tragen. Doch kann es nicht fehlen, dass diesem antiken Standpunkt gegenüber die Partei derer wächst, die in den Bildnissen, welche für jede öffentliche und Privatandacht unentbehrlich sind, auch Geschmack und modernes Kunstinteresse befriedigt sehen wollen. Der liturgische Gesang wurde von der griechischen Kirche aus und nach griechischem Tonsystem im 11. Jarhundert unter den Russen eingefürt, musste sich jedoch allmählich dem Ore und der Sinnesweise des Volkes anbequemen und erlitt durch die Reformen des Nikon bedeutende Änderungen, one seinen alten Charakter gänzlich zu verlieren. Aus dem Zusammentreten verschiedener Elemente entstanden nun mehrere Sangweisen, die von Kiew, die altgriechische, die bulgarische und die vulgär-russische. Je nach diesen musikalischen Stilarten ist der Gesang bald langsam und gedehnt, bald figurirt und überladen, aber immer feierlich ernst bis zum melancholischen. Von der Sangweise der Starowerzen, deren Gesamtzal gegen neun Millionen beträgt, bemerkt Haxthausen, dass sie, obgleich nicht one Schönheiten des Motivs und der Modulation, doch durch das Vorherrschen der Nasenlaute europäisch gewönte Oren empfindlich angreife.

Wir übersehen nun den Verlauf und den jetzigen Bestand der griechischen Kirche. Seit dem letzten russisch-türkischen Kriege sind die Augen von Europa mit erneuerter Aufmerksamkeit auf diesen Teil der Christenheit hingerichtet. Niemand wird einer Kirche die Zukunft absprechen wollen, welche die Vorsehung so wunderbar geschont hat; möge es aber eine andere Zukunft sein als die letzten tausend Jare ihres Bestehens.

An litterarischen Hilfsmitteln möge noch das allgemeine und wichtigere genannt werden: Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione, Colon. 1648; Ejusdem Graecia orthodoxa 1652; le Quien, Oriens

Christianus, 3 voll. Par. 1740. — Dav. Chytraei, Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia etc., Rostoch. 1569; Eliae Vejelii, Exercitatio de ecclesia graeca hodierna, Argentor. 1666; Mich. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Lpz. 1711; Joh. Fecht, Kurze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen, Rost. 1711; E. Mirus, Kurze Vorstellung der griech. Kirche, Lpz. 1752; Thom. Smithi, Epistola de graecae ecclesiae hodiernae statu, Londin. 1678; de Guitte, de l'église grecque. Par. 1867; Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berl. 1872.

Griechische Kirche in der Türkei: Mart. Crusii, Turco-Graeciae libri VIII, Bas. 1584; Ricaut, Hist. de l'état présent de l'église gr. et de l'église armén., Mittelburg 1692; de la Croix, Etat présent des nations et des églises grecques, armén. et maron. en Turquie, Par. 1695; Jac. Elßner, Neueste Beschreibung der griech. Christen in der Türkei u. s. w., Berl. 1737; Geib, Darstellung d. Rechtszust. in Griechenland während der türk. Herrschaft, Hdlb. 1835; A. Boué, La Turquie d'Europe, 4 voll., Par. 1840; zalreiche Mitteilungen in Rheinwalds und Bruns Repertor.; Klose, Die Christen in der Türkei, in Niedners Ztschr. 1850, S. 297.

Neugriechische Kirche: v. Maurer, Das griech. Volk in öffentl. kirchl. u. privatrechtl. Beziehung, Hdlb. 1835, 2 Bde.; H. J. Schmitt, Kritische Geschichte der neugr. u. d. russ. Kirche, Mainz 1840; J. Wenger, Beitr. zur Kenntn. des gegenw. Geistes d. griech. K. u. s. w., Berl. 1839.

Russische Kirche: King, The rites of the greek church in Russia, Lond. 1722; Pinkerton, Russia, Lond. 1833; H. J. Schmitt, Die morgenl. griech. russ. K., Mainz 1826; Ph. Strahl, Beitr. zur russ. K.G., Th. 1, Halle 1827; Dess. Gesch. d. russ. K., Th. 1, Halle 1830; H. Wimmer, Die griech. K. in Rußl., Dresd. u. Lpz. 1848; Wiggers kirchl. Statistik, Bd. I, S. 212; Klose, Rußl. kirchl. Statistik in Reuters Repert., 1850; Haxthausen, Etudes sur la situation — — de la Russie, vol. III, p. 92; Muralt (Murawieff), Briefe über den Gottesdienst der morgenländ. K., Lpz. 1838; Desselben Lexikon der morgenländ. K.; Brühl, Russ. Studien zur Theol. u. Gesch., Münst. 1857 f.; Philaret, Gesch. d. K. Rußl. übers. v. Blumenthal, Frkf. 1872, 2 B.; Basarow, Die russ. orth. K., Stuttg. 1873; W. Hepwarth Dixon, Free Russia, 2 edit. 1870, 2 voll.; A. Harnack, Zur Statistik der griechisch-russischen Kirche, in Briegers Ztschr. für K.G., 1879, S. 188 ff. **Gaß.**

Griechische Glaubensbekenntnisse, s. Griechische Kirche, Gennadius, Jerusalem, Synoden in, Lukaris, Mogilas.

Griechische Sprache des N. T., s. Hellenistischer Dialekt.

Griesbach, Johann Jakob, war den 4. Jan. 1745 in dem hessen-darmstädtischen Städtchen Butzbach geboren, als der Son eines dortigen Predigers und durch seine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals schon verstorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da sein Vater später an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, so gehörte Griesbach schon seit früher Jugend und durch seine Schulbildung dieser Stadt an, und bezog im 18. Jare, da er sich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Universitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den sechziger Jaren die bedeutendsten Stimmfürer der in wachsender Divergenz begriffenen theologischen Parteiansichten einander gegenüberstanden. Am längsten verweilte er auf der ersten der genannten Lehranstalten, wo damals die älteren dogmatischen Anschauungen und Methoden noch in Kraft und Ansehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluss auf den jungen strebsamen Geist Griesbachs und wol auch auf die speziellere Wal einer künftigen wissenschaftlichen Tätigkeit. Ebendaselbst promovirte Griesbach und siedelte sich, selbst als Semlers Hausgenosse, später 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er sich dem Katheder widmete, unternahm er eine wissenschaftliche Reise, die ihn durch einen Teil von Deutschland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris fürte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern,

in Berürung brachte. Es war die Zeit, wo die bibliſche Textkritik faſt Modeſache in der Gelehrtenwelt geworden war und der junge Griesbach alſo gewiſſermaßen auf der Heerſtraße des damaligen Lieblingsſtudiums mitzog, obgleich beſtimmt, im Urteil der Nachwelt, ja bald ſelbſt der Zeitgenoſſen, die Mitwanderer weit zu überſtralen. So gering, im Verhältniſſe zu höheren Intereſſen der Kirche und Wiſſenſchaft, jene kritiſchen Forſchungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geiſtes kaum würdig, um ihrer mechaniſchen Kleinlichkeit willen, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daſs ſie gerade damals nützlich und notwendig waren, auch abgeſehen von ihrem nächſten und allerdings berechtigten Zwecke, inſofern ſie dazu beitrugen, an einem ſoliden geſchichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gärendem Erneuerungsprozeſs begriffen, in maßlos aprioriſtiſchen und ſubjektiven Lehrformen ſich gefallend, one Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reiſe mit einem beſtimmten litterariſchen Plane unternommen war, ſo brachte ſie auch, an Arbeit auf Bibliotheken, reichlichen und, ſozuſagen, für's Leben ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitirte ſich Griesbach, wie geſagt, in Halle, wurde auch daſelbſt ſchon 1773 zum Profeſſor befördert, aber bereits zwei Jare ſpäter in gleicher Eigenſchaft nach Jena berufen, wo er bis an ſein Ende blieb, in ungeſtörter und glänzender Wirkſamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geſchäftlicher Beziehung, als Deputirter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, ſowol des States als der Univerſität, ein Mann am Platze. Er ſtarb den 24. März 1812.

Griesbachs Name iſt, wie jeder Theologe weiß, mit der neuteſtamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachſen, ſo zwar, daſs nicht nur ſeine übrigen litterariſchen Leiſtungen daneben völlig in den Schatten getreten ſind, ſondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienſte nach Gebür zu würdigen, wäre alſo zunächſt eine nähere Bekanntſchaft mit dem damaligen Zuſtande dieſer Wiſſenſchaft nötig. Hier begnügen wir uns, auf den von anderer Hand geſchriebenen Artikel „Bibeltext" in dieſer Encyklopädie (II, 423) zu verweiſen, und für die weitere Ausfürung auf jede ſogenannte Einleitung in's N. T. Zur Orientirung, beziehungsweiſe Ergänzung, nur folgendes. Griesbachs Studien in betreff des Textes bezogen ſich zuerſt auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier teils ſchon ſehr viel vorgearbeitet war, teils auch wol weniger nachzuleſen ſchien, als man ſpäter fand, durch größere Aufmerkſamkeit auf die Citate griechiſcher Kirchenväter und einige bis dahin weniger beobachtete Überſetzungen, die philoxenianiſche, die armeniſche, die gotiſche. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, verſuchte er eine, auf Bengels und Semlers Ideeen Rückſicht nehmende, Geſchichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbeſſerung desſelben. Auf dieſe Geſchichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig ſich erwieſen haben, immerhin aber den weiteren Unterſuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im einzelnen die Wal und den Wert der Leſearten beſtimmen ſollten, und die weſentlich auf einer Verbindung hiſtoriſcher Tatſachen und logiſcher Grundſätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der erſte in Deutſchland, der es wagte, den Text des N. T. ſo drucken zu laſſen, wie ſeine Kritik im einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es weſentlich nur zwei Textgeſtaltungen in allen den zalloſen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wiſſenſchaft des 16. Jarhunderts ſtammend, einerſeits die ſtephaniſch-elzeviriſche oder den ſogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutheriſchen Schulen als ein unantaſtbares Stück Orthodoxie galt, andererſeits die komplutenſiſch-plantiniſche, welche zunächſt in katholiſchen, zum teil auch in reformirten Kreiſen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der erſteren abzugehen, aber faſt bloß indem er einige Leſearten der zweiten einfürte, alle übrigen Verbeſſerungen lediglich am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches gefärlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerſpruch der Freunde des Beſtehenden. Der Roſtocker Prof.

Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und so jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutschland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen schwieg Griesbach, als von anderer Seite her seine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Matthäi, verachtete, sondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hon sprach.

Griesbachs Ausgaben des N. T. erschienen in folgender Ordnung: I. Libri N. T. historici, Hal. 1774, P. I. II, worin die drei ersten Evangelien synoptisch. Dazu gehört als T. II, 1775 die erste Ausgabe der Episteln und Apokalypse, und zu letzterer wider als T. I eine zweite unsynoptische Ausgabe der historischen Bücher. Die Synopse wurde später noch einigemale selbständig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806, 2 Thle., 8°, mit sehr vervollständigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göschen, Velinpapier, 4 T. schmal 4°, oder kl. Fol. 1803—1807, mit Kupfern, aber zum teil geschmacklosen Typen. — IV. und V. Handausgaben Leipz. 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichsten durch Zeichen beurteilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritischen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es ist aber nur der erste Teil davon erschienen. Der Griesbachsche Text ist sich nicht in allen diesen Ausgaben gleich geblieben; genaueres über das Verhältnis derselben zu einander, sowie zum früheren Texte, siehe in meiner Bibliotheca N. T. graeci p. 193 sq.

Die sonstigen kritischen Schriften Griesbachs sind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias N. T. lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. N. T. 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademischer Programme, sodann zus. gedruckt in 2 Thle., geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beschreibung vieler Handschriften und im letzten die Meletemata de vetustis N. T. recensionibus.

Von Griesbachs übrigen Schriften ist nur wenig zu sagen. Es sind zumeist akademische Gelegenheitsschriften, exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, welche durch Gabler 1825 gesammelt in 2 Teilen gedruckt sind. Mehrere derselben haben insofern auch jetzt noch ein gewisses Interesse, als sie dazu dienen mögen, die besondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wissenschaft unter den Händen solcher Theologen erhielt, die im Herzen konservative Neigungen hegten, aber doch dem Geiste der Zeit mehr oder weniger Zugang gestattet hatten. Zu diesen gehörte Griesbach, dem man vielleicht nicht Unrecht tut, wenn man ihn in rein theologischen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächst an seine Abhandlungen über Theopneustie 1784 ff. und über die Christologie des Hebräerbriefs 1791 f., vor allem aber an seine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückschritts und der Inkonsequenz, ja wol gar der Verstellung erschien, wärend es in der Tat nur einer der vielen Versuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Die nach Griesbachs Tode (1815) gedruckten Vorlesungen über Hermeneutik des N. T. gehören dagegen zu der bei des Verf.'s Lebzeiten fast ausschließlich herrschenden Schule der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Ernesti nicht wol anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch sein Beispiel auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wissenschaftlicher Forschung für immer eine breite Gasse erstritten haben mag, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideeen mitgenannt werden. Vgl. Augusti, Ueber Gr. Verdienste, Breslau 1812. **Ed. Reuss.**

Groen von Prinsterer, Wilhelm, holländischer Statsmann und Geschichtsforscher im Haag, geb. am 21. August 1801 zu Vorburg, Son eines Arztes, auf der Universität Leyden gebildet, von dem Dichter Bilderdyk religiös angeregt, frühzeitig durch eine Arbeit über Plato bekannt, tritt 1827 als Sekretär in das

Kabinet des Königs Wilhelm I., verläßt aber seiner christlich-konservativen Grundsätze wegen diese Stellung, um als Stats- und Archivrat teils seinen geschichtlichen Forschungen („archives de la maison d'Orange-Nassau, 13 Bde.), teils seinen parlamentarischen Kämpfen als Herausgeber der Zeitschrift „der Niederländer" sowie als Stifter und Fürer der „antirevolutionären" Partei zu leben, die „nicht eine Gegenrevolution, sondern das Gegenteil der Revolution" will und die nicht duldet, daſs das Christentum nur Privatsache und nicht öffentliches, allgemeines, auch das Statsleben durchdringendes Heiligtum sei. Kein ausschließlicher Anhänger Dordrechts, kein Freund der Separation, wol aber ein Jünger Calvins und ein Verteidiger des Prinzen Moritz wider Oldenbarnevelt (vergl. Groens letzte größere Schrift: Maurice et Barnevelt, étude historique, Utrecht 1875), hat er 1867 auf der evangelischen Allianz zu Amsterdam in glühender Weise es ausgesprochen: „Die Niederlande, in ihrem Ursprung wie in ihrer Entwicklung religiös, eine Zufluchtsstätte evangelischer Freiheit, haben auf Existenz kein anderes Recht als das der Religion". In dieser und in jeder Beziehung ist er der Hauptgegner des modern-liberalen Ministers Thorbecke gewesen, namentlich auf dem Gebiet der Schulgesetzgebung. Im Gegensatz zu der seit 1806 angebanten, seit 1857 obligatorisch gewordenen radikal konfessionslosen Volksschule, — 1795 bereits war in Holland statt der früheren Verschmelzung eine prinzipielle Scheidung zwischen Kirche und Stat ausgesprochen worden, — hat Groen das Christentum nicht in den Winkel einer Privatstunde schieben, nicht zu einem nur geduldeten Anbau der Volksschule degradiren, sondern zum Fundament derselben machen und namentlich auch den Geschichtsunterricht als christlich nationales Bildungsmittel verwerten wollen. Die Volksschule ist ihm Erziehungs-, keine bloße Unterrichtsanstalt. Darum hat er Jarzehnte hindurch mit den größten persönlichen Opfern die Einrichtung „christlich-nationaler" Volksschulen betrieben. Für sein Volk schrieb er, unter Voranstellung von Psalm 78, 4. 6. 7 ein von christlichem Patriotismus inspirirtes „Handboek der Geschiedenis van het vaderland", Amsterdam, Höveker 1852. Er starb am 19. Mai 1876.

Groen ist oft der „holländische Stahl" genannt worden, wiewol er nicht so systematisch und juristisch wie dieser, dafür desto tiefer in die Geschichte getaucht und in seiner Stellung gegen Rom um vieles entschiedener war. Niemals ein Götzendiener des Erfolges, bisweilen völlig vereinsamt, immer von der unerschrockenen Taktik geleitet: „gut schlagen, stark schlagen, oft schlagen", persönlich friedfertig, demütig, lauter, mit seiner nun gleichfalls heimgegangenen Frau Herz und Hand und Haus für alle frommen Zwecke offen haltend — so bleibt sein Andenken in Niederland, dessen edelster Typus er war, ein gesegnetes. In Memoriam Gr. v. Prinsterer, par M. Cohen-Stuart, Utrecht 1876, Revue chrétienne, necrol. 594 sq. von Rosseeuw Saint-Hilaire. **Rudolph Kögel.**

Gropper, Johann, herrorragender katholischer Kirchenpolitiker des Reformationszeitalters, wurde im Februar 1502 in Soest geboren. Hier nahm sein Vater eine angesehene Stellung ein (er war drei Male Bürgermeister), bis der Sieg der Reformation ihn 1533 veranlasste, auszuwandern; er zog zuerst nach Hamm, dann nach Köln. Schon früher war sein ältester gleichnamiger Son, eben unser J. G., nach Köln gewandert. Er war 1516 in der Kölner Artistenfakultät immatrikulirt, und hatte sich dann juristischen und theologischen Studien ergeben; im November 1525 erkannte ihm die juristische Fakultät die Doktorwürde zu. Noch ehe er dieses Ziel seiner Studien erreichte, hatte ihn 1525 Hermann von Neuenahr zu seinem Offizial ernannt; schon 1526 vertraute ihm Erzbischof Hermann das Amt eines Siegelbewarers des Erzstifts an. Wie sein Vorgänger in diesem Amt, der nunmehrige Kanzler Bernhard von Hagen, wie sein Gönner Hermann von Neuenahr, war auch er ein eifriger Anhänger von Erasmus: in seinem Sinn förderte auch Gropper zusammen mit den Genannten die Reformbestrebungen seines fürstlichen Herrn, war er für eine Abstellung der Missstände im kirchlichen Leben Kölns bemüht. Der Kurfürst, der ihn mit der Redaktion des 1538 erlassenen Kölner Landrechts betraute, bediente sich namentlich seiner Hilfe auch bei dem 1536 in Köln abgehaltenen Provinzialkonzil. G.

redigirte die Kanones des Konzils und verfaſste im Auftrag desſelben ein umfängliches Handbuch chriſtlicher Lehre, das 1538 zuſammen mit den Kanones veröffentlicht wurde. In beiden zeigt ſich G.'s erasmiſche Richtung, in beiden tritt das Beſtreben hervor, anſtößige Übelſtände zu beſeitigen, an Worte der Bibel und der alten Kirchenväter anzuknüpfen. G.'s Ausfürungen berüren ſich in manchen Punkten namentlich auch in der Lehre von der Rechtfertigung mit proteſtantiſchen Anſchauungen; keineswegs aber billigt G. die Lehren der Reformatoren über den Begriff und die Geſtaltung der Kirche. Er tritt für die überlieferten ſieben Sakramente, für die Verehrung von Bildern und Reliquien ein, er verwirft die verderbliche Lehre vom allgemeinen Prieſtertum der Laien, er verteidigt die hergebrachte hierarchiſche Ordnung, auch den Primat des Papſtes, doch erſcheint dieſer auch ihm wie den von ihm citirten Autoritäten nur als primus inter pares. Aus dieſem Charakter des Kölner Enchiridion erklärt ſich, daſs proteſtantiſche und jeſuitiſche Schriftſteller das Buch lebhaft tadelten, erklärt ſich nicht minder die Anerkennung, die ihm bei ſeinem Erſcheinen von mehr als einem angeſehenen Prälaten gezollt wurde. Gerade die Aufnahme, die ihm zu teil wurde, zeigte, wie weit verbreitet änliche reformfreundliche Anſchauungen waren, ſelbſt im Kollegium der Kardinäle; es war natürlich, daſs gerade Gropper zu den denkwürdigen Unionsverhandlungen und Religionsgeſprächen herangezogen wurde, die 1540 und 1541 in Hagenau, Worms und Regensburg geſürt wurden. Vor allem aus dem vertrauten Briefwechſel Butzers mit Philipp von Heſſen ſehen wir, wie weit G. bei dieſen Verhandlungen den Proteſtanten entgegenkam; er proponirte in dem Geheimgeſpräch, das er mit Butzer in Worms pflog, den Vergleichsentwurf, der dann, nach neuen Beſprechungen von ihm mit Contarini, von kaiſerlicher Seite dem offiziellen Religionsgeſpräch in Regensburg zu Grunde gelegt wurde. Zu dieſem wurde von dem Kaiſer G. neben ſeinem Geſinnungsgenoſſen Pflug und neben Eck als Kollokutor auf katholiſcher Seite ernannt; auch hier war er auf das eifrigſte und geſchickteſte für das Konkordienwerk tätig. Er erregte durch ſeine Haltung den heftigſten Zorn Ecks; er war es, der es ermöglichte, daſs hier in der Tat eine Einigung über die Faſſung der Lehre von der Rechtfertigung erfolgte. Dagegen traten auch hier unüberwindliche Hinderniſſe einer Verſtändigung bei den Artikeln hervor, die ſchon in Worms Anſtoß erregt hatten, die in einer gerade damals erſchienenen Schrift G.'s Landsmann und Geſinnungsgenoſſe Pigghe mit Recht als den Kernpunkt der Differenzen bezeichnete, bei den Artikeln, bei denen es ſich nach Köſtlins treffendem Ausdruck „um Fortbeſtand, Geltung, Autorität und Macht des hierarchiſch organiſirten Kirchentums handelte". Über ſie eine Vereinbarung zu treffen, gelang nicht; immerhin ſchienen ſich große Ausſichten für die Zukunft zu eröffnen, wenn, wofür auch G. ſich ausſprach, freie Lehre der 5 Artikel, über die man ſich verglichen hatte, geſtattet und zugleich Reformen von den einzelnen Kirchenfürſten unternommen wurden. G. war durch die Unionsverhandlungen in nahe Beziehungen zu Butzer getreten; er unterhielt mit ihm eine freundſchaftliche Korreſpondenz und fürte mit ihm neue freundſchaftliche Beſprechungen, als Butzer im Februar 1542 von dem Erzbiſchof in das Erzſtift zur Beratung über die hier vorzunehmenden Reformen berufen wurde. Noch im Auguſt ſchrieb G. dem „gelehrteſten, ausgezeichneten, ſüßeſten Butzer", wie ehrend, in wie warm empfehlenden Worten er überall von ihm ſpreche. Doch war er keineswegs freudig überraſcht, als der Erzbiſchof, da ſeine Räte und Geiſtlichen keinen praktiſchen Schritt zur Durchfürung der von ihm gewünſchten Reformen taten, Butzer auf das neue berief und dieſer im Dezember 1542 in Bonn zu predigen begann. G. fürchtete, daſs Butzers Auftreten zu Kämpfen mit Rom und ſeinen treuen Anhängern in Köln, zur Erſchütterung der privilegirten Stellung der Kölner Geiſtlichen füren werde — und dieſe Kämpfe ſcheute er, dieſe Stellung wollte er erhalten. Er ſelbſt war im Beſitz mehrerer einträglicher Pfründen; ſeine järlichen Einkünfte wurden auf mehr als 2000 Goldgulden geſchätzt: ein Umſtand, der von ſeinen proteſtantiſchen Gegnern gewiſs oft zu einſeitig hervorgehoben, deſſen Bedeutung andererſeits nicht zu unterſchätzen iſt. So beſtimmten Tradi-

tion und Interesse ihn, den bisherigen eifrigen Förderer der humanistischen Reformbestrebungen des Erzbischofs, jetzt gegen dessen evangelische Reformpläne nachdrücklich zu opponiren. Als Deputirter des Kapitels suchte er auf den Landtagen im März und Juli 1543 die Stände zu gemeinsamem Auftreten gegen Hermann und Butzer zu vermögen. Da ihm dies nicht gelang, arbeitete er gegen das auf dem letzten Landtag vom Erzbischof vorgelegte Reformationsbedenken einen Gegenbericht aus, der von einer Kommission des Domkapitels gebilligt und in dessen Namen 1544 deutsch und lateinisch publizirt wurde. In der Lehre von der Rechtfertigung entfernte sich auch diese Schrift G.'s nach Melanchthons treffendem Urteil nicht weit von der Lehre der Reformatoren, wol aber verleumdete sie dieselbe; eingehend suchte G. hier namentlich die Verehrung der Heiligen, den Gebrauch der Bilder, das Cölibat, die herkömmliche Feier mehrerer Marientage und der Fasten zu rechtfertigen; entschieden verwarf er die Reformen in Schulen, Stiftern und Klöstern, die in „dem Bedenken" proponirt waren; dessen Vorschlägen gegenüber berief er sich auf die Lehre der Väter und das kirchliche Herkommen. Da, wie vorauszusehen war, auch diese Schrift den Erzbischof nicht bekehrte, da alle Mannungen und Drohungen ihn von seinem Unternehmen nicht abzubringen vermochten, gingen G. und seine Parteigenossen zu offenem Angriff vor, wandten sie sich klagend an Kaiser und Papst. Eifrig verhandelte jetzt G. mit den kaiserlichen Räten, an den Kaiser richtete er seine „Wahrhaftige Antwort" auf angeblich falsche Anklagen Butzers, der dann freilich seinerseits die Unwarhaftigkeit von G.'s Behauptungen erwies. Um im Kampf gegen die Ketzer eine Unterstützung zu gewinnen, begünstigte G. die Niederlassung der Jesuiten in Köln; der von ihm besonders geförderte Peter Canisius rühmt auf das höchste G.'s Verdienste um die Rettung des Katholizismus im Erzstift. Als der Sieg erfochten, Hermann gestürzt, der bisherige Koadjutor, Adolf von Schaumburg, für dessen gute Gesinnung G. ein günstiges Zeugnis ausgestellt hatte, unter seiner Assistenz inthronisirt war, empfing auch G. eine äußere Anerkennung für seine Bemühungen; ihm wurde die dem Bruder Hermanns, Friedrich von Wied, entzogene Bonner Propstei übertragen. Unter dem neuen Erzbischof Adolf arbeitete er durch Wort und Schrift weiter gegen die Protestanten; in gleichem Sinn wirkte er als kaiserlicher Kommissär für die Durchfürung des Interims in seiner Vaterstadt Soest, begünstigte er auch fernerhin die Jesuiten in Köln. So hat an wichtigster Stelle der alte Vertreter erasmischer Reformgedanken geholfen, den Fortschritten des Protestantismus zu wehren, die Reformen, die er nicht wollte, zu vereiteln; er hat eben durch dies sein Tun für die Erhaltung und Schaffung kirchlicher Zustände gewirkt, deren Reformbedürftigkeit er selbst wol erkannte, die nach seinen Wünschen zu reformiren er sich außer Stande sah. Umsonst hielt auch er auf dem Konzil von Trident, wohin er 1551 Erzbischof Adolf begleitete, eine Rede, in der er über die eingerissenen Missbräuche klagte; ihre Abstellung erreichte er nicht. Auch in dem Erzstift vermochte er die kirchlichen Zustände nicht nach seinem Sinn zu gestalten. Sehr gegen seinen Wunsch wurde 1558 Johann Gebhard von Mansfeld zum Erzbischof erwält; er entschloss sich daraufhin zu einer Reise nach Rom, zu der schon 2 Jare zuvor Papst Paul IV. ihn dringend aufgefordert hatte. Damals hatte Paul ihn zum Kardinal ernannt, G. diese Würde und die Einladung nach Rom abgelehnt; da er jetzt wirklich nach dort wanderte, wurde er zwar vom Papste ehrenvoll empfangen, hatte aber auch in Pauls Umgebung mit neuen Schwierigkeiten zu kämpfen. Nicht nur protestantische, auch katholische Schriftsteller erzälen, dass Angriffe der Inquisitoren ihm die letzten Lebensmonate getrübt hätten. Ein neuer Anfall des Fiebers, das ihn schon auf der Reise befallen hatte, raffte ihn im März 1559 dahin; er wurde in der Kirche B. Maria de Anima beigesetzt; der Papst selbst hielt ihm die Leichenrede.

Die Quellen und die ältere Litteratur über sein Leben verzeichnet Brieger in seinem eingehenden sorgfältigen Artikel über G. in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie, Section I, Th. 92; seit seiner Veröffentlichung im J. 1872 ist mehrfach neues Material mitgeteilt, so im vierten Band der Geschichte Kölns von

Ennen, im Oster-Programm 1876 des Kölner Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums von Liessem, der hier G.'s Leben und Wirken bis 1538 behandelt und in dem Buche des Unterzeichneten über Hermann von Wied. **Barrentrapp.**

Grotius (Hugo de Groot). Dieser berühmte Statsmann, Philologe und Rechtsgelehrte nimmt in der Geschichte der Kirche sowol, als in der der Theologie und der theologischen Litteratur eine wichtige Stelle ein. In der Geschichte der Kirche dadurch, dass sein Leben und seine Schicksale in die Geschichte der Arminianer aufs innigste verflochten erscheinen, in der Geschichte der Theologie und ihrer Litteratur, durch seine nicht unbedeutenden Leistungen auf dem Gebiete der Exegese, der Apologetik, der christlichen Glaubenslehre und des Kirchenrechts. Zu Delft in Holland 1583 geboren, aus dem vornehmen Geschlechte der de Cornets, folgte er dem rechtsgelehrten Vater, der die Stelle eines Bürgermeisters und Curators der Universität zu Leyden versah, auf der Ban der Wissenschaft. Schon frühe zeigten sich die Spuren seines eminenten Geistes; als neunjäriger Knabe versuchte er sich in lateinischen Versen und gab in einem Alter von 16 Jaren den Marcianus Capella heraus, wozu er schon im 14. Jar die Vorarbeiten unternommen hatte. Den Religionsunterricht empfing er bei dem in der Geschichte der Remonstranten berühmten Uytenbogaard; Franz Junius und Joseph Scaliger waren seine Lehrer in den Wissenschaften, und letzterer blieb ihm, wie auch später der gelehrte Casaubonus u. a. als Freund verbunden. Auch der große Statsmann Johann Oldenbarneveld zog den vielversprechenden jungen Mann an sich, und nahm ihn auf eine Gesandtschaftsreise nach Frankreich mit. Heinrich IV. empfing ihn mit Auszeichnung und beschenkte ihn mit seinem Bildnis an einer goldenen Kette. Auch bei König Jakob I. von England hatte er sich später eines huldvollen Empfanges zu erfreuen. Grotius hatte sich auf die Rechtswissenschaft gelegt und sich darin vorteilhaft ausgezeichnet, sodass er frühzeitig zu hohen Statsämtern befördert wurde; allein die praktische Tätigkeit eines Advokaten, zu der er großes Geschick zeigte, hatte gleichwol für ihn wenig anziehendes; die schriftstellerischen Arbeiten seiner Jugend gehören dem Gebiete der Philologie und Geschichte an *). Bald wurde er aber auch in die theologischen Streitigkeiten, die unter der Statthalterschaft des Moritz von Oranien sein Vaterland bewegten, hineingezogen. Er nahm, und gewiss nach innigster Überzeugung, Partei für die Arminianer (s. d. Art.). Er tat dies in mehreren auf die Lehre von der Gnadenwal sich beziehenden Schriften **). Nachdem auf der Dordrechter Synode (s. d. Art.) die Gomaristen den Sieg davon getragen, infolge dessen Oldenbarneveld sogar zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde, traf seinen Glaubens- und Leidensgenossen Grotius zwar nicht dasselbe Schicksal, aber doch lebenslängliche Kerkerstrafe, die er auf der Festung Löwenstein (am Westende des Bommelerwaards) bestehen sollte (1519). Hier arbeitete er mehrere seiner Werke, unter andern auch den ersten Entwurf zur Verteidigung des christlichen Glaubens aus, auf den wir unten zurückkommen werden ***). Der List seiner Gattin gelang es, ihn in einer Bücherkiste aus seiner Haft zu befreien. Als Maurergeselle verkleidet entkam er nach Frankreich, wo ihn Ludwig XIII. ehrenvoll behandelte und ihm eine Pension von 3000 Livres auswarf. Aber auch in Frankreich hatte er von der Unduldsamkeit der reformirten Orthodoxie zu leiden. Die reformirte Gemeinde in Charenton wollte ihn nicht als ihr Mitglied aner-

*) So die Ausgabe der Phänomena des Aratus, der Pharsalia des Lucan, die Schrift de moribus ingenioque populorum Atheniensium, Romanorum, Batavorum — item de antiquitate reipublicae Batav. Annales belgicae usque ad ann. 1609 u. a. Auch Gedichte verfaßte er mehrere, namentlich Epigramme. Selbst im Trauerspiel versuchte er sich und zwar im geistlichen („der vertriebene Adam", „der leidende Christus", „Sophompaneas" [Geschichte Josephs]). Die Poesie war indessen nicht seine Hauptstärke.

**) Conciliatio dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum 1613. Er verteidigte auch die arminianische Lehre gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Disquisitio, an Pelagiana sint ea dogmata, quae nunc sub eo nomine traduntur. (Opp. theol. T. III.)

***) Der Entwurf war in holländischer Sprache, in Versen.

kennen. Dafür entschädigte ihn einigermaßen die wolwollende Aufnahme, deren er sich von seiten der katholischen Gelehrten in Paris zu erfreuen hatte. Indessen bewirkte Richelieu seine Entfernung aus Frankreich und die Zurücknahme des ihm bestimmten Jargehaltes. Grotius kehrte im Vertrauen auf den neuen Regenten, den Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien nach Holland zurück, mußte aber, da die noch immer mächtige Gegenpartei seine Verbannung forderte, abermals das Land verlassen. Er folgte einem Ruf der Königin Christina nach Stockholm (1634), wo er zum Statsrat und Gesandten am franz. Hof ernannt wurde. Er erschien trotz der Einsprache Richelieus (1635) wider in Paris. Zehn Jare lang versah er daselbst seinen Gesandtschaftsposten mit vieler Klugheit. Als er sodann über Holland nach Schweden zurückkehrte, fand er in Amsterdam ehrenvolle Aufnahme. Der Sturm hatte sich gelegt, man schämte sich des früheren Verfarens gegen ihn und suchte das Unrecht wider gut zu machen. Grotius war sogar willens, in seinem Vaterlande sein Leben zu beschließen. Er forderte daher, nachdem er am schwedischen Hof über seine Gesandtschaft Bericht erstattet hatte, seinen Abschied, der ihm nur ungern erteilt wurde, und schickte sich zur Heimreise an. Aber auf dieser erreichte ihn der Tod. Durch einen Schiffbruch an die pommersche Küste verschlagen, kam er krank in Rostock an; er starb unter den Tröstungen des lutherischen Theologen Quistorp und unter Anrufung seines Erlösers den 28. August 1645. Sein Leichnam wurde nach Delft gebracht und in der Familiengruft beigesetzt *).

Die allgemeinen Verdienste des vielseitig gebildeten Mannes (er ist bekanntlich der Begründer des Natur- und Völkerrechtes) **) sind anderwärts zu würdigen. Wir haben es nur mit seiner Theologie zu tun, die er nicht um eines äußern Zweckes willen, sondern aus innerem Triebe nach religiöser und christlicher Erkenntnis studirt und aus Liebe zur Wissenschaft auch zum Gegenstand schriftstellerischer Tätigkeit gemacht hatte. In dieser Beziehung gedenken wir zunächst seiner Leistungen auf dem exegetischen Gebiete. Seine Annotationen zum A. und zum N. T. ***) blieben längere Zeit außerhalb der arminianischen Kirche unbeachtet, ja man warnte vor ihnen als einem gefärlichen Buche †). Erst durch G. J. L. Vogel und nach dessen Tode durch J. C. Döderlein wurden sie aus ihrem Dunkel hervorgezogen und den Theologen empfohlen. Was gerade in dieser Zeit die Exegese des Grotius beliebt machte, war ihre Getrenntheit von den Voraussetzungen der orthodoxen Dogmatik, ihre rein philologisch historische Gestalt. In dieser Beziehung war Grotius der Vorläufer Ernestis (vgl. d. Art.). Neben den Vorzügen dieser Methode mußten sich dann freilich auch bei einer weiteren Entwickelung der Theologie die Mängel derselben herausstellen. Nicht nur bewegt sich die Grotiussche Exegese mehr in der dissoluten Form der Scholien (wie schon der Titel: Annotationes andeutet), wobei es zu keiner in sich zusammenhängenden Darstellung des biblischen Lehrgehaltes, zu keinem vollständigen und allseitigen Einblick in das Schriftprinzip kommt, sondern auch bei Auffassung des einzelnen wird häufig das biblisch Eigentümliche zu sehr verwischt und in die vagen, abstrakten Kategorieen des sogen. vernünftigen Denkens aufgelöst. Es war an sich gewiss gut und verdienstlich, wenn z. B. zu den Aussprüchen Jesu in der Bergpredigt Parallelstellen aus den alten Klassikern gesammelt wurden,

---

*) Die von ihm verfaßte Grabschrift lautet:
Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul,
Legatus Regni, Suecia magna, tui.

**) de jure belli et pacis. Paris 1625, 4°. Öfters wider herausgegeben. So von Barbeyrac. Amsterd. 1720.

***) Annotationes in libros evangeliorum et varia loca S. Scripturae. Amst. 1641, f. Annotationes in Epist. ad Philemonem. ib. 1642, 8°, 1646, 8°. — Annot. in vet. Test. Par. 1664. III. Fol. mit Vogels und Döderleins Vermehrungen Hal. 1775. 76. III. 4°, dazu Döderlein, Auctuarium Annotationum Grotic. in v. T. Hal. 1779. — Annotat. in N. T. Par. 1644. II. und öfter nachgedruckt.

†) So namentlich Abr. Calov in Bibl. V. et N. T. illustrat.

aber das hätte doch nur eine Vorarbeit sein sollen zu einer um so gründlichern Auffassung dessen, worin die christliche Sittenlehre von der antiken sich prinzipiell unterscheidet. Ebenso war es bei der Erklärung altteſtamentlicher Weissagungen ganz in der Ordnung, wenn im Gegensatz gegen eine willkürliche, einzelne prophetische Stellen aus ihrem ursprünglichen historischen Zusammenhang reißende Typologie wider auf diesen Zusammenhang hingewiesen wurde; auch auf die Gefar hin, dass manche dogmatische Illusion zerstört wurde, indessen war damit die große hermeneutische Aufgabe, welche dahin geht, das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung zu bestimmen, noch nicht für alle Zeiten gelöst; es konnte leicht geschehen, dass nun ein Extrem das andere verdrängte, was von denen mochte gefült werden, welche, jedoch gewiss mit Unrecht, zu sagen pflegten, Coccejus finde Christum im A. T. überall, Grotius nirgends *). — Die beste Aufnahme bei den verschiedenen Parteien fand das apologetische Werk: de veritate religionis christianae, das 1627 zum ersten Mal erschien und dann zu verschiedenen Malen wider aufgelegt und in's Deutsche und andere Sprachen, selbst in's Arabische, Chinesische und Malaische übersetzt wurde **). Den ersten Entwurf dazu hatte Grotius schon 1622 auf der Feste Löwenstein gemacht. Der nächste Zweck der Herausgabe war der, den Seereisenden, die mit muhammedanischen und heidnischen Völkerschaften in Berürung kamen, eine Waffe in die Hand zu geben, mit der sie die Angriffe auf ihren Glauben zurückschlagen könnten. Das Buch fand aber mehr in den gelehrten Kreisen seine Leser und Bewunderer, und wurde bis in die neuere Zeit als ein treffliches Handbuch benützt. Grotius nimmt den apologetischen Standpunkt seiner Zeit ein, oder vielmehr hat er mit diesem Buche die Apologetik als Wissenschaft eingeleitet und damit Großes geleistet, wenn auch seine Beweisart jetzt nicht mehr genügend erfunden wird. In seinen dogmatischen Überzeugungen schloss sich Grotius, wie schon bemerkt, an den arminianischen Lehrbegriff an, namentlich in Beziehung auf die Prädestination, wo er sich unbedingt zum Universalismus, d. h. zur Allgemeinheit der göttlichen Gnade bekannte, one darum dem Pelagianismus zu huldigen, welche Beschuldigung er von sich abwies. Ebenso wies er auch die Verdächtigungen zurück, als ob er mit seiner Christologie und Soteriologie zum Socinianismus hinneige. Vielmehr verteidigte er gegen diesen die Lehre von dem Versönungstode Christi ***). Gleichwol entfernte er sich in der Auffassung dieser Lehre bedeutend von der anselmischen Satisfaktionstheorie und dem orthodoxen Lehrbegriff, sowol der lutherischen als der reformirten Kirche. An die Stelle einer eigentlichen Genugtuung (satisfactio) von seiten Christi, setzte er einfach den Begriff der Lossprechung (solutio) von seiten Gottes um Christi willen, er sah in dem Tode Jesu mehr einen stellvertretenden, als einen satisfaktorischen Akt, ein die Menschen von der Sünde abschreckendes Strafexempel, wodurch dem Majestätsrechte Gottes einerseits genüge geschah, anderseits sein Abscheu vor der Sünde der Welt gleichsam in einem eklatanten Bilde vor Augen gestellt wurde. — Mehrere seiner geschichtlichen Werke sind auch für die Kirchengeschichte von Bedeutung †) und auch für

*) Vgl. über Grotius Verdienste als Exeget: Segaar, Oratio de Hugone Grotio, illustri humanorum et divinorum N. T. scriptorum interprete, Ultraj. 1785, 8°; Meier, Gesch. der Schrifterklärung, III. S. 434 ff. Der Kanon, nach welchem Grotius die Weissagungen des A. T. behandelt wissen wollte, findet sich in seiner Erklärung des ἵνα πληρωθῇ in den Annotat. zu Matth. 1, 22, welche verdient nachgesehen zu werden. Es liegen unstreitig darin die gesunden Keime, welche später ihre reichere und umfassendere Entwicklung fanden.

**) Die besten Ausgaben sind die von Clericus (1709. 1717. 1724. 8°) und von J. C. Köcher, Jena 1727, 8°. Halle 1734—39. III. 8°. — Ins Deutsche übersetzt wurde die Schrift von C. D. Hohl, Chemnitz 1768, ins Französische von le Jeune (1724), Goujet (desgl.), ins Englische von Patrik (1667), ins Arabische von Pocock (1660).

***) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adv. F. Socinum Lugd. Bat. 1617 und öfter wider aufgelegt. Lond. 1661. Lips 1730.

†) So namentlich seine Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum 1655, und seine Annales et historiae de rebus Belgicis ab obitu Philippi regis usque ad inducias anni 1609.

chenrechtliche Fragen wurden von ihm erörtert. Seine theologischen Werke sind gesammelt unter dem Titel: Opera theologica, Amst. 1679. III. Fol. nachgedruckt Basil. 1731. IV. Fol.

Vgl. Bayle, Dict. und Bibliographie universelle unter Grotius; Bouginé, Handb. der Lit.-Gesch. II, S. 375 ff.; Schröckh, K.G. seit der Reformation, V, S. 246 ff.; C. Brandt, Hist. van het Leven des Heeren Huig de Groot. Amst. 1732, II; Butler, Life of Grotius, Lond. 1827, und vorzügl. Luden, H., Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, Berlin 1806.

Hagenbach †.

Gründonnerstag, s. Woche, die große.

Grundtvig, Nicolai Frederik Severin, Bischof, von seinen zalreichen Anhängern als „der Prophet des Nordens" gepriesen, hervorragender Zeuge des Evangeliums wider den Unglauben der Zeit, begeisterter Altertumsforscher, Geschichtsschreiber und Dichter, ebenso verdient um die Erweckung eines kräftigen Nationalgefüls als des christlichen und kirchlichen Lebens in Dänemark, ist am 8. September 1783 zu Udby, einem Kirchdorfe im südlichen Seeland, geboren. Seine Geburt fiel in die Zeit der Herrschaft des krassesten Rationalismus, in welcher sogar K. Christian VII. den Wunsch kund geben durfte, alle Prediger des Landes beseitigt, alle Kirchen in Kornmagazine verwandelt zu sehen. Gr. aber stammte aus einem der wenigen Pfarrhäuser, in denen sich noch echtes Christentum und gesunde lutherische Gläubigkeit erhalten hatte *). Die ebenso begabte und geistig rege, als innig fromme Mutter scheint auf des lebhaften Knaben Gemüt besonderen Einfluss geübt zu haben, und der Umstand, dass sie, eine nahe Anverwandte des Bischof Balle (s. d. Art.), ihren Stammbaum bis auf den alten Gaukönig Skjalm Hvide zurückfüren konnte, behielt stets für ihn besondere Bedeutung. Jedoch wurde er schon als achtjähriger Knabe, fern vom Elternhause, in die Pflege seines bisherigen Hauslehrers, eines Pastors in der westlichen Haidegegend Jütlands, übergeben. Dort verlebte er sechs Jare, genoss zwar nur spärlichen Unterricht, nahm aber desto tiefere Eindrücke in sich auf von der ihn umgebenden ernsten Natur, und vertiefte sich daneben in alte Chroniken. Doch prägten sich zugleich die alten kräftigen Gesänge nebst Luthers Katechismus wenigstens seinem Gedächtnisse ein; und wenn er die vom Bischof Balle damals herausgegebene, wolgemeinte kirchliche Zeitschrift las: „Die Bibel verteidigt sich selbst", so fasste er wol den Vorsatz, seinem Oheim in dessen kirchlichen Kämpfen dereinst als Waffenträger zur Seite zu treten. Das kirchliche Leben der Gemeinde, in welcher er lebte, hat er später selbst als „anständig und schläfrig" charakterisirt, eine Bezeichnung, welche auf die ganze damalige Kirche passte. Darauf war er zwei Jare Schüler der „lateinischen Schule" zu Aarhuus, in deren engen, dumpfen Räumen seine nach frischem Leben und Freiheit verlangende, zu stillem Sinnen und Träumen aufgelegte Seele sich nichts weniger als wol fülte. Die gründliche Langeweile, die er empfand, vertrieben ihm Kaiser Karls und Holgers, des Dänen, Chroniken, namentlich auch Suhms Werk über Odin und die nordische Götterlehre, dazu alte Volksbücher und Märchen, Holbergs Komödien, Niels Klims wunderbare Reisen u. dgl., Bücher, welche er an den Winterabenden in einer kleinen Schusterwerkstatt vorzulesen pflegte, sowie auch die ersten eigenen Versuche seines dichterischen Genies. Im Anfange des neuen Jarhunderts bezog er — nach gewönlichem Maßstabe kein sonderlich vorbereiteter Student — die Universität zu Kopenhagen, one für das Studium der Theologie, welches er auf den Wunsch der Eltern erwälte, ein wirkliches Interesse zu fülen. Auch war er weit entfernt, rite et diligenter den theologischen Vorlesungen beizuwonen. Schon damals war er, was er geblieben ist, Autodidakt, was unleugbar seiner wissenschaftlichen Ausbildung in demselben Maße zum Nachteil gereichte, wie seine Selbständigkeit sich dadurch entwickelte. Die Theologie

*) Bezeichnend für die Gesinnung des Vaters ist, dass, als er später von inneren Kämpfen des Sones hörte, er ausrief: „Gott sei Dank! er leidet an Anfechtungen".

der Aufklärung, welche in den Auditorien herrschte, namentlich von Prof. Hornemann vertreten, konnte ihn nicht fesseln, obgleich er selbst dem Banne des Zeitgeistes verfiel und dem frommen Glauben seiner Kindheit untreu ward. Von Deutschland war dieser Geist oder vielmehr Ungeist, mit seiner allem idealen Streben und Sehnen feindlichen Plattheit, dort eingedrungen; und diese Fremdherrschaft war es, von welcher Grundtvigs Gemüt schon damals sich abgestoßen fülte. „Es waren Deutsche oder deutsch gebildete Dänen, welche in Kopenhagen das große Wort fürten. Eine fremde Bildung herrschte, einer fremden Kultur jagte man nach. Das nationale Leben war zurückgedrängt aus der höheren Sphäre des geistigen Verkehrs. In gebildeten Häusern sprach man lieber deutsch als dänisch. Die Schätze der eigenen Vergangenheit waren vergessen, die darin liegenden Bildungsmomente vergraben" (Kaftan). Es ist nicht zu verwundern, dass Gr. sich gegen das meiste, was ihm damals in seinen Umgebungen entgegentrat, ablehnend, ja feindlich verhielt. Nur ironisch kann er selbst es erwänen, dass er, one zu den Füßen seiner Herren Professoren gesessen zu haben, diese doch wol zufrieden gestellt habe, als er nach vollendetem Triennium, durch sog. Manuduktoren vorbereitet, das Examen machte und bestand. Ungeachtet des Fleißes, mit welchem er später manche Lücken seines theologischen Wissens auszufüllen suchte, ungeachtet großer Belesenheit und Gelehrsamkeit, und bei aller Genialität des Mannes, hat die Dürftigkeit seiner gymnasialen und akademischen Studien ihre notwendigen Folgen gehabt und dürfte die Schuld tragen, dass seine nachherige, so ungemein fruchtbare Autorschaft nur allzusehr den Stempel der Vollendung vermissen läßt und mit mannigfacher Einseitigkeit, Willkür und Maßlosigkeit, ja einem gewissen, immerhin geistvollen Dilettantismus behaftet ist, daher kaum geeignet, in der Litteratur einen bedeutenden Rang zu behaupten.

„Aber schon regte sich in jener Zeit zugleich eine neue Zeit. Und zu ihren Sönen, später zu ihren eifrigsten und erfolgreichsten Beförderern gehörte Grundtvig." Insbesondere darf man drei Umstände hervorheben, die auf sein Leben einen entscheidenden Einfluss übten und ihm seine Richtung gaben. Dies waren die Schlacht auf der Rhede von Kopenhagen, die Vorlesungen des Norwegers, Henrik Steffens, seines Vetters, endlich das Auftreten Oehlenschlägers. Unter dem Donner der Geschütze erwachte die Vaterlandsliebe wider und schlug in seinem Herzen für's ganze Leben die tiefsten Wurzeln. Bald darnach erschien Steffens, um die in Deutschland gewonnenen Impulse den Dänen mitzuteilen. Gr. hörte ihn mit besonders empfänglichem Sinne — die einzigen Vorlesungen, bei denen er je bis zu Ende ausgehalten. Zum ersten Male hörte er eingehenderes von Göthe und Shakespeare; aus der Welt der kalt verständigen, gemütlosen Prosa wurde er in die Regionen des Schellingschen Idealismus emporgehoben, und der Zug zum Göttlichen und Ewigen, welcher aus jedem Worte des begeisterten Redners sprach, entsprach auch seinem tiefsten Bedürfnisse. Und in Oehlenschlägers damals beginnender Dichtung trat die Romantik, für seine poetische Natur besonders ergreifend, in altnordischem Gewande ihm nahe. Um jene Zeit wurde er durch einen anderen jungen Freund mit Saxo und Snorre Sturleson, mit der Edda und anderen Quellen der Urgeschichte des Nordens (wenn auch nur in mangelhaften Übersetzungen) bekannt gemacht. Er fand einen Schatz, welchen er nicht wider aus dem Herzen und aus den Händen gelassen hat, und war ergriffen von den neuen geistigen Lebensmächten. Nur allmählich aber konnte er sich hindurchringen zum Glauben des waren, geschichtlichen Christentums, obgleich er dem vulgären Rationalismus schon den Rücken gekehrt hatte *) und sich bei dem, was er „Göttingische Theologie" nannte, nicht mehr beruhigen konnte.

Mit einer solchen Grundlage für seine Entwickelung verließ Gr. 1805 Kopenhagen, um eine Hauslehrerstelle auf einem Landgute der Insel Langeland an-

*) Bekannt ist es, wie er eines Abends einem Kreise von Studenten, die augenscheinlich ihm zum Ärger unter Gläserklang ein Hoch auf die Vernunft ausbrachten, im Vorübergehen zurief: „Wie artig, dass ihr einer Abwesenden so gedenket!"

zutreten. Hier, inmitten einer reizenden Naturumgebung, fand er Ruhe genug, um mit den Heroen der englischen und deutschen Litteratur, sowol den Philosophen als den Dichtern, sich vertraut zu machen, namentlich aber in die Vorzeit des Nordens tiefer zu versenken. Was in ihm gärte und glühte, drängte sich schon damals hervor und suchte das Licht der Öffentlichkeit. Er schrieb nicht allein zwei Abhandlungen: „die Asalehre“ und „von den Gesängen der Edda“ *), sondern er machte auch der sittlichen Entrüstung, welche mit der Liebe zu seinem entarteten Volke eins war, Luft in der Broschüre: „Der Maskenball in Dänemark“, worin er den Leichtsinn strafte, mit welchem die Kopenhagener den Ernst der Ereignisse von 1807 zu übertäuben suchten. Damals ließ er auch seine erste kirchliche Abhandlung: „Über Religion und Liturgie“ erscheinen, in welcher er sichtlich ringt, mit dem abgeblasten, geist- und kraftlosen Wesen, das man Christentum nannte, zu brechen; und es ist bemerkenswert, dass er schon damals, im stärksten Gegensatze gegen die dominirenden Ansichten, den Taufbund als den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes hinstellte. Man schüttelte über den Schwärmer den Kopf.

Im J. 1808 kehrte er nach Kopenhagen zurück, wo er in einer Privatschule den Geschichtsunterricht übernahm. Jetzt trat er mit den bedeutendsten Männern des damal. Dänemark (Hersleb, Sibbern, R. Treschow, den Brüdern Örsted u. a.) in anregenden Verkehr, und zog die öffentliche Aufmerksamkeit in steigendem Maße auf sich. Er studirte aber daneben mit einem Fleiß, dem eben nur eine so kräftigte Natur, wie die seine, gewachsen war. Zwei Stunden Schlafes genügten ihm; auch bedurfte er gar nicht des Bettes — eine Abfindung des leiblichen Bedürfnisses, welche ganze zwanzig Jare ihm genügt hat. Nicht aus bloß litterarischem Interesse, sondern um seinen Zeitgenossen das Bewusstsein ihres eigentümlichen Volkstums mitzuteilen, wie es ihn selbst beseelte, gab er jetzt die Früchte seiner antiquarischen Studien heraus, zunächst: Nordens Mythologie, in durchaus subjektiver Auffassung und von gewissen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten beherrscht; darnach (1809) seine erste größere poetische Arbeit: Optrin af Kämpelivets undergang i Nord (Scenen aus dem Untergang des Reckenlebens im Norden), eine episch-dramatische Dichtung. In der alten Bildersprache des Nordens bringt er hier eine eigentümlich nordische Anschauung des Menschenlebens und der für seine Entwickelung erforderlichen Bedingungen zum Ausdruck. Er geht von dem Satze aus: nur alsdann kann ein Volk seine Aufgabe, seine Geschichte fortsetzen, wenn sein besonderer Geist, seine eigentümliche Lebenskraft über ihm und in ihm wirkt. Er schildert die Größe der Vorzeit, zu einer Anklage gegen die Gegenwart. Denn das jetzt lebende Geschlecht war und blieb sein Augenmerk bei diesen poetischen und historischen Arbeiten. Und seine Stimme fand mehr und mehr Widerhall, und von einem Tage zum andern wuchs die Schar seiner Anhänger.

Indessen, was man dem Dichter erlaubte, auch wenn er einen wunderbaren Einklang zu vernehmen glaubte zwischen den Mythen der Edda und den Urkunden des Christentums, wollte man dem christlichen Prediger nicht erlauben. Wenn er auch von der Kanzel herab auf das Heldentum entschwundener Zeiten, auf die Tage Ansgars und Bugenhagens, ja sogar auf die Märtyrer der alten Kirche hinwies, und alles Ernstes forderte, dass das Bekenntnis auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgefürt werde, so gereichte das den meisten zum Anstoß. Er fülte indes kein sonderliches Verlangen, in den Dienst der Kirche zu treten. Was ihn demselben zufürte, war auch weniger ein innerer Drang — soweit war's mit ihm noch nicht gekommen — sondern eine äußere Veranlassung. Sein würdiger Vater bedurfte seiner als Gehilfen im Amte (1810). Durch eine Probepredigt (schriftlich vorher der theologischen Fakultät vorgelegt) sollte er sich den Anspruch auf

*) Wie hoch Gr. dabei den vaterländischen Dichter stellte, dessen neueste Erzeugnisse auch in seine Einsamkeit drangen, geht aus der Äußerung hervor: „Könnte ich jemals ihm bis an die Schultern wachsen! Höher werde ich niemals wachsen“. Er fülte sich vor allem zum Dichter berufen.

eine Anstellung erwerben. Solche Probepredigten pflegten vor leeren Bänken gehalten zu werden. Der seinen stellte er das Thema voran: „Warum ist des Herrn Wort aus seinem Hause verschwunden?" Er ließ sie drucken, damit doch etliche die Stimme des Predigers in der Wüste hören möchten. Und tausende hörten sie*). Der Ton der Klage, ja der Anklage geht durch die ganze Predigt hindurch, one dass sie positiv davon Zeugnis ablegt, dass dem Prediger der Kern des Evangeliums schon zur Herzens- und Gewissenssache geworden war. Gr. selber hat dies später offen in Abrede gestellt. Aber als Anklage wurde die Predigt von Herren und Damen, zunächst von der Geistlichkeit der Residenz, verstanden. Nur einer im „Hohen Rate" erklärte: „Ich füle mich nicht getroffen". Nur der Verwendung des (damals schon emeritirten) alten Bisch. Balle hatte er's zu danken, dass er, zwar nicht mit einer Zurechtweisung verschont, aber doch das Vikariat bei seinem Vater antreten durfte. In der Einsamkeit des ländlichen Pfarrhauses und durch den Ernst des Amtes wurde er tiefer in sein eigenes Inneres und zugleich in das Evangelium hineingefürt. Dabei gingen seine historischen und poetischen Arbeiten fort. Da geschah es, dass bei der Lektüre eines elenden Geschichtswerkes (Kotzebues Geschichte Preußens) plötzlich die ganze Feindschaft der Zeit gegen das Christentum ihm vor Augen trat**). Solche herzlose Spötter des Heiligsten sah er gefeiert, wärend er selber gemaßregelt worden, weil er es nur gewagt, den Verfall des Heiligtums zu beklagen. Indem er das Buch zürnend fortschleuderte, fülte er sich plötzlich — so erzält er — „wie ergriffen von einem mächtigen Geiste und zum Reformator berufen", was aber er selbst nachher für überschätzende Schwärmerei erkannte. Mitten in derselben sei die Frage ihm auf's Gewissen gefallen: „Hast du denn die Vergebung deiner Sünden?" Diese Frage bewegte und beugte ihn tief, und machte seine Seele stille vor Gott.

Hiemit war ein Wendepunkt in Grundtvigs Leben eingetreten. Er wandte sich zu dem Versöner, und unter lange anhaltenden inneren Kämpfen suchte er den Frieden und volle Heilsgewissheit in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo. Zugleich warf er die Stützen, denen er bisher getraut hatte, von sich. Im Vorwort zu einer damals erschienenen Gedichtsammlung (er will dasselbe als das Vorwort zu seinem künftigen Leben betrachtet wissen) sagt er sich ausdrücklich von der Schellingschen Philosophie und der romantischen Schwärmerei aller derer los, welche sich für Christen halten, weil sie eine unklare Ehrerbietung fülen vor den Geheimnissen des Christentums; sowie er bald darauf in einer anderen Schrift davor warnt, das Christentum in allgemeine Ideeen aufzulösen. Seinem vorwaltenden Interesse entsprechend, stellte er sich also auf den geschichtlichen Boden, und zwar ebensowol mit seiner Theologie wie seiner Poesie. „Christentum und Geschichte ist meine Losung", schreibt er einige Jare nachher; und diese Losung hat sich eben um die genannte Zeit in ihm befestigt. Freilich hat man richtig geurteilt (Kaftan), dass desungeachtet, ihm unbewusst, die philosophisch-poetische Betrachtungsweise ihn dauernd und gründlich beherrscht hat. „Für sein Bewusstsein hat sich aus der unklaren Romantik seine doppelte Lebensaufgabe klar herausgeschält: historische Erforschung des altnordischen Volkstums und Verkündigung des historisch richtigen Evangeliums. Jenes aber wie dieses in keinem gelehrten Interesse, sondern gerade den Hochgelehrten zum Trotz, um das verfallene Haus des Herrn wider zu bauen, um den altnordischen Volksgeist in Dänemark wider zu wecken, um eine freiheitliche, christliche, echt nordische Entwickelung des staatlichen und kirchlichen Lebens anzubanen im Interesse seines geliebten, hochbegabten und doch so zurückgedrängten Volkes."

Aus dem jütländischen Pfarrhause ließ er 1812 seine in diesem Sinne verfasste Schrift ausgehen: „Kort Begreb af Verdens Krönike i Sammenhäng" (Kurzer Inbegriff der Weltchronik im Zusammenhang), welche besonders durch

*) Diese Predigt wurde ins Deutsche übersetzt (Flensburg 1810) und von Jung Stilling begrüßt als ein Lebenszeichen in der erstorbenen Kirche.

**) K. nennt das den alten Preußen gebrachte Christentum „eine mittels des dürren und toten Kreuzes gepflanzte Giftblume".

ihre scharfe, schonungslos verurteilende Kritik des 18. Jarhunderts, sowie der Dichter und Theologen seiner Zeit, heftigen Widerspruch erregte. Hier traten, außer seiner Abneigung gegen alles Deutsche, schon gewisse extreme Anschauungen hervor, welchen er bis an's Ende treu blieb, wiewol er sie nicht immer mit derselben Leidenschaftlichkeit geltend gemacht hat. „Es gibt", sagt er, „in Europa zwei Urstämme, die noch frisch hervorwachsen aus ihrer ursprünglichen (mythischen) Wurzel, die Griechen und die Skandinavier; alle übrigen Völker sind sekundäre". Auch in christlicher Hinsicht hielt er das dänische Volk nach seiner nationalen Eigentümlichkeit vor allen anderen geeignet, das Christentum in sich auszugestalten, und daher berufen, dereinst die Fürung aller übrigen zu übernehmen; Dänemark sei das „Palästina der Geschichte".

Im Herbste des Jares 1813, bald nach dem Tode seines Vaters, kehrte Gr. nach Kopenhagen zurück, dem Centralpunkte des geistigen Lebens der Nation, auf welche er in ihrem ganzen Umfange zu wirken begehrte. Sogleich seine ersten hier gehaltenen Predigten, welche mit großer Unerschrockenheit, aber auch in den schroffsten Formen des Bekenntnisses, gegen den Abfall der Zeit von dem alten echten Glauben der Väter zeugten, ließ er durch den Druck in weitere Kreise ausgehen. Er gewann wol vereinzelte Anhänger, aber weit mehr Widersacher. Zugleich mit seinem feurigen, erregbaren Temperamente, welchem Milde und Vorsicht nur als Schwäche galten, machte sich seine seltene Gabe volkstümlicher, poetisch angehauchter Beredsamkeit geltend. Übrigens fürte er im ganzen ein Einsiedlerleben. Mehrere seiner gelungensten geschichtlichen und dichterischen Arbeiten stammen aus dieser Zeit, so die „Roskilde Riim", die „Roskilde Saga", ferner die „Quädlinger" (eine Zusammenstellung patriotischer Lieder) und mehrere andere kleine Gedichtsammlungen. Im J. 1817 erschien seine „Udsigt over Verdenskröniken, især i det lutherske Tidsrum" (Überblick der Weltchronik, besonders in dem lutherischen Zeitabschnitte), in welcher er den ganzen Auflösungsprozeſs der Neuzeit Schritt vor Schritt verfolgte, eine neue, ins rationalistische Lager geschleuderte Bombe. Aber auch, wo das Vaterland ihn rief, erschien Gr. vollgerüstet auf dem Platze. Im J. 1814, als der Feind in Holstein stand und der Verlust Norwegens drohte, versammelte er die Studenten und redete zu ihnen zündende Worte. Meistens aber lebte er zurückgezogen unter seinen Büchern. Auch die Kanzeln der Residenz wurden ihm, dem gefürchteten Zeugen, nur ausnahmsweise eingeräumt. Dafür gingen wärend jener acht Jare (1813—1821) 26 litterarische Arbeiten aus seinem Studirzimmer hervor. Außer einer beträchtlichen Anzal von Predigten, welche eine neue Zeit anbanen halfen, verdient besonders seine umfangreichste Arbeit hervorgehoben zu werden, nämlich die in 6 Bänden (1818—1822) erschienene Übersetzung des Saxo Grammatikus und des Snorre Sturleson *), sowie der angelsächsischen Bjovulfs-Drapa.

One Amt und Titel war Gr. durch seine vielseitige schriftstellerische Tätigkeit allgemein bekannt, und nicht one Einfluss, in den weitesten Kreisen wol durch seine, nach Gehalt und Form zu großem Teil ausgezeichneten, Poesieen sowol weltlicher als geistlicher Gattung. Einer seiner vielen begeisterten Freunde sagt von ihm: „Kingos mit neuen Saiten bespannte Harfe gab wider einen vollen Klang, und Heimdal ließ noch einmal sein mächtiges Horn erschallen. Bald horchte ihnen das ganze Land." Zu denen, die dem begabten Manne ihre Teilnahme zuwandten, gehörte namentlich auch K. Frederik VI., welcher vielleicht mehr durch Grundtvigs altnordische Forschungen, als durch seine Lieder sich angezogen fülte. Und er beschloſs, den durch die Intoleranz einer die Toleranz und Freisinnigkeit proklamirenden Geistlichkeit wie gebannten, fast vierzigjärigen Mann aus seinem Winkel zu ziehen. Der König machte kurzen Prozeſs, und, one daſs Grundtvig selbst eine Anstellung gesucht, one Bischof und Konsistorium zu fragen, ja den Be-

*) „Eine Arbeit, die für sich allein genügen würde, ihm in der Geschichte der dänischen Litteratur eine bleibende Stelle zu verschaffen, gesetzt auch, daſs er außerdem keine einzige Zeile geschrieben hätte". So urteilt ein dänischer Biograph.

denklichkeiten des Kanzleipräsidenten zum Trotze, ernannte er ihn zum Pastor zu Prästöe, einem Städtchen auf Seeland. Und das königliche Wolwollen kam im Grunde seinem unausgesprochenen Bedürfnis entgegen. Kann doch niemand sich stärker gegen das Feder- und Bücherwesen erklären, dem lebendigen Worte nachdrücklicher den Vorzug geben vor dem toten Buchstaben, als er getan hat. Ja, bei seiner ruhigen, bloß litterarischen Tätigkeit „empfand er es wie einen geistigen Tod über sich kommen und trug sich mit Sterbegedanken", wenn auch seine mannhafte Natur sie niederkämpfte. Jedoch in so engen und kleinlichen Verhältnissen, wie sie in Prästöe ihn umgaben, konnte Grundtvig sich nicht wol fülen; und so wurde er schon im nächsten Jare (1822) auf sein dringendes Ansuchen vom Könige nach Kopenhagen, wo er am meisten empfangen und am meisten wirken konnte, berufen, und zwar als Kaplan an der Erlöserkirche in der Vorstadt Christianshavn.

Hier sammelte sich in kurzem um seine Kanzel und Persönlichkeit ein fester Kreis, und sein lebendiges, auf innerer Erfarung beruhendes Zeugnis von Christo begegnete bei Hohen und Niederen, Gelehrten und Ungelehrten dem sich geltend machenden tieferen Bedürfnis. Vielfachen Anklang fand ein größeres Gedicht, eines der bekanntesten unter seinen nicht-kirchlichen Poesieen: „Der Neujahrsmorgen", in welchem er seinem Morgentraume „von der Belebung des Heldengeistes des alten Nordens zu christlichen Taten" einen herrlichen Ausdruck gab.

Und er selber war ja einer der „Recken", denen im Kampfe am wolsten ward. Die Herausforderung glaubte er im J. 1825 deutlich und nahe genug zu vernehmen. Der kürzlich angestellte junge Professor H. N. Clausen, welcher die akademische Jugend in nicht geringem Maße anzog, veröffentlichte seine erste größere Arbeit: „Katholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Läre og Ritus" (auch ins Deutsche übersetzt) und entwickelte hier seinen Rationalismus als das richtige protestantische Verständnis der hl. Schrift. Grundtvig ließ sich durch die vielen schätzbaren Seiten des Werkes nicht imponiren; ebensowenig bestach ihn die übrigens sympathische Forderung, dass die Kirche, vom State unabhängig, sich nach „ihren eigenen Grundsätzen" selbst organisiren müsse. Denn ihm kam alles darauf an, jeder Fälschung zum Trotz, das ware Prinzip, den eigentlichen innersten Lebensgrund unserer Kirche, den Glauben der Väter zu behaupten. Er trat alsbald mit seinem geharnischten: „Kirkens Gjenmäle" (Protest der Kirche) gegen Clausen hervor, welchen er auf Grund des genannten Buches als einen Feind der christlichen Kirche signalisirte und von ihm forderte: entweder solle er seine Irrlehre widerrufen, oder sein schmählich verratenes Amt, als Lehrer und Bildner der künftigen Geistlichkeit Dänemarks, niederlegen. Wärend Cl. nur das, was mit den Aussagen der Vernunft, der philosophischen Kritik und der historisch-grammatischen, wissenschaftlichen Exegese sich vereinigen lasse, als christlich gelten ließ, wies Gr. auf die gegebene geschichtliche Grundlage der Kirche, die höchste Auktorität Christi selbst hin, welche jener verleugne, und so alles kirchliche Leben untergrabe. „Die Kirche Christi ist ein unbestreitbares Faktum, eine weltgeschichtliche Erscheinung, die im ganzen Verlaufe der Zeiten sich selbst als lebendige Realität bezeugt hat, die göttliche Heils- und Erziehungsanstalt für unser Geschlecht, welche in unwandelbarer Jugend fortbesteht, *sie allein* allen bösen Mächten überlegen, voller Leben und Kraft, die Völker wie die einzelnen widergebärend und die Keime einer unendlichen Entwickelung in sich tragend. Die Kirche Christi, als die allgemeine, ist hoch erhaben über alle Bestimmungen und Schranken der Schultheologie, hat aber eine individuelle Gestalt, ein feststehendes Bekenntnis, nämlich den sog. apostolischen Glauben (hierdurch eine Glaubensgemeinschaft) und zwei lebenskräftige Sakramente, die das göttliche Gnadenwerk in den Seelen der Bekenner entzünden und nären." Im Vorworte erklärte er: erst in neuester Zeit sei ihm darüber ein Licht aufgegangen, dass das Fundament der Kirche *tiefer* liege, *als in dem geschriebenen Worte*, nämlich in dem schöpferischen Worte Christi selbst an seine Jünger, welches allein sowol gemeinschaft- als personbildende Kraft besitze, unerschöpflich als der einzige Lebensborn, alles verjüngend als die Frucht des Baumes, der mitten im Paradiese stand. Er räumt ein, hier-

mit von der reformatorischen Ansicht, betr. das Verhältnis der Kirche zur Schrift abzuweichen, betrachtet aber diese (d. Z. noch nicht näher formulirte) Abweichung mit Recht für weniger wesentlich, als die zwischen Clausen und ihm bestehende.

Dieser „Protest der Kirche" erregte eine außerordentliche Sensation. Innerhalb acht Tagen wurde die Schrift dreimal aufgelegt, und alle anderen Tagesfragen traten vor der neuesten zurück. Die allgemeine Stimmung sprach sich vorwiegend gegen Grundtvig aus, welcher als der Zelot verschrieen wurde, welcher zum Hon der heutigen Aufklärung die Finsternis vergangener Zeiten zurückfüren wolle, wärend Clausen als Anwalt der Freiheit und des Fortschritts gefeiert wurde. Letzterer machte die Sache zum Gegenstande eines Injurienprozesses. Am 30. Oktober 1826 wurde Gr. zu einer Geldstrafe von 100 Rdl. verurteilt, aber zugleich — was das schlimmste war — in betreff aller künftigen Veröffentlichungen unter Censur gestellt. Auch der schon damals sehr angesehene und einflusreiche Mynster, nachheriger Primas der dänischen Kirche, obgleich von Herzen dem Glauben zugetan, schien in seiner Predigt „von der christlichen Weisheit" wider ihn Partei zu nehmeu. Und als vollends ein Verbot erging gegen den Gebrauch der Gesänge, die Gr. für das bevorstehende tausendjärige Jubiläum des Christentums im Norden gedichtet hatte, da legte er sein Amt nieder (1826) und wollte nicht länger im Dienste einer Statskirche stehen, welche den Glauben und das Bekenntnis preiszugeben schien. Damals gab er seine interessante Schrift: „Mein litterarisches Testament" heraus.

Bis 1831 lebte Gr. nun wider one Amt, wärend das für seinen und seiner Familie Unterhalt Erforderliche — bei seiner sehr einfachen Lebensweise nicht allzuviel — durch die Gunst bemittelter Freunde ihm reichlich zufloss. Auch hörte von seiten des States die järliche Unterstützung nicht auf, die er zur Förderung seiner antiquarischen und geschichtlichen Studien genoss. In den J. 1829—1831 erhielt er zugleich von dem Könige, welcher ihm fortdauernd seine persönliche Teilnahme bewarte, ihm auch öfter Audienz erteilte, die Mittel zu drei Sommerreisen nach England, um in den dortigen großen Bibliotheken die Reste der alten angelsächsischen Litteratur aufzusuchen und ans Licht zu ziehen *). Wärend dieses seines Privatlebens gab er außerdem (vier Jare lang) in Verbindung mit Rudelbach und Lindberg seine „Theologisk Maanedsskrift" heraus.

Im Verlaufe dieser Jare war es, wo er in die Banen einlenkte, die sowol innerlich als äußerlich seine Stellung zur bestehenden Kirche umgestalteten. Es ist wol nicht zu verkennen, dass außer seinen persönlichen Erlebnissen der Eindruck, den die widerholte Anschauung der kirchlichen Verhältnisse Englands, besonders der Verkehr mit hervorragenden Dissentergeistlichen auf ihn hervorbrachte, bei dieser seiner Entwickelung mitgewirkt hat. Sie ist aber bezeichnet durch eine Reihe von Abhandlungen z. B. über Religionsfreiheit, über sichtbare und unsichtbare Kirche, über Aufhebung des Parochialzwanges (welche er schon im J. 1831 bei den damaligen Reichsständen, jedoch erfolglos, beantragte), vornehmlich aber über das „Licht- und Lebenswort", über das apostolische Symbolum und seine Entstehung. Die letztgenannte Frage beantwortete er in einer Weise, die jedem Unbefangenen unbegreiflich vorkommen muss, für Gr. aber höchst charakteristisch ist. Augenscheinlich war es ihm ein Bedürfnis, gegenüber einer Schrifttheologie, welche auf den Wogen der alles anzweifelnden Kritik, der willkürlichen Exe-

*) „Die Engländer, deren angelsächsisches Erbe bei weitem reicher ist, als das irgend eines der germanischen Volksstämme, haben sich diesem nationalen Schatze gegenüber in unbegreiflicher Weise kaltsinnig, beinahe fremd und ablehnend verhalten. Dem Dänen Grundtvig war es vorbehalten, ihren „Phönixgesang" zum ersten Male (1840) zu veröffentlichen, ferner durch Übersetzungen mehrere ihrer alten Dichtungen in die neuere Litteratur einzufüren. — Im J. 1831 erließ er in englischer Sprache eine öffentliche Einladung, den angelsächsischen Nachlass herauszugeben, wobei er mit einem Verse Shakespeares ihnen ihre Trägheit vor Augen hielt, und „gefliſſentlich es darauf anlegte, sie so tief wie nur möglich zu verwunden", ob er sie dadurch nicht in Bewegung setzen möchte". Fr. Hammerich, Aelteste christl. Epik. Aus d. Dän. v. A. Michelsen (1874), S. 2 f.

geſe, des vulgären Menſchenverſtandes, wie der ſtolzen Tagesweisheit, hin und her ſchwankte, eine feſte Poſition zu gewinnen. Er ſuchte ſie außerhalb der Schrift, fand ſie auch nicht in dem materialen Prinzipe (dem im Worte wurzelnden und ſich ſelbſt bezeugenden Glauben an Den, der die Sünder gerecht macht); vielmehr war es ihm um einen kurzen Inbegriff der zu glaubenden und die Seligkeit bedingenden Warheiten und Tatſachen zu tun, und zwar einen göttlich beglaubigten. Was er ſuchte, trat ihm entgegen in dem apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſe, als „dem lebendigen und Leben ſchaffenden Worte aus dem Munde des Herrn ſelbſt, den Jüngern vorgeſagt wärend der vierzig Tage nach der Auferſtehung", und zwar Wort für Wort gerade ſo, wie wir es heute haben. Nicht etwa auf geſchichtlichem Wege weiſt er die Richtigkeit dieſer Behauptung nach, ſondern a priori. „So gewiſs wir an eine heilige allgemeine Kirche glauben, in deren Gemeinſchaft wir getauft ſind, und welche, nach des Herrn Verheißung, die Pforten der Hölle nicht überwältigen ſollen, ſo gewiſs müſſen wir auch feſthalten, daſs zu allen Zeiten ein Glaube und eine Taufe geweſen iſt, ſowie ein Herr iſt. Unzertrennlich aber von Glauben und Taufe iſt das (mit Vater-Unſer und Entſagung eng verbundene) Glaubensbekenntnis, welches die Taufbedingungen und hiermit auch die Bedingungen der Seligkeit (der Aufnahme in die Gemeinſchaft des Herrn) enthält. Dieſe Bedingungen müſſen durchaus unabhängig von der heiligen Schrift aufgeſtellt ſein, welche erſt ein Menſchenalter nach der Stiftung der Kirche entſtanden iſt, ſowie ſie ja auch gar nicht mittels der Schrift zu uns gekommen ſind, ſondern durch ein von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanztes, mündliches Wort, das Glaubensbekenntnis, welches mit leiblichen Oren vernommen wird, ſo oft der (weſentlich mit ihm zuſammenfallende) Taufbund aufgerichtet wird. So war wir nun an unſere Taufe als ein vom Herrn geſtiftetes Gnadenmittel glauben, ſo müſſen wir auch glauben, daſs dieſe Heilsbedingungen nicht von Menſchen, ſondern vom Herrn ſelbſt feſtgeſetzt ſind, und daſs er ſelber in der Taufe den Bund mit uns aufrichtet. Er kann aber nicht zu einer Zeit andere Bedingungen der Seligkeit aufſtellen, als zu einer anderen. Soll die Kirche die chriſtliche bleiben, ſo muſs auch das Glaubensbekenntnis der letzten Geſchlechter dasſelbe ſein, wie das der erſten Gemeinde zu Jeruſalem. Sonſt wäre die Kette zwiſchen dem Herrn und uns abgebrochen, und die Pforten der Hölle hätten ſeine Gemeinde überwältigt. — Die Apoſtel müſſen es notwendig ſchon am Pfingſttage, bei der Taufe der drei tauſende, und zwar jedes einzelnen, gebraucht haben u. ſ. w. *). Dieſe ganze Anſchauungsweiſe, welche uns an Leſſings Streit mit Götze und an J. F. F. Delbrück erinnert, wird von Grundtvigs Anhängern als die „magelös opdagelse" (unvergleichliche, herrliche Entdeckung) geprieſen. Das bedenklichſte bei dieſer Fiktion, dieſem Phantaſiegebilde (denn offenbar hat der Dichter Grundtvig hier den Theologen, vollends den Kirchenhiſtoriker beherrſcht) iſt, daſs die hl. Schrift in ſolchem Maße dabei um ihre Ehre gebracht wird, daſs ſie nur als für die Schule, nicht für die Kirche vorhanden, ja als „toter Buchſtabe" bezeichnet und in Schatten geſtellt wird. Überhaupt werden die Gegenſätze: Leben und Tod, Buchweſen und lebendiges Wort, unabläſſig geltend gemacht. Bei allem dem iſt nicht zu vergeſſen, daſs Grundtvig ſelber, ſowie nicht wenige ſeiner Freunde und Schüler, troţ dieſer Einſeitigkeit, ja unter dem Gewande derſelben, kräftige und erweckliche Zeugniſſe abgelegt haben von Chriſto, dem in der Gemeinde lebendigen, allgegenwärtigen Heilande, und von ihrer Herzensgemeinſchaft mit Ihm, vielen Seelen zu warem Segen **).

---

*) S. H. Martenſen, Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme. 5te Oplag. 1863 (Zur Verantwortung gegen den ſog. Grundtvigianismus), S 25 ff. Hier wird auf Prof. Caspari's (in Chriſtiania) gründliche Forſchungen über das ap. Symbol und ſeine allmähliche Entwickelung hingewieſen — eine Frucht der durch und gegen Grundtvig im Norden entſtandenen Bewegung.

**) Das erwänte litterariſche Organ Grundtvigs, die Theol. Monatsſchrift, wurde aufgegeben, als Rudelbach einem Rufe nach Deutſchland folgte und Superintendent zu Glaucha ward. Derſelbe ſagte ſich ſpäter von dem Grundtvigianismus gänzlich los und bekämpfte ihn

Dem verurteilten, in amtloser Stille lebenden Warheitszeugen fielen nun besonders viele zu. Als diese (den 24. November 1831) um die Erlaubnis anhielten, eine freie Gemeinde bilden zu dürfen, unter Grundtvigs und eines zweiten Pastors Leitung, wurden sie abschlägig beschieden. Mehreremale predigte ersterer, übrigens allem Sekten- und Konventikelwesen abhold, in ihrem Versammlungslokale, welches für die zuströmende Menge bei weitem nicht ausreichte. So wurde ihm endlich durch Vermittelung des Bischofs P. E. Müller die deutsche Frederikskirche (auf Christianshavn) insoweit eingeräumt, dass er sonntäglich hier einen Nachmittagsgottesdienst halten durfte. Und wärend der folgenden 18 Jare hat er, one zu anderen Amtshandlungen befugt zu sein, als Prediger eine Wirksamkeit geübt, welche seinen Einfluss auf immer weitere Kreise ausdehnte und seine Bedeutung als Haupt einer kirchlichen Partei befestigte. Diese hatte auf ihre Fane die Worte: Geist und Freiheit! geschrieben, womit ihnen jedoch keineswegs das ihrem Streben zugrunde liegende tiefere religiöse Bedürfnis abgesprochen werden soll. Im Gegenteil ließ die andächtige, um den begeisterten Redner sich scharende Gemeinde unverkennbar den frischen Odem der „Erweckung" spüren, welche damals, von Fünen ausgehend, sich über große Kreise des Volkes zu verbreiten anfing und heute noch fortwirkt. Sie wurde in nicht geringem Maße auch durch den von seiten Grundtvigs lebhaft geförderten Kirchengesang gehoben, welchem sein teils übersetzte und bearbeitete, teils eigene schwungvolle Lieder enthaltendes „Sang-Värk til den danske Kirke" (1837, neue Ausg. 1870—1875) wesentlich zu statten gekommen ist. Grundtvigs Tendenzen, welche er in der Schrift „Die dänische Staatskirche, unparteiisch beurteilt (1834), darlegte, zielten 1) auf vollständige liturgische und dogmatische Freiheit der Geistlichen, ganz besonders aber 2) auf Lösung des Kirchspielverbandes. Dass Zustände, wie sie aus der allgemeinen Durchfürung solcher Grundsätze hervorgehen mussten, mit dem Wesen einer „Statskirche" unvereinbar seien — welche Grundtvig übrigens in eine „Volkskirche" verwandelt wissen wollte, — dass an Stelle kirchlicher Ordnung die Willkür herrschen würde, hörte man damals von vielen Seiten her; und sowie Bischof Mynster wiesen auch Männer wie Prof. Clausen so weitgehende Wünsche entschieden zurück. Dennoch brachte P. Lindberg im Sinne derselben einen Antrag bei der Ständeversammlung (1835) ein. Damals fand er freilich hier noch gar keinen Anklang. Als er aber drei Jare später denselben Antrag widerholte, konnte man sich schon überzeugen, dass zu Gunsten der Grundtvigianer die allgemeine Stimmung sich sehr geändert hatte. Und im J. 1840 gewannen jene Anträge die Majorität der Versammlung wenigstens teilweise; denn mit dem Verlangen der liturgischen und dogmatischen Freiheit aller Geistlichen mochte man sich, wenigstens in dieser Ausdehnung, nicht einverstanden erklären. Freilich erteilte der König (1842) nur dazu seine Genehmigung, dass es fortan in bezug auf die Konfirmation (nicht auf Taufe und Abendmal) jedem freistehen solle, seinen Geistlichen zu wälen. Es war ein Schritt näher zum Ziele. Grundtvig durfte eine Reformation der Kirche nach seinen Plänen hoffen. Welches Ansehen er fortwärend genossen hat, zeigt sich auch darin, dass ihm, als achtzigjär. Greise, der Titel eines Bischofs vom Könige verliehen wurde (1863).

Jene Hoffnung, und der Wunsch, seine eigenen Söne konfirmiren zu dürfen, erweckte wider bei ihm das Verlangen, ein ordentliches Amt in der Kirche zu bekleiden. Er musste es um so lebhafter wünschen, da die bisher ihm nicht zustehende Verwaltung der Sakramente ihm als die wichtigste und fruchtbarste aller Amtshandlungen galt. Und diesem Wunsche kam der König selbst entgegen. Er war auf Grundtvig durch die Vorlesungen, die derselbe 1838 in der Aula der Universität über die Geschichte der neueren Zeit mit außerordentlichem Beifall hielt, von neuem aufmerksam geworden, und forderte ihn im folgenden Jare persönlich auf, um das erledigte Amt eines Seelsorgers an dem Hospitale Vartou zu Kopenhagen nachzusuchen. Das in des Königs eigene Hände übergebene Gesuch

mit gewonter Gründlichkeit, namentlich in Guerikes Luther. Zeitschrift. Grundtvigs gelehrter und tapferer Mitstreiter gründete bald nachher die „Nordisk Kirketidende", an deren Stelle später (unter Redakteur Brandt) die noch bestehende „Dansk Kirketidende" getreten ist.

hatte den Erfolg, dass Gr. 1839 d. 28. Mai die Ernennung zu dem Amte erhielt, das er bis zu seinem Ende bekleidet hat. Und diese bescheidene Hospitalkirche ward nunmehr der Sammelort seiner persönlichen Gemeinde und der Mittelpunkt einer weit über die Grenzen des Landes, besonders auch nach Norwegen sich erstreckenden kirchlichen Bewegung.

Dass er an dem Volksleben sich in mehr als einer Hinsicht beteiligte, versteht sich von selbst. Mit dem lebhaftesten Interesse begleitete er die politischen Bewegungen in den vierziger und fünfziger Jaren, beteiligte sich mit leidenschaftlichem Patriotismus an dem Streite mit Deutschland über Schleswig-Holstein (seine Rede unter freiem Himmel auf der Skamlingsbank), griff auch tätig in die Verhandlungen ein als mehrmaliges Mitglied des Folkething, wo er auf der Seite der Liberalen saß und eifrig für bürgerliche und religiöse Freiheit kämpfte. Wärend er damals der deutschen Partei auf's heftigste entgegentrat und namentlich Preußen nur mit den stärksten Zornesworten erwänen konnte *), hat er in einer späteren Schrift (1867) weit gemäßigtere Ansichten kundgegeben, wie er denn schon vor Ausbruch des Krieges für eine Teilung der Nationalitäten war.

Das Statsgrundgesetz von 1849, dessen fast demokratische Verfassung nicht one die Mitwirkung Grundtvigs und seiner Partei ins Leben getreten ist, gewärleistete unbeschränkte Religionsfreiheit, und stempelte die dänische Statskirche zur „dänischen Volkskirche" um, welche aber noch immer einer selbständigen Verfassung und Verwaltung entbehrt, vielmehr durch Schuld des tonangebenden „Liberalismus" in Abhängigkeit von dem Reichstage gehalten wird. Die verschiedenen „Freiheiten", welche die Grundtvigianer mit Hilfe desselben erreichten und gesetzlich feststellen ließen (1855 und 1862), namentlich nach Lösung des Parochialzwanges das Recht, freie Gemeinden innerhalb der Volkskirche zu bilden, beliebig auch fremde Kirchen zu allen Amtshandlungen zu benutzen, sind in dem Artikel „Dänemark" speziell aufgefürt worden. Das „Gewissensrecht des Individuums" haben sie soweit ausgedehnt, dass durch ein Gesetz von 1857 in das Belieben eines jeden gestellt ist, seine Kinder taufen zu lassen oder nicht, und zwar letzteres, one den Austritt aus der Kirche einzuschließen.

Grundtvig meinte, alle diese Einrichtungen seien im Interesse der Gläubigen notwendig, damit sie nicht einem ungläubigen oder ihnen sonst antipathischen Geistlichen preisgegeben würden. Bei seiner freigemeindlichen Tendenz kam er dahin, in der Volkskirche nichts anderes zu sehen, als ein bürgerliches Institut, welches one einen spezifisch-christlichen oder gar evang.-lutherischen Charakter dazu bestimmt sei, alles, was als religiöse Gemeinschaft auftritt, in sich aufzunehmen und zu beherbergen.

Auf das Erziehungs- und Unterrichtswesen richtete Grundtvig in dem Maße, als sein Einfluss stieg, immer angelegentlicher seine Aufmerksamkeit. Und hierbei suchte er das in seiner Persönlichkeit so mächtige nationale Moment (folkelighed-en) besonders zur Geltung zu bringen. Ein gesundes, seiner selbst bewusstes Volksleben betrachtete er als Grundlage eines starken Glaubenslebens (des Christentums) im Volke. Er forderte daher eine nationale Volkserziehung. „Nicht mehr aus Sprache, Geschichte, Dichtung der Römer und Griechen soll das heranwachsende Geschlecht seinen geistigen Fonds nehmen, sondern aus denen der nordischen Vorfaren, am nordischen Geiste den eigenen Geist entwickeln und kräftigen. Die lateinische Sprache dürfe nur, soweit sie unentbehrlich sei, getrieben werden und müsse Raum lassen für eine wirklich nordische Bildung." Wenn aber manche Grundtvigianer ihr auflösendes, zuchtwidriges Freiheitsstreben auch in die Schule hineintrugen, so war dafür der Meister wol nicht verantwortlich zu machen. Ein namhaftes Verdienst hat er sich um die Stiftung der sog. Volkshochschulen erworben, deren Zweck ist, der Jugend nach der Schulzeit eine Fortbildung in

*) Als Kuriosum verdient es Erwänung, dass er in seinem „Siebengestirn der Christenheit" (Christenhedens Syvstierne) die Gemeinde zu Sardes, die den Namen hat, dass sie lebe und doch tot ist, auf die deutsche Kirche, dagegen die zu Philadelphia, die eine kleine Kraft hat, aber das Wort des Herrn bewaret und seinen Namen nicht verleugnet hat, auf die dänische Kirche deutet.

national-christlichem Sinne zu verschaffen. Wie in Dänemark, so sind deren auch in Norwegen schon ziemlich viele entstanden *). Zu bedauern ist, dass sie öfter zu Herden des Ultradanismus missbraucht worden sind. Als eine Ausartung des Grundtvigianismus ist es zu betrachten, dass manche Bekenner desselben eine bloße Laienbildung der Geistlichkeit gefordert haben, wie denn überhaupt den Grundtvigianern häufig der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und der Verabsäumung der apostolischen Regel: „Halt an mit Lesen" gemacht wird — jedenfalls nicht nach dem Vorbilde Grundtvigs selbst, welcher sich selbst bezeichnet hat: „halb Skalde, halb Bücherwurm". Überhaupt mochte „der Alte" wol mehr als einmal Veranlassung zu dem Ausspruche finden, der ihm beigelegt wird: „Es ist doch gut, dass ich kein Grundtvigianer bin!" Diese ließen es mitunter über dem, was sie „fröhliches Christentum" nannten, an der rechten Besonnenheit und Vorsicht fehlen. Höchst bedenklich ist insbesondere ihre politische Alliance mit der Bauernpartei, und auch mit denen, die kein Hehl machen von ihrem Unglauben, ihrer Geringschätzung von Wort und Sakrament**).

Eigentümlich ist es, dass Grundtvigs Anhänger sich selbst die „kirchlichen Theologen" nennen und sich als solche den Schrifttheologen (d. h. Buchgelehrten) gegenüberstellen. Allerdings sind der wissenschaftlichen Vertreter ihrer Sache nicht viele. Außer Grundtvig und Lindberg kann man als solche kaum andere anfüren, als Bischof Kierkegaard zu Aalborg (jetzt emeritirt, Bruder des bekannteren Sören K.), einen geistvollen, auch gelehrten Mann, P. A. Fenger, und zwei Norweger, Propst Ingjer und P. Wexels zu Christiania.

Norwegen, das verlorne Bruderland, sah er mit besonderer Freude sich der Bewegung anschließen, deren Urheber und Träger er war. Und wie Kirchliches und „Volkliches" ihm innig verwandte Mächte waren, so fehlte er auch nicht auf den sog. skandinavischen Zusammenkünften, wo der „alte Grundtvig", inmitten der Studentenschar, jugendlich frisch, mit Rede und Gesang die Verbrüderung der drei Völker des Nordens feierte. Besonders schön aber waren die Vennemöder, d. h. Versammlungen der Freunde Grundtvigs, welche, oft mehr als 400, an seinem Geburtstage sich um ihn sammelten.

Im J. 1871 redigirte und veröffentlichte er, als 88jähriger Greis, eine Reihe von Vorlesungen, die er vor zehn Jaren gehalten hatte, „über den Lebenslauf der Kirche", an deren Schlusse er ein Bild seiner eigenen Fürung und Entwickelung entwarf. Dieser Kirkespeil ist jedenfalls ein höchst eigentümliches Buch.

Wie sein ganzes langes Leben, so war auch seine Häuslichkeit zwar wechselvoll, aber auch reich gesegnet. Das Glück seiner ersten Ehe — er nannte es selbst ein Idyll — ging frühe zu Grabe; er war darnach zweimal wider verheiratet. Als 70jähriger Mann ging er seine dritte Ehe (mit einer Reichsgräfin Friis) ein, und hatte noch die Freude, den jüngsten ihm geborenen Son zu taufen. Des greisen Grundtvigs hohe erwürdige Gestalt, mit dem silberweißen, auf die Brust herabfallenden Barte, erinnerte lebhaft an die Bilder der alten Propheten. Sein Blick behielt bis an's Ende das ihm innewonende eigentümliche Feuer; nur der einst so gewaltige Klang seiner Stimme war in der letzten Zeit sehr ermattet. Dennoch predigte er Sonntags und Mittwochs seiner ihm getreu bleibenden Gemeinde aus der Fülle des gläubigen, liebewarmen und hoffnungsfrohen Herzens. Am 1. Sept. 1872 hielt er in gewohnter Weise Gottesdienst; am nächsten Vormittag meditirte er, mit der Feder in der Hand, seine nächste Predigt. Wenige Stunden darauf sank er, von den Seinen umgeben, zurück und entschlief, beinahe

*) Als Gr. seinen 70. Geburtstag feierte, überreichten Freunde ihm 7000 Rdl., um eine V.-Hochschule anzulegen und nach seinen Grundsätzen zu verwalten.

**) Eine sehr beachtenswerte Rüge in dieser Hinsicht enthält eine Schrift, die einer der älteren Freunde Grundtvigs bald nach seinem Tode herausgab, nämlich Prof. Fr. Hammerich: „Grundtvig og det forenede Venstre" (vereinigte Linke). Noch größere Sensation brachte es hervor, dass ein noch nicht zwanzigjähriger Son Grundtvigs (aus seiner dritten Ehe) öffentlich dawider Zeugnis ablegte in seinem Gedichte: Til Grundtvigs Venner. Rimbrev (siebente Auflage) 1875.

89 Jare alt. Sein Begräbnis vereinigte von nahe und ferne eine ungeheure Menge Teilnehmender; der unabsehbare Zug der Leidtragenden aus allen Klassen des Volkes bewegte sich nach der kirchlichen Trauerfeier, immer neue Lieder anstimmend, durch die Straßen der Residenz, wie man änliches weder bei Thorwaldsens noch bei der letztverstorbenen Könige Bestattung erlebt hatte. Dem Wunsche des Abgeschiedenen zufolge wurde seine Leiche nach Prästöe gefaren, um daselbst an der Seite lieber Vorangegangener zu ruhen.

Grundtvigs Name ist unverlöschlich dem Gedächtnis des Volkes eingeschrieben, welches er mit der völligsten Hingebung geliebt, und für dessen Hebung in kirchlicher wie nationaler Hinsicht er gewirkt und gelitten hat. Was in seinem Werke Gold und Silber war, wird bleiben; das Stroh und Heu wird das Feuer verzehren. Von seinen Geistesfrüchten werden namentlich die gelungensten seiner Lieder, welche ihm einen Platz neben Brorson und Kingo (s. die betr. Artt.) sichern, fortleben, und aus der sehr großen Anzal seiner prosaischen Schriften vor anderen zwei, durch Schwung und ergreifende Kraft der Gedanken, wie durch Volkstümlichkeit ausgezeichnete: sein „Handbuch der Weltgeschichte", ein lichtvoller Leitfaden mit Hinweisung auf die Quellen, und seine vielgenannte „Nordens Mythologi eller Sinbilledsprog, historisk-poetisk oplyst" (1832). Ein vorzüglicher Litteraturkenner, Mart. Hammerich (vieljäriger Schulmann und Inspektor der Gymnasien Dänemarks), sagt in seinem: „Om Ragnaroksmythen og dens betydning i den oldnordiske religion (1868), p. 89 von dem angefürten Werke: „Ein höchst geniales Buch, in welchem der Verfasser sein Vermögen, alles, was er berürt, lebendig zu machen, offenbart. Seine selbständige Forschung in den Quellen, seine echt nordische Darstellung der Volksmythen, und vor allem seine angeborene Verwandtschaft mit unserem alten Norden, geben dem Buche einen unverwüstlichen Wert. Er hört die Grundakkorde aus der Tiefe des Asenglaubens und versteht es, sie aus seiner Brust widerertönen zu lassen. Indem er aber hauptsächlich im Dienste unserer Zeit darstellt, was die Asen, Walhall u. s. w. für uns sein sollen, um uns eine Mythensprache zu geben, in der die universalgeschichtliche Weltanschauung des Nordens wider auferstehen kann: so verlieren wir beständig den eigentümlichen Standpunkt unserer Vorväter, den eigentümlichen Inhalt ihres Lebens aus den Augen. — Die heidnische Mythologie des Nordens verwandelt sich in eine Sinnbildsprache für seinen Ideeenkreis, für seine Anschauung unserer Interessen und Verhältnisse — ein Zeugnis für das allegorische Allvermögen Grundtvigs." Hier sehen wir den Dichter und Propheten Grundtvig, und zwar auf seinem ursprünglichen Gebiete. Aber auch die Gedanken seiner späteren Jare von einem Freiheitsleben in Schule, Stat und Kirche sind nicht sowol der Wirklichkeit entsprechend, der Gegenwart angepaßt, als vielmehr auch Zukunftsbilder eines Dichters, oder, wie Martensen in seinem: Forsvar imod Gr. p. 98 sagt: „prophetische Blicke, welchen nur die Anfänge und die Ausgänge sich zeigen, dagegen die ganze in der Mitte liegende Welt der Wirklichkeit, ihre Erscheinungen, Entwickelungen und Erfordernisse mehr oder minder sich verhüllen". Hiermit ist die Größe Grundtvigs, aber zugleich auch seine Schwäche angedeutet.

Litteratur, außer der im vorigen gelegentlich angefürten folgende: Chr. Hansen, Wesen und Bedeutung des Grundtvigianismus, Kiel 1863; M. Lütke, Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern, Elberf. 1864; Paul Pry, N. F. S. Grundtvig, Biographisk Skizze, Kjbh. 1871; J. Kastan, Grundtvig, der Prophet des Nordens, Basel 1876. **Michelsen.**

Gruß (Kuss) **bei den Hebräern.** Grüßen בָּרַךְ, segnen (von בֶּרֶךְ, die Knie beugen, die mit dem Gruß und Anwünschen des Segens verbundene Geberde) ist nach hebr. Sitte und Sprachgebrauch wesentlich ein Anwünschen von Glück, Frieden, Freude, göttlichem Segen (1 Mos. 24, 60; 47, 7. 10; 2 Kön. 4, 29; 1 Chr. 16, 43 u. ö.; im Sinn feindlichen Verabschiedens euphemisch Hiob 1, 5; 2, 9; 1 Kön. 21, 10), auch ein Fragen nach dem Befinden, daher der auch

sonſt gewönliche Ausdruck שְׁאַל לְשָׁלוֹם (1 Moſ. 43, 27; 2 Moſ. 18, 7; Richt. 18, 15; 1 Sam. 10, 4; 17, 22; 2 Kön. 4, 26; 10, 13; 1 Chr. 18, 10). Solches Grüßen kann geſchehen perſönlich oder durch andere, auch brieflich, bei Beſuchen, beim Kommen und Gehen (Willkomm 1 Moſ. 47, 7; 1 Sam. 13, 10; 2 Kön. 10, 15; Abſchied 1 Moſ. 47, 10; 2 Sam. 13, 25); Begegnen unterwegs (1 Sam. 25, 6; 2 Sam. 8, 10; 2 Kön. 4, 26). Das griechiſche *ἀσπάζεσθαι* von *σπάω*, ad me traho (Matth. 10, 12; Luk. 1, 40; Apoſtelg. 21, 7 u. ö.) bezeichnet die nahe körperliche Berürung. Sonſt *χαίρειν λέγειν* 2 Joh. 10 häufig mit Ell. v. *λέγειν* Apoſtelg. 15, 23; 23, 26; Jak. 1, 1. *χαῖρε*, *χαίρετε* Matth. 27, 29; 28, 9; Marci 15, 18; Luk. 1, 28; Joh. 19, 3. — Das Grüßen geſchieht wenigſtens bei den ſpäteren Orientalen mit beſonderer Feierlichkeit und Höflichkeit, und ſo wortkarg ſie ſonſt ſind, mit großer Umſtändlichkeit, ſo daſs ſich Rußegger über die Verzögerung ſeiner Reiſe durch die häufigen Begrüßungen beklagt. Vgl. Lane, mod. Eg. I, 253: er könnte mit den konventionellen Grußformeln 12 Seiten füllen, und Socin-Bädecker S. 120. Hieraus mag ſich 2 Kön. 4, 29; Luk. 10, 4 erklären. Nichterwiderung des Grußes gilt für höchſt ungeſittet Sir. 41, 24. Ausnahmen ſtatuirt ſeinem Charakter gemäß erſt das ſpätere Judentum bei Trauernden und Faſtenden. Heiden ſollen nicht begrüßt werden, Matth. 5, 47, was nicht im Sinne Chriſti iſt. Freilich, intimere Begrüßung, der Chriſtengruß ſoll einem *πλάνος*, *ἀντίχριστος* verſagt werden, 2 Joh. 10. Nach Lightfoot, horae p. 788, dürfen durch beſondere Frömmigkeit ausgezeichnete Perſonen den Gruß nicht erwidern, ſollen aber ehrfurchtsvoll begrüßt werden, vgl. Matth. 23, 7; Mark. 12, 38; Luk. 11, 43; 20, 46. Die einfachſten, gewönlichſten Grußformeln ſind 1) fragend הֲשָׁלוֹם, wie ſtehts, 2 Sam. 20, 9; 2 Kön. 4, 26 u. ö.; 2) anwünſchend שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם Heil, Friede ſei dir! Richt. 19, 20; 1 Chr. 12, 18 *εἰρήνη ὑμῖν*, Luk. 10, 3; Joh. 20, 19. 21. Beim Abſchied לֵךְ בְּשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17; 20, 42. Der chald. Gruß im Brief d. Artaxerxes an d. Samaritaner Eſra 4, 7 lautet שְׁלָם וּכְעֶת, d. h. Friede u. ſ. w., Abkürzung der kanzleimäßigen weitläufigen Grußformel. Der arabiſche Gruß lautet: Friede über dir السلام عليك, der Gegengruß: über dir ſei Friede und Allahs Gnade und Segen. Spezifiſch iſraelitiſche Grüße enthalten den Namen יהוה; ſo Pſ. 129, 8: wir ſegnen euch im Namen Jehovahs; oder Richt. 6, 12; Ruth. 2, 4: Jehovah ſei mit dir, worauf die Antwort: der Herr ſegne dich. So heißt der Begrüßte auch der Geſegnete Jehovahs 1 Moſ. 24, 31; Luk. 1, 28. 42. Ein beſonders ehrender Gruß iſt לְחַי zum Leben; dem latein. vivat! entſpricht die Begrüßung der Könige יְחִי אֲדֹנִי לְעוֹלָם 1 Kön. 1, 31, am chaldäiſchen und perſiſchen Hof לְעָלְמִין חֱיֵי Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22; Neh. 2, 3 (änlich bei Phöniz. und Puniern. Plaut. Poen. 5, 2. 34. 38). —

Was die Geberden betrifft, mit denen die perſönliche Begrüßung verbunden zu ſein pflegt, ſo ſind dieſe nach der Perſon des Begrüßten verſchieden. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, ſiebenmal 1 Moſ. 33, 3, dreimal 1 Sam. 20, 41. Die tiefe Verbeugung הִשְׁתַּחֲוָיָה, *προσκυνεῖν* 1 Moſ. 18, 2; 19, 1; 23, 7; 2 Sam. 9, 6; 18, 21 u. ö. iſt verbunden mit einem Beugen des Haupts קָדַד 1 Sam. 24, 9; 1 Kön. 1, 16. Beides, קָדַד und הִשְׁתַּחֲוָיָה, wird jedoch meiſt (Dan. 2, 46; 1 Moſ. 24, 26; 2 Moſ. 12, 27; 34, 8; 4 Moſ. 22, 31, vgl. Apoſtelg. 10, 26; Off. 19, 10; 22, 9) von Anbetung Gottes oder vermeintlich göttlicher Weſen gebraucht. Die tiefſte Verbeugung, beſonders vor Königen, iſt ein Fallen auf's Angeſicht נָפַל עַל־פָּנָיו, אַפַּיִם, לְ לִפְנֵי ס׳ (1 Moſ. 42, 6; 44, 14; 50, 18; 1 Sam. 25, 23; 2 Sam. 1, 2; 14, 4; 19, 18; 1 Kön. 18, 7). Neuere oriental. Sitte iſt Legen der Rechten auf die Bruſt, Berüren der Lippe, der Stirne, des Turbans (nicht

Abnehmen, daher das morgenländ. Sprichwort vom abendl. Hutabnehmen: er hat so wenig Ruhe, als der Hut eines Franken). Begegnete man auf einem Reittier einem Höheren, so stieg man ab, wie noch jetzt geschieht (1 Mos. 24, 64; Richt. 1, 14; 1 Sam. 25, 23), und begrüßte ihn, aus dem Weg gehend, mit ehrerbietiger Verbeugung. Zeichen demütiger Begrüßung, zugleich der Huldigung, ist Küssen der Füsse (Ps. 2, 12; Luk. 7, 38), selbst der Fußtritte (Ps. 72, 9; Jes. 49, 23; Micha 7, 17) und Kniebeugung, בָּרַךְ, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם (Eph. 3, 2; 2 Kön. 1, 13; Matth. 27, 29). Auch war die Begrüßung, besonders Höhergestellter, mit Darbringung von Geschenken verbunden (1 Mos. 32, 14 ff.; 43, 11; 1 Sam. 10, 4), die mit Gegengeschenken erwidert wurden (1 Kön. 10, 10 ff.). Ältere wurden von jüngeren durch ehrerbietiges Aufstehen begrüßt (3 Mos. 19, 32; Hiob 29, 8. Zu den Geberden des Grüßens gehört auch Fassen und Küssen der Hand (Sir. 29, 5), des Barts (2 Sam. 20, 9), ferner Küssen des Mundes נָשַׁק (os adjungere ori 1 Mos. 29, 11; 2 Mos. 4, 27; 18, 7; 1 Sam. 10, 1; 20, 4; Tob. 7, 6; 11, 11), Umarmen חִבֵּק (1 Mos. 29, 13; 48, 10), Umhalsen (נָפַל עַל־צַוָּאר 1 Mos. 33, 4; 45, 14) — meist nur bei Gleichstehenden, vgl. 1 Mos. 29, 11. 13; 2 Sam. 15, 5; Tob. 7, 7; 9, 8. Beim Weggehen 1 Mos. 31, 28; 32, 1; Ruth 1, 14; 1 Kön. 19, 20; Tob. 10, 13. Im Neuen Test. Luk. 7, 45; 15, 20; Apostelg. 20, 37; Matth. 26, 48 (Judaskuss). Sonst kommt der Kuss vor auf Mund und Angesicht, Hals und Auge als Zeichen der Freundschaft, geschlechtlichen und verwandtschaftlichen Liebe außer den cit. Stellen Spr. 24, 26; 27, 6; Hohel. 1, 2; 8, 1; Spr. 7, 13; 1 Mos. 27, 24 f.; 48, 10; 50, 1; als Zeichen der Versönung 1 Mos. 33, 4; 45, 15; 2 Sam. 14, 33; Luk. 15, 20; Handkuss Sir. 29, 5. Auch Götzenbilder wurden geküsst 1 Kön. 19, 18; Hos. 13, 2. Von den vorislam. Arabern wurden der Sonne und dem Mond Kusshände zugeworfen. — Vgl. die älteren und neueren Reisewerke über den Orient. Purmann, Expos. Form. salut. pax vobiscum. Franc. ad M. 1799; Boberg, De osculo Hebr.; Müller, De osculo sancto, 1764; Herrenschmid, Osculologia Vit., 1630; Ugol. Thes. XXX; Winer, RWB. unter Höflichkeit; Jahn, Archäol. II, 314 ff.; Keil, Bibl. Arch. II, 84 f. **Leyrer.**

Grynäus, ein aus Schwaben stammendes, in Basel eingebürgertes, nun ausgestorbenes Geschlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen sind. —

Der Stammvater dieses Geschlechts ist Simon Grynäus, geboren zu Vehringen 1493. Der Vater, Jakob Gryner, war ein einfacher Landmann. Grynäus ist nach der Sitte der Zeit latinisirt, warscheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Als Knabe, der eine bedeutende geistige Begabung zeigte, kam er in seinem 14. Jare in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete Stadtschule zu Pforzheim. Hierauf besuchte er die Universität zu Wien, wo er magister liberalium artium ward und selbst als Lehrer der griechischen Sprache auftrat. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein bald hatte er von den Dominikanern daselbst Anfechtung zu leiden, so dass er sich nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt war. Von 1524 bis 1529 finden wir ihn als Professor der griechischen Sprache an der Universität zu Heidelberg, wo ihm seit 1526 auch die Professur der lateinischen Sprache übertragen wurde. Er lebte daselbst in kümmerlichen Verhältnissen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholizismus noch ergebenen Universität wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation und seiner Hinneigung zu Zwingli und Oekolampad in der Abendmalssache angefeindet. Mit letzterem war er seit 1526 bekannt geworden und in Briefwechsel getreten. Um sich wegen einer anderen Stellung umzusehen und um seinen Freund Melanchthon zu begrüßen, begab er sich 1529 nach Speier, wo eben der Reichstag versammelt war. Hier wäre er auf Anstiften des Dr. Johann Faber beinahe verhaftet worden. In seiner Rettung sahen die Zeitgenossen eine wunder-

bare Fügung Gottes. Im J. 1529 wurde er nach Basel berufen. Die Berufung dahin war das Werk des Bürgermeisters Jakob Meyer und Oekolampads. Er sollte Erasmus ersetzen, der im Unmute über die Einfürung der Reformation daselbst mit anderen Gelehrten die Stadt verlassen hatte. Die Ungunst der Zeitverhältnisse, welche eine Widerherstellung der Universität bis 1531 nicht gestattete, bot ihm Gelegenheit sowol zu privater philologischer Tätigkeit, als zu einer Reise nach England. Hier wurde er mit der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. betraut; er sollte dem König die Gutachten der reformirten Theologen in dieser Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte sich dieses Auftrags nach seiner Zurückkunft nach Basel. Er selbst stimmte anfänglich in dieser damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den schweizerischen Theologen, die sich zu Gunsten der Scheidung aussprachen. Später ließ er sich von Butzer anders bestimmen und trat zu der entgegengesetzten Ansicht über, die von Luther und Melanchthon verfochten wurde, jedoch so, dass er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Witwe des Bruders sei gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jar 1531 war für die Schweiz ein verhängnisvolles. Zwingli fiel im Kampf, und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses ersten Reformators der Baseler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deshalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Myconius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum außerordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Württemberg den Auftrag, ihm bei der Einfürung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Universität Tübingen behilflich zu sein. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blaurer von Konstanz. Tätigen Anteil nahm er auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Baseler Konfession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde, sowie an den Konferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jare zustandegekommenen Wittenberger Konkordie zu bewegen. Diese umfassende theologische Tätigkeit hatte zur Folge, dass Grynäus die Professur des N. Test.'s, die bis dahin der Antistes Oswald Myconius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Teilnahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch teilnahm. Der Rat der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen, und des Beistandes wegen. Im folgenden J. 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb, von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basel tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit, wie Michyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Musculus u. a., in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Ranges. Der griechischen Sprache war er mächtig wie wenige; seine philologische Tätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfasste die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Tätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Charakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad, Bullinger, Calvin und vielen anderen in Brief-

Digitized by Google

wechsel. Sein Herzensfreund aber war Butzer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jarhunderte zu Basel blühte.

Die hauptsächlichsten Quellen für sein Leben sind die Vorreden zu seinen gedruckten Werken, sowie die Briefe, die, in verschiedenen Archiven und Bibliotheken zerstreut, vom Verfasser dieses Artikels teils abschriftlich gesammelt, teils herausgegeben worden sind. Vgl. Simonis Grynaei, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit Guil. Theod. Streuber, Basil. 1847. Sodann von demselben Verfasser ein Lebensabriss im Basler Taschenbuch auf das Jar 1853. Ältere zuverlässige Notizen geben Melanchthon, Corpus Reform., Tom. IV, Nr. 2418, 2419, und Joach. Camerarius in der Vorrede zu Theophrasti opera, Basil. 1541.

Nach Simon Grynäus war der berühmteste des Geschlechts Johann Jakob Grynäus. Er stammte nicht in direkter Linie von Grynäus ab, sondern war der Son von dessen Neffen Thomas, der vom Oheim nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktob. 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Platter geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulzer lehrten. Von letzterem soll er zum Anhänger der lutherischen Ansicht in der Abendmalslehre gemacht worden sein. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Prediger nach Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jare er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich Jakob Heerbrand, Theoderich Schnepf, auch Jakob Andreä, sowie die Lehrer der Ethik und Physik, und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger nach Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er, bis er 1575 zur Übernahme der Professur des Alten Test.'s nach dem benachbarten Basel berufen wurde. Wärend dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kirchenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrtümlichkeit des Dogma der Ubiquität überzeugt und entsagte von jetzt an der lutherischen Ansicht vom Abendmal völlig. Er wies daher auch die Konkordienformel beharrlich zurück. In Basel wirkte er neun Jare, wurde jedoch von Simon Sulzer und anderen Anhängern der lutherischen Lehre befeindet so dass seine Stellung nicht die angenehmste war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Kasimir zur Restauration der Universität Heidelberg. Er blieb zwei Jare daselbst und trug wesentlich dazu bei, dem reformirten Dogma in den pfalzgräfischen Landen die Oberhand zu verschaffen. Erst nach dem Tode Sulzers, an dessen Stelle zum Antistes der Kirche ernannt, kehrte er nach Basel zurück im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antistes der Kirche von Basel war verbunden das Pastorat im Münster, der Vorstand bei der Stadtgeistlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologische Professur (die des Neuen Testaments) an der Universität. Die Tätigkeit des Grynäus in diesen verschiedenen Gebieten wird sehr gerühmt und als eine ersprießliche geschildert; auch wird hervorgehoben, dass er sich das Schulwesen sehr angelegen sein ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganisation des Gymnasiums vom J. 1588 mitwirkte (Fechter, Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum J. 1589, S. 84). Viele Sorge verschaffte ihm die wärend seiner Amtsverwaltung vom Bischof Jakob Christof Blarer siegreich durchgefürte Gegenreformation im Bistum Basel (J. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des untern Bisthums Basel am Ende des 16. Jarhunderts, S. 155). Grynäus war für die von Bullinger verfasste und 1566 herausgegebene helvetische Konfession günstig ge-

ſtimmt; er konnte jedoch die Annahme derſelben zu Baſel nicht bewirken. Dagegen brachte er die unter dem lutheriſch-geſinnten Antiſtes Sulzer beiſeite geſetzte Baſeler Konfeſſion von 1534 wider zu Anſehen und veranſtaltete eine neue Ausgabe derſelben mit Randgloſſen. In den Streitigkeiten der Geiſtlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der erſteren. Zu theologiſchen Verrichtungen außerhalb Baſels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit anderen Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daſelbſt die Reformation durchzuführen. Im Juli 1587 wurde er vom Rat der Stadt Baſel nach Mühlhauſen abgeordnet, um nach Dämpfung der daſelbſt ausgebrochenen Unruhen Verſönung zu predigen und die kirchlichen Verhältniſſe ordnen zu helfen (Kraus, Die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhauſen in den Jaren 1586 und 1587, Beiträge zur Geſchichte Baſels, herausgeg. von der hiſtor. Geſ. daſelbſt, Bd. I, S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Baſels bei der Disputation zu Bern, welche durch Samuel Huber wegen ſeiner Lehren über die Prädeſtination und ſeine Beſchuldigungen gegen Abraham Musculus angeregt worden war (Trechſel: Samuel Huber, Kammerer zu Burgdorf und Profeſſor zu Wittenberg, im Berner Taſchenbuch auf 1854, beſ. S. 194 ff.). Endlich wurde er 1592 im Namen der vier reformirten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgeſandt, um dieſem zur Thronbeſteigung zu gratuliren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Kaſimirs auszuſprechen.

Grynäus ſtarb am 13. Auguſt 1617. Fünf Jare vor ſeinem Tode hatte er das Unglück, blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorleſungen zu halten. Die Grabſchrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften ſind zalreich und mannigfaltig. Es findet ſich darunter Exegetiſches über Bücher des Alten und N. Teſt.'s, viele kleinere dogmatiſche Abhandlungen, auch Praktiſches, wie z. B. ein Troſtbüchlein in Peſtzeiten, und Patriſtiſches. (Vgl. Athenae Rauricae P. 33; Ochs VI, 449).

(Eine neuere Bearbeitung des Lebens von Joh. Jak. Grynäus iſt nicht vorhanden. Reichliches Material hiezu bieten zwölf Bände Briefe, die von den Theologen und Gelehrten ſeiner Zeit an ihn geſchrieben wurden, auf der Bibliothek zu Baſel aufbewart, ſowie andere Aktenſtücke im Kirchenarchiv. Einzelne Briefe ſind von Scultetus 1612 und von Apinus 1720 veröffentlicht worden. Ältere Schriften ſind: Joh. Jac. Grynaei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn., Basil. 1618, wobei ſich eine autobiographiſche Skizze befindet. Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium una cum vita Grynaei ed. Apinus, Norimb. et Altdorf 1720.)

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäiſchen Geſchlechts, die ſich dem geiſtlichen Stande oder der Theologie widmeten, ſind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, geſt. 1744, berühmter Orientaliſt und Mitbegründer des in Baſel noch beſtehenden, ſogenannten Frey-Grynäiſchen Inſtituts, welches eine wertvolle Bibliothek von ungefär 10,000 Bänden theologiſcher Werke beſitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geſchlechts, in gerader Linie von dem älteſten Simon abſtammend, geb. 1725, geſt. 1799, bekannt als Überſetzer mehrerer franzöſiſcher und engliſcher antideiſtiſcher Schriften, ſowie als Überſetzer der hl. Schrift im Geſchmacke ſeiner Zeit (Baſel 1776). S. Trechſel, Proteſtantiſche Antitrinitarier II, S. 277 f.; Bayle s. v. **W. Th. Streuber† (Herzog).**

Gualbert, Johannes (Giovanni), Herr von Piſtoja und Stifter des Cönobitenordens von Vallombroſa (Vallis umbrosa) in den Apenninen unweit Florenz im Sprengel von Fieſole, lebte im 11. Jarh. Von ihm wird erzält, daſs ſein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem ſeiner Verwandten ausgeſendet habe; am Karfreitage habe er in einem Holwege den Mörder aufgefunden und ſofort töten wollen, da habe derſelbe bei der Liebe des gekreuzigten Jeſu um

Gnade gebeten, die Gualbert auch gewärt habe. Nun sei dieser in die dem heil. Minias geweihte Kirche gegangen, habe hier vor dem Kruzifixe gebetet, das Haupt Jesu habe ihm für die an dem Feinde bewiesene Barmherzigkeit dankend zugenickt und Gualbert darauf den Entschluss gefasst, der Kirche und dem Dienst Gottes sich zu widmen. Er sei in das Kloster jenes Heiligen eingetreten und Geistlicher geworden (1038). Bald habe er aber ein strengeres Leben gesucht, sei aus dem Kloster wider herausgetreten, nach Vallombrosa gegangen (1039) und hier Einsiedler geworden. Andere Fromme hätten sich ihm angeschlossen, die aber, bevor ihre Aufnahme in seine Einsiedelei stattgefunden habe, ein Jar lang einer strengen Büßung zur Prüfung sich hätten unterwerfen und dann die strengste Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in betreff der Klausur, des Stillschweigens und der andächtigen Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu, hätten geloben müssen — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte die Zal derer, die sich ihm anschlossen, so, dass sie einen Orden bildeten, den der Stifter nun in Religiose, dienende Brüder und Laien teilte. Die Einfürung der Laienbrüder (fratres conversi), um die Religiosen ganz ihrem eigentlichen Berufe hinzugeben, war bei ihm eine der frühesten in der Klosterwelt. Mehrere Klöster schlossen sich seinen Einrichtungen an, Vallombrosa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammsitz einer eigenen Kongegration, die unter Gualbert als Abt stand, wärend die Vorsteher der einzelnen Klöster den Namen Superioren erhielten. Gualbert starb 1093 und wurde 1193 von Cölestin III. kanonisirt. Eine sehr große Verbreitung fand seine Stiftung nicht; die Zal der Klöster belief sich in Italien höchstens auf 50, in Frankreich wurde hauptsächlich nur das Kloster Corneillac bei Orleans (seit 1094) Sitz des Ordens. Das reiche Stammkloster wurde 1637 mit vieler Pracht erneuert und mit schönen Gebäuden versehen. Zur Zeit der großen französischen Revolution diente es vielen Priestern als Zufluchtsort; es besteht auch jetzt noch. Die ursprüngliche Kleidung der Einsiedlermönche von Vallombrosa war grau, daher nannte man sie auch Graue Mönche; unter dem Abte Blasius von Mailand (1500) nahmen sie jedoch braune Ordenstracht an. Im J. 1662 vereinigten sie sich mit den Sylvestrinern, und von jetzt an kleideten sie sich schwarz. Seit dem J. 1681 trennten sie sich wider von jenen Mönchen und blieben für sich in geringer Zal bestehen. Sie haben auch Ordensschwestern, die 1265 durch Rosana Altimonte in das Dasein gerufen wurden. Vgl. Joan. Gualberti Vita in Mabillonii Acta SS. O. S. B., II, p. 237; Hurter, Papst Innocenz III., Th. IV, S. 133 ff. **Neudecker† (Zöckler).**

Guardian, s. Kloster.

Guericke, Heinrich Ernst Ferdinand, Son des luth. Schlosspredigers in Wettin, späteren Superintendenten zu St. Moritz in Halle, G. Chr. Guericke, ward am 25. Febr. 1803 zu Wettin geboren. Nachdem er die lateinische Schule der Franckeschen Stiftungen mit bestem Erfolge besucht, bezog er 1820 die Universität und studirte unter Wegscheider, Gesenius, Knapp, Thilo, Niemeyer, Vater. Schon 1824 erlangte er die philosophische Doktorwürde und ward 1825 Lizentiat der Theologie (De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica). Auf Grund seiner 1827 erschienenen Schrift „August Hermann Francke", noch jetzt der besten Monographie über den hallischen Altvater, und seiner „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins N. T., 1828 ff.", ward er 1829 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Halle ernannt, wozu 1833 die Tübinger Fakultät den Doktorhut fügte.

Wenn G. auf dieser akademischen Stufe bis an sein Lebensende stehen blieb, so ist das vornehmlich aus seiner noch zu erwänenden kirchlichen Stellung zu erklären, denn im Dienste der Wissenschaft hat er mehr gewirkt als mancher, dem es vergönnt ward, sich früh im Sessel des Ordinarius niederzulassen. Ein irgend origineller Theologe war er allerdings nicht. Er erkannte es für seine Aufgabe, die Ergebnisse der Forschung in seiner Disziplin, der historischen Theologie, andern zu vermitteln. Dem hat er mit großem Fleiße obgelegen, und dass er nicht one Erfolg arbeitete, zeigt der den Gegenständen entsprechende Abgang seiner Schriften:

Digitized by Google

Handbuch der Kirchengeschichte, 1833, 9. Aufl. 1866; Allgem. christl. Symbolik, 1839, 3. Aufl. 1861; Historisch-kritische Einleitung in das N. T., 1843, 3. Aufl. als Neutestamentliche Isagogik, 1867; Lehrb. d. christl.-kirchl. Archäologie 1847, 2. Aufl. 1859. Und die Zal seiner Leser würde warscheinlich noch viel größer geworden sein, wenn nicht die ungemeine Schwerfälligkeit seines Stiles zurückgeschreckt hätte.

Auch G. war in seinen jungen Jaren von der in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnenden Erweckung erfasst worden. Aber er blieb nicht stehen auf dieser Anfangsstufe, sondern wuchs hinein in kirchliche Klarheit und Bestimmtheit, gefördert durch eifriges Studium der Schrift und Luthers, gestachelt durch die Quälereien, denen er die Lutheraner unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. ausgesetzt sah. Als er in sich fest geworden war, sagte er sich öffentlich von dem „puren Fürstenwerke der Union" los, ein Schritt, den er nie zurückgenommen hat, und ward am 19. Nov. 1834 von Dr. Scheibel zum Pastor der kleinen in und bei Halle sich bildenden lutherischen Gemeinde ordinirt. Nun erfolgte seine Enthebung von der Professur. Ihm war das unbedingte Versprechen zugemutet worden, „sich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit gegen die auf allerhöchsten Befehl in der Agenden- und Unionsangelegenheit erlassenen Anordnungen sowol in Schriften als auch auf dem Lehrstul und im Privatleben, mit Vorbehalt seiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände, zu enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhaft Folge zu leisten". — Die nächsten Jare wirkte er, von der Polizei vielfach geplagt, als Pastor seiner kleinen Gemeinde, bis diese nach Amerika auswanderte. Er selbst ward 1839 und 1840 one ein besonderes Gelöbnis wider in seine Professur eingesetzt. In eben diesem Jare 1840 gründete er mit Dr. Rudelbach die „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche", deren Redaktion er mit großer Gewissenhaftigkeit zuerst in Gemeinschaft mit Rudelbach, seit 1862 mit Dr. Delitzsch bis an sein Ende fürte. Doch auch sonst beteiligte er sich am kirchlichen wie nicht minder am bürgerlichen Leben. So trat er 1844 ff. schriftstellerisch gegen die Lichtfreunde auf. 1847 richtete er an Friedrich Wilhelm IV. ein Schreiben, in welchem er dem Könige, falls er nicht umkehre, die Revolution als unvermeidlich voraussagte. Gegen diese hinwider legte er unerschrockenes Zeugnis ab, wärend er seinen Bürgerpflichten selbst bis zum Eintritt in die hallische Bürgerwehr zu genügen bemüht war. In der dann beginnenden Zeit der schnöden Reaktion stimmte er offen mit der liberalen Partei, one darum die Ausschreitungen dieser und leere liberale Redensarten mit seinem Widerspruche zu verschonen. Als Bezirksvorsteher machte er sich um die Armenpflege verdient. Acht Jare war er Stadtverordneter, bis der Minister von Mühler dem Widergewälten die Bestätigung versagte. Bis an sein Ende gehörte er der hallischen Schulkommission als Mitglied an. Und in allen Lagen erwies er sich als einen zuverlässigen Mann. Von seinem 50järigen Doktorjubiläum am 20. März 1874 berichtet einer der Mitfeiernden: „da waren alle ihn beglückwünschenden Stimmen, voran die des hochwürdigen Fakultätsdekans, darin einig, dass sein Charakter aus einem und zwar ehernem Gusse sei und dass er, was ihm als war erschien, stets mit ritterlichem Mute und unerschütterlicher Überzeugungstreue vertreten habe". Das ist einer der höchsten Lobsprüche, die einem Manne zu teil werden können. G., im persönlichen Verkehr sonst freundlich und liebenswürdig, konnte bei Vertretung seiner Überzeugung in Wort und Schrift scharf und stachlicht werden, und das mag manchen unangenehm berürt haben. Aber diese auf die Sache gerichtete Geradheit ist heilsam und nützt mehr, als das stete Verschweigen und Verwischen der Gegensätze. —

Guericke starb zu Halle nach schmerzhaftem Krankenlager am 4. Februar 1878. — Drei Frauen waren ihm vorangegangen. Acht Kinder betrauerten ihn. —

Geschrieben nach Nekrologen und persönlicher Bekanntschaft.

G. Plitt.

Gürtel bei den Hebräern. Bei den bekanntlich sehr weiten Unterkleidern der Morgenländer war der Gürtel (im allgemeinen חֲגוֹר genannt) auch bei den

Hebräern eines der wesentlichsten Kleidungsstücke, dessen hoher Wert auch daraus hervorgeht, dass er als bemerkenswertes Geschenk und als Handelsgegenstand erscheint, 2 Sam. 18, 11; Spr. 31, 24, besonders aus Jerusalem und Askalon, s. Movers, Phön. II, 3, 218. Natürlich gab es ihrer von verschiedener Art, je nach Stand, Lebensweise und Geschlecht der sie Tragenden: arme Leute, und fromme, streng-asketische Propheten trugen einen, etwa $^1/_2$ Fuß breiten, Gürtel von Leder, 2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4, Reiche aber und Vornehme bedienten sich eines viel schmaleren, nur vier Finger breiten, von Linnen, Jer. 13, 1 ff., der noch dazu kostbar verziert, mit Gold, Edelgestein u. dergl. geschmückt war, Dan. 10, 5, vgl. Xenoph. Anab. 1, 4, 9. Der Frauengürtel, der tief und locker getragen wurde, während der Männergürtel (gewönlich אֵזוֹר genannt) um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 16; Jer. 13, 11) und von den Priestern (ihr Gürtel hieß, wie derjenige der Vornehmen, אַבְנֵט und war vorn zugeknüpft, sodass die beiden Enden bis auf die Füße herabhingen, Exod. 28, 39 ff.; Levit. 16, 4) noch höher gegen die Brust (Jos. Antt. 3, 7, 2; vgl. Apok. 1, 13; 15, 6, wo vom Messias und den Engeln die gleiche Art den Gürtel zu tragen ausgesagt ist) angeschnallt wurde, bildete ein Hauptstück des weiblichen Luxus, Jer. 2, 32; Jes. 2, 24; 49, 18; vgl. Hartmann, die Hebräerin am Putztische II, S. 299 ff.; Niebuhr, Reisebeschr. II, S. 184, Taf. 27, S. 326, Taf. 64. Der Frauengürtel scheint Jes. 3, 20 durch קִשֻּׁרִים bezeichnet, wenn dieses Plural-Wort nicht vielmehr die mancherlei andern Binden bezeichnet, welche die Frauen auch über dem Oberkleid, z. B. unter dem Busen, um ihn zu heben, trugen, wie LXX Jer. 2, 32 das hebr. Wort durch στηθοδεσμὶς = dem römischen stroplium übersetzen.

Der Gürtel diente überdies außer zum Zusammenhalten des Unterkleids, um dasselbe am Auseinanderflattern zu hindern, wodurch man am Gehen und andern Bewegungen (2 Sam. 6, 14) gehindert würde, und um dessen schleppende Länge zu kürzen, indem es unter dem Gürtel heraufgezogen und so festgehalten wurde, dass durch dessen Überhängen eine Art Tasche (κόλπος) entstand, zum Aufbewaren des Geldes (im κόλπος oder in dem Gürtel selbst) Matth. 10, 9 ibique Lightfoot; Mark. 6, 8; vgl. Horat. Epp. II, 2, 40, und zum Tragen des Dolches oder Schwertes, 2 Sam. 20, 8; 25, 13; Richt. 3, 16 und des Schreibzeuges, Ezech. 9, 2. Für Soldaten war daher ein festzusammenhaltender Gürtel unentbehrlich, Jes. 5, 27; Ezech. 23, 15; 1 Sam. 18, 41 und „sich gürten" ist so viel als: sich zum Kampf, zur Reise rüsten, bereit sein, Jes. 8, 9; Exod. 12, 11; Deut. 1, 41; Ps. 76, 11; 1 Makk. 3, 58; Luk. 12, 35. Aus diesem mannigfachen Gebrauche des Gürtels erklärt sich, dass ein Übergeben desselben an einen Freund ein Zeichen der innigsten, vertraulichsten Verbindung war, 1 Sam. 18, 4, wie es das Symbol der Bestallung eines Beamten war, wenn der Fürst ihm den, wol mit besondern Insignien seines Amtes versehenen, daher ebenfalls אַבְנֵט genannten, Gürtel übergab, Jes. 22, 21. Von den Leibrock-Gürteln zu unterscheiden (gegen Winer, R.W.B. I, S. 448) sind die Spangen (ἡ πόρπη), durch welche das Oberkleid auf der Brust oder an der Schulter zusammengeheftet wurde und die bei Hochgestellten von Gold waren (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44), auch wol wie die Halsketten als Lon kriegerischer Tapferkeit ausgeteilt wurden, cf. Liv. 39, 31. Vgl. Arvieux, merkwürd. Nachr. III, S. 241 ff.; Shaw, Reisen S. 99; Jahn, Bibl. Archäol. I, 2, S. 82 ff.; Winer R.W.B.; Planck in Paulys Realencykl. VI, 2, S. 2881 ff. **Rüetschi.**

Guibert. Des Kaisers Heinrichs III. Kanzler für das italische Königreich war Cadalus von Parma gewesen. Für die Kaiserin Agnes hatte Papst Viktor II. die Verwaltung dieses Reiches übernommen. Als er starb, setzte die Kaiserin einen vornehmen, geistig sehr begabten und mit Würde auftretenden Kleriker von Parma, Namens Guibert oder Wibert, in das Amt eines Kanzlers für das Königreich Italien ein und machte ihm die Vertretung der Rechte des Königs bei dem im Dezember 1058 erwälten Papste Nikolaus II. zum ersten Geschäfte. Nikolaus war in den Händen Hildebrands und wurde von ihm gedrängt, Maß-

regeln zu treffen, durch welche die Freiheit der Papstwalen gesichert würde. Guiberts Aufgabe war es aber, den Einfluss des Königs auf diese Walen zu erhalten und zu befestigen, und er sah sich damals bereits in einem unversönlichen Gegensatze zu den Bestrebungen Hildebrands. Dem Guibert war es nun auch zu danken, dass das Walgesetz des Nikolaus das königliche Ansehen noch so weit schonte, dass es die Übereinstimmung des besseren Teiles der Kardinäle mit dem Könige, welchem diese Beteiligung besonders zugestanden worden wäre, zur Gültigkeit einer Wal forderte. Aber schon die nächste Wal nahm von dieser Einschränkung Umgang. Alexander II. wurde one Rücksicht auf Heinrich IV. und seine Mutter, die Kaiserin Agnes, gewält und von den Normannen eingesetzt. Guibert hatte nun die Pflicht, dieser Verletzung der Rechte des Königs entgegenzutreten. Er fand den Hass gegen die rigoristische Partei, deren sich Hildebrand bediente, um seine Herrschaft über Kirche und Stat zu begründen, in ganz Oberitalien verbreitet und konnte die Lombarden leicht bewegen, einen königlichen, nachsichtigen, oberitalischen Papst zu begehren. Auch Kardinal Hugo der Weise und Präfekt Cencius von Rom arbeiteten gegen den hildebrandischen Papst und es geschah im Oktober 1061 zu Basel, dass das unehrerbietige und vieldeutige Dekret des Nikolaus annullirt und Cadalus, Bischof von Parma, zum Papst erwält und von der Kaiserin und vom König mit dem Kreuze und den päpstlichen Amtszeichen begabt wurde. Cadalus nahm den Namen Honorius II. an und zog nach Italien. Als aber die Kaiserin von der Regierung entfernt wurde, fiel Honorius II. und mit ihm auch Guibert. Beide waren bald darauf wider in Parma, wo Honorius als Bischof im Jare 1069 oder kurz nachher gestorben ist. Da bewarb sich Guibert um dieses Bistum. Das gab man freilich nicht ihm, sondern einem kölnischen Kleriker. Aber alsbald kam auch das Erzbistum Ravenna zur Erledigung und damit öffnete sich eine viel bedeutendere Stelle, welche von dem Stule Petri nicht fern war und schon oft die Vorstufe zu demselben abgegeben hatte. Auf diese Stelle gelangte Guibert durch die Fürsprache der Kaiserin Agnes und durch seine eigene nicht leicht begreifliche Befreundung mit Hildebrand. Er zog mit großem und glänzendem Gefolge in Ravenna ein und erlangte in Rom, auf Hildebrands dringende Fürsprache die päpstliche Konsekration. Guibert schwur, er würde treu sein dem Papste Alexander und seinen Nachfolgern, welche von den besseren Kardinälen gewält werden würden. Von einer Bedingung, die sich auf Kaiser oder König oder Patricius bezog, war jetzt keine Rede. Papst Alexander starb sogleich nach der Konsekration Guiberts (am 21. April 1073) und Hildebrand wurde sein Nachfolger. Guibert wurde zur Synode gerufen. Er kam, saß gemäß der Würde seines Erzbistums dem Gregor VII. zur rechten Seite und erkannte ihn freiwillig als Papst an, aber schon in der Verhandlung über die Sache der Patariner von Cremona und Piacenza kam Guiberts Antipathie gegen diese hildebrandischen Demagogen und gegen Gregors Kirchenpolitik zu Tage, doch zur offenen Feindschaft gedieh diese Meinungsverschiedenheit nicht. Guibert nahm die Zurechtweisung eines jungen fanatischen Cremonesen hin und beschloss nun bei sich, den Terrorismus des fanatischen Pöbels, der wanwitzigen Mönche und Gregors selbst je eher desto lieber zu brechen. Er blieb einige Zeit in Rom, lernte die große Zal der dem herrschenden Systeme feindlichen Elemente kennen, zog sie an sich und vereinigte sie, so gut es ging, zu einer antigregorianischen Partei. Dem Gregor versprach er noch, ein Heer zum Dienste gegen die Normannen und gewisse andere Feinde zu rüsten und herbeizufüren, und erhielt zu diesem Zwecke die Erlaubnis, nach Ravenna zurückzukehren. Er kam aber nicht wider, wie er versprochen hatte; er vereitelte sogar durch Aufreizung der Lombarden den Feldzug Gregors gänzlich. Der Papst wurde totkrank. Cencius schaltete in Rom nach Belieben. Kardinal Hugo der Weise ging zu Robert Guiscard. In Oberitalien erhielt die Sache der Patariner tötliche Schläge. Wäre Gregor damals gestorben, so wäre sein System ganz erlegen und es wäre eine Wendung der Dinge eingetreten, welche den Guibert mit allgemeiner Zustimmung auf den Stul Petri befördert hätte. Aber Gregor genas und Robert, der den Vorteil begriff, den er von einer Verbindung mit ihm und jedem kaiserfeindlichen Papste

haben müsse, wies den Kardinal Hugo ab. Der Papst rief den Guibert auf eine Synode in den Fasten des Jares 1075 zur Verantwortung und suspendirte ihn, als er nicht erschien, als einen Meineidigen vom Bischofsamte. Nun sammelten sich um ihn die Feinde Gregors. Es mag nicht one Guiberts Wissen geschehen sein, dass Cencius sich am 25. Dezember 1075, freilich nur auf wenige Stunden, des Papstes bemächtigte, und dass Heinrich IV. im Januar 1076 zu Worms dem Papste den Gehorsam aufsagte und die italischen Bischöfe zu Piacenza in die Absetzung Gregors einstimmten. In den darauffolgenden Verwickelungen wurde Guibert 1080 zu Brixen von 30 Bischöfen, sodann neuerdings und von einer durch Heinrich IV. berufenen Synode in Rom 1084 zum Papste gewält. Er wurde konsekrirt (von welchen Bischöfen, darüber sind die Quellen nicht einig) und nahm den Namen Clemens III. an. Am 31. März setzte er dem Könige und der Königin die Kaiserkrone auf. Jetzt erst hatte Guibert das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, sich aber zugleich zum Gegenstande des glühendsten unauslöschlichen Hasses Gregors und aller Freunde der Freiheit und höchsten Herrschaft des Papsttums und der römischen Kirche gemacht. Es half dem Clemens nichts, dass Gregor sich dem Robert Guiscard anvertrauen, mit demselben Rom verlassen musste und am 25. Mai 1085 zu Salerno starb. Er wurde in Rom nicht heimisch. Er richtete damit nichts aus, dass er am 27. Februar 1086 auf einer Synode zu Ravenna mit Anlehnung an die schon allgemein gewordenen Forderungen der Hildebrandiner die simonistischen Ordinationen verbot und den Klerikern gebot, keusch zu leben. Es traf ihn dennoch Fluch auf Fluch und die Hildebrandiner stellten ihm am 24. März 1086 Viktor III. und am 12. März 1088 den gewaltigen Papst Urban II. entgegen. Im Jare 1089 kam es so weit, dass Clemens die Stadt Rom mit dem Versprechen verlassen musste, den päpstlichen Stul nicht wider einnehmen zu wollen. Das hinderte ihn freilich nicht, noch oft nach Rom zu kommen und seinem Nebenbuler, dem er seine Bannstralen nicht ersparen konnte, oft mit Erfolg die Kirchen, Paläste, festen Schlösser, Türme und Brücken Roms streitig zu machen und in seiner Eigenschaft als Papst in Rom und an vielen Orten Italiens zu walten und sich in und außer Italien Anerkennung zu verschaffen. Wir finden ihn oft an der Seite des Kaisers, der ihm treu blieb, und sonst meistens in Ravenna, seiner erzbischöflichen Residenz. Er erlebte auch den Tod Urbans II. am 29. Juli 1099. Aber noch war ihm keine Ruhe beschieden. Der schon am 13. August 1099 erwälte Paschalis II. fürte seine ersten Streiche gegen Clemens und vertrieb ihn aus seinem damaligen Aufenthaltsorte Alba. Clemens suchte Zuflucht in einem Castelle und starb im September 1100. Sein Leichnam wurde in Ravenna beerdigt und auf seinem Grabe sah man Fackeln brennen und Wunder geschehen. Deshalb wurden im Todesjare seines großen unglücklichen Kaisers, der auch keine geweihete Ruhestätte haben sollte, seine Gebeine auf Befehl seines Todfeindes Paschalis ausgegraben und in das Wasser geworfen. Guibert wäre in einer andern Zeit eine Zierde des römischen Bistums gewesen und hätte sich ein gesegnetes Andenken erworben. Wäre seine persönliche Stellung zu Hildebrand eine andere gewesen, so würde es ihm warscheinlich gelungen sein, den Aufschwung des Papsttums in würdigerer und gerechterer und friedlicherer Weise vollziehen zu helfen, als es Gregor und seinen Nachfolgern gelungen ist. Nun aber wurde er der Anfürer und Vertreter eines onmächtigen Widerstandes gegen eine sich selbst einsetzende weltbewegende Idee und, obgleich selbst Papst, doch der erklärte Feind der größten Entfaltung der Macht der römischen Hierarchie. Er war sich dieses tragischen Momentes seines Lebens bewusst, denn er bereuete es oft, Papst geworden zu sein, aber er musste, trotz dieses Bewusstseins, daran zu Grunde gehen. — Vgl. Stenzels Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern (1. Bd. an vielen Stellen), Giesebrechts Kaisergeschichte (3. Bd. an vielen Stellen) und Jaffé Regesta pontificum Romanorum, p. 443—447. **Albrecht Vogel.**

Guibert von Nogent, theologischer und historischer Schriftsteller des 11. und 12. Jarh., geb. 1053 zu Clermont, Diöz. Beauvais, aus vornehmer und reicher Familie, gest. c. 1124. Seine Jugend fällt in's Hildebrandische Zeitalter,

sein Mannesalter in die Zeit des ersten Kreuzzugs, sein Tod in die letzte Zeit des Investiturstreites. Schon als Kind von seinen Eltern dem Dienste Gottes und der Maria geweiht, erhielt er nach des Vaters frühem Tode durch die Fürsorge seiner frommen Mutter eine streng-religiöse Erziehung und trat im zwölften Lebensjare c. 1064 in das Benediktinerkloster Flay oder St. Germer (monasterium b. Geremari Flaviacense), widmete sich mit angestrengtem Fleiß wissenschaftlichen Studien, fand eine zeitlang großes Gefallen an der Lektüre und Nachamung profaner Dichter, Ovids, Virgils und der Bukoliker, die nicht eben dazu dienten, die Gedanken des jungen Mönchs vom Weltleben abzuziehen. Eine schwere Krankheit bildete den Wendepunkt seines inneren Lebens; er begann, in das Studium der heil. Schrift und der Kirchenväter, besonders Augustins und Gregors sich zu versenken. Von entscheidendem Einfluss auf seine geistige Entwicklung aber wurde Anselm (der vir incomparabilis documentis et vita sanctissimus, wie Guibert ihn nennt), damals Prior zu Bec, der das Kloster Flay häufig besuchte und zu Guibert eine väterliche Zuneigung fasste. Von Anselm angeregt, versuchte sich Guibert in exegetischen Arbeiten über das Alte Testament, zuerst einem Kommentar über das Sechstagewerk; weitere schriftstellerische Leistungen in Prosa und Poesie folgten. 1104 wurde er zum Abt des Klosters B. Mariae zu Nogent sous Coucy in der Diözese Laon (Novigentum prope castrum Codiciacum s. Cociacum) erwält und bekleidete diese Stelle fast 20 Jare lang bis zu seinem Tode, der nach Mabillon c. 1124, vielleicht schon früher fiel. (Nach Thurot kurz nach 1121.)

Infolge seiner Geburt, seiner amtlichen Stellung, seiner ausgebreiteten Verbindungen, seiner Gelehrsamkeit und kirchlichen Tüchtigkeit, seiner schriftstellerischen und homiletischen Leistungen stand Guibert in hohem Ansehen. Mit einer Reihe hervorragender Persönlichkeiten aus geistlichem und weltlichem Stande, mit mehreren der Heroen und Reformatoren des Mönchtums im 11. und 12. Jarhundert, mit einem Anselm von Canterbury und Anselm von Laon, mit Bruno dem Karthäuser wie mit Norbert dem Prämonstratenser steht er in Verbindung. Auf der Synode zu Clermont 1095 war er vermutlich anwesend; 1107 erscheint er als Sprecher einer Deputation vor Papst Paschalis II. zu Dijon und Langres wegen der Wal des Bischofs Gaudri von Laon (16/24. Febr. 1107); 1114 nimmt er teil an einem vom Bischof Lisiard von Soissons veranstalteten Ketzergericht über katharische Sektenhäupter; in demselben Jare wont er einer von dem päpstlichen Legaten Cuno präsidirten Synode zu Beauvais bei; auch in der Umgebung des französischen Königs Ludwig VI. tritt er auf, und weiß aus eigener Anschauung von den Kropfheilungen zu erzälen, welche der König von Frankreich verrichtet (de pignorib. s. p. 331). Von Zeitgenossen und Nachwelt wird Guibert gepriesen als vir religiosus et magnae auctoritatis, gleich ausgezeichnet durch seine sapientia wie innocentia. Schade, dass Guibert selbst seiner Verdienste sich nur allzusehr bewusst ist und nicht selten mit einer durch den Schein mönchischer Demut übel maskirten Eitelkeit und Selbstgefälligkeit von sich zu sprechen liebt. Überhaupt macht der ganze Mann, wie man ihn aus seinen Schriften näher kennen lernt, nicht den angenehmsten Eindruck, — so wenig als sein phrasenhafter, geschraubter, vielfach dunkler und unreiner lateinischer Stil, zumal in seinem Geschichtswerke über den ersten Kreuzzug. An Gelehrsamkeit aber, an Bekanntschaft mit klassischer, patristischer und biblischer Litteratur hat es ihm nicht gefehlt (er citirt Terenz, Horaz, Ovid, Lucan, Cäsar, Trogus Pompejus, Sueton ꝛc.), und sein Dringen auf Schriftstudium und eifrigeres Predigen, wie der Freimut, womit er die gröbsten Absurditäten und Missbräuche des Heiligen- und Reliquiendienstes bekämpft, machen ihn zu einer interessanten Erscheinung des 12. Jarhunderts, so sehr er auch anderwärts in der Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit, dem Geschmacke an Wunder- und Dämonengeschichten, dem fanatischen Ketzerhasse und dem ganzen mönchisch-hierarchischen Ideeenkreise seiner Zeit befangen erscheint. In theologischer Beziehung zeigt er sich als Schüler Anselms von Canterbury; wie bei diesem, so liegen auch bei Guibert noch das traditionalistische, dialektische und praktisch-religiöse Interesse in der Harmonie der Un-

mittelbarkeit nebeneinander, und zwar so, dass das dialektisch-rationelle dem kirchlich-traditionellen sich unterordnet. Dass es ihm auch an einem Anflug von Mystik nicht fehlt, zeigt insbesondere sein Traktat de interiori mundo (s. unten).

Wir besitzen von Guibert eine Reihe von Schriften autobiographischen, historischen, exegetischen, apologetisch-dogmatischen, praktisch-kirchlichen Inhalts, herausgegeben von Lucas d'Achéry u. d. T.: Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae de Novigento, opera omnia prodeunt nunc primum in lucem, una cum appendice etc., studio et opera Dom. Lucae d'Achery, Mon. Bened. Congr. S. Mauri. Paris 1651 Fol., 834 Seiten (die Werke Guiberts von S. 1—525); Abdruck bei Migne t. 156 u. t. 184.

Hier sind folgende Schriften von Guibert enthalten: 1) Liber quo ordine sermo fieri debeat, eine Anweisung zum Predigen (S. 2—8), verfasst im Kloster Flay auf Veranlassung eines benachbarten Priors. Die Schrift fand vielen Beifall und wurde von Papst Alexander III. allen denen, die sich zum Predigtamte vorbereiten, empfohlen; als eine der wenigen homiletischen Arbeiten des Mittelalters ist sie von nicht unerheblichem Interesse. Der Verfasser tadelt die Abneigung gegen das Predigen (nicht bloß wer ein Hirtenamt in der Kirche hat, nicht bloß Bischöfe und Äbte, sondern jeder Christ ist verpflichtet, wie in sich, so auch in anderen den christlichen Namen zu verherrlichen) und will zu fruchtbarem Predigen anleiten: bei dem Prediger kommt alles an auf die eigene innere Erfarung; der Predigt soll das Gebet vorangehen, damit der Prediger, wie er im Herzen brennt, auch die Herzen der Zuhörer entflamme; die Predigt soll kurz sein und auf das Verständnis der Einfältigen berechnet, doch so, dass auch für die intelligibiliores es an tieferem Gehalt nicht fehle. Ausgehend von dem vierfachen Schriftgebrauch, historia, allegoria, tropologia s. moralis locutio, anagogia, empfiehlt Guibert für die Predigt Behutsamkeit in der allegorischen, dagegen Anwendung der tropologischen oder moralischen Auslegung: die moralitas, die cura interioris hominis sei die Hauptsache; eine Predigt, die den Zuhörer in sich selbst hineinfüre, ihm sein eigenes Inneres zeige, sei die verständlichste wie die heilsamste für alle. — 2) Dieser Traktat bildet die Einleitung zu dem nachfolgenden Kommentar über die Genesis: Moralium Geneseos libri X (S. 9—181): einer moralischen oder tropologischen Auslegung der Genesis, nach dem Vorbild von Gregors d. Gr. Moralia in Jobum (begonnen c. 1084, beendigt erst 1116). — Hieran schließen sich einige weitere exegetische Arbeiten, insbes. 3) Tropologiarum in Prophetas Osea et Amos et Lamentationes Jeremiae l. V. (S. 182—263) geschrieben c. 1120 mit Vorrede und Epilog an den h. Norbert, der 1119 in der Diözese Laon in der Nähe von Nogent sich ansiedelte und mit Guibert befreundet war (Guibert nennt ihn seinen amantissimus pater et venerabilis Dominus, den cultor totius sanctae interioritatis ac verae discretionis magister). Prolog zu einem Kommentar zu Obadja s. bei Mabillon, Annales B. t. VI. App. — Apologetisch-dogmatischen Inhalts ist: 4) Tractatus de incarnatione contra Judaeos (S. 264—281), mit einer Zuschrift an einen Dekan Bernard zu Soissons, auf dessen Aufforderung Guibert diese Schrift verfasst hatte. Anlass dazu gaben ihm teils die Angriffe der Juden gegen die Gottheit und jungfräuliche Geburt Christi, teils die frivolen und ungläubigen Äußerungen eines Grafen Johann von Soissons, der, obwol äußerlich zur christlichen Kirche sich haltend, doch nach Guiberts Schilderung ein Beschützer der Juden und Häretiker, ein frecher Religionsspötter und Wüstling war: gegen die Angriffe dieses Spötters wie gegen die Einwürfe der Juden sucht G. die Lehre von der Menschwerdung Gottes, von der jungfräulichen Geburt Christi u. s. w. zu verteidigen. — 5) Epistola de buccella Judae data et de veritate dominici corporis (S. 282—286) beantwortet die von einem Abt Sigfried ihm vorgelegte Frage: ob Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht? und verteidigt die Lanfrancsche Abendmalslehre gegen die Berengarsche. — 6) Der liber de laude S. Mariae (S. 287—310) zeigt Guibert als eifrigen Verehrer der heil. Jungfrau, die er mediatrix inter nos et filium nennt und von der er viele Wunder zu erzälen weiß. Von der immaculata conceptio V. Mariae weiß er aber noch so wenig als Anselm: nur eine

Erfüllung derſelben mit dem heiligen Geiſt von Mutterleibe an und eine dadurch bewirkte Reinigung von der Sünde nimmt er an. Der Traktat ſchließt mit einem Gebet an die Maria und einem rhythmus ad B. Virginem et Joannem Ev. — 7) Opusculum de virginitate (S. 311—326), eine Jugendarbeit, auf Veranlaſſung eines Freundes Salomon geſchrieben, über die Vorzüge, aber auch Schwierigkeiten dieſer Tugend, die Mittel zu ihrer Bewarung, die verſchiedenen Arten ihrer Verletzung. — Wol die merkwürdigſte unter G.'s Schriften iſt aber 8) De pignoribus sanctorum libri IV — von der Heiligen- und Reliquienverehrung (S. 327—366), mit Dedikation an einen Abt Odo in Beauvais. Aus Anlaſs eines im Kloſter St. Medard zu Soiſſons vorgezeigten angeblichen Zanes Chriſti übt Guibert hier eine freimütige Kritik wider die Miſsbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. So wenig er dieſe Verehrung ſelbſt miſsbilligt, ſo tadelt er doch nachdrücklich die Willkür und den Betrug in der Erdichtung neuer Heiliger, Reliquien und Legenden, fordert von Geiſtlichen und Biſchöfen ſtrengere Aufſicht und größere Vorſicht in der Prüfung und Zulaſſung ſolcher Dinge, miſsbilligt die Translation der Heiligenleiber und Zerreißung ihrer Glieder, will auch die Wunder nicht als Beweis der Echtheit und Heiligkeit gelten laſſen; beſonders aber erklärt er ſich gegen Vorzeigung körperlicher Reliquien von Chriſto (von Zänen, Stücken des Präputiums, der Nabelſchnur Chriſti): das ware Gedächtnis ſeines Leibes, ein monumentum vicarium sui, hat uns Chriſtus hinterlaſſen im heil. Abendmal. Daher handelt nun das 2. Buch de corpore Domini bipartito, principali scilicet et mystico: zur Übung unſeres Glaubens wollte uns der Herr von ſeinem eigentlichen Leibe zu dem myſtiſchen hinleiten und uns ſo ſtufenweiſe zum Verſtändnis ſeines göttlichen Weſens (ad divinae subtilitatis intelligentiam) erziehen. Hier kommt eine Reihe von Fragen zur Sprache, die für die Geſchichte der Lehre vom Abendmal, von Transſubſtantiation und Meſsopfer nicht unintereſſant ſind; im weſentlichen ſchließt ſich Guibert an ſeines Lehrers Anſelm tractatus de corpore et sanguine Domini an. Das dritte Buch wendet ſich direkt gegen die Behauptung der Mönche zu St. Medard in Soiſſons, daſs ſie einen echten Zan Chriſti beſitzen, widerlegt ausfürlich deren Behauptungen und Objektionen, beſpricht änliche Irrtümer und Miſsbräuche und erklärt es für eine ſchändliche Profanation, aus dem Herumtragen und Vorzeigen wirklicher oder vorgeblicher Heiligengebeine zeitlichen Gewinn ziehen zu wollen. Das vierte Buch fürt den beſonderen Titel: de interiori mundo (S. 359—366), und iſt, wie es ſcheint, ſchon vor den drei übrigen Büchern de pignoribus s. geſchrieben; es handelt von dem interioris mundi status, quem visio externa non capit, imaginatio ulla non concipit, sola nimirum virtus contemplationis attingit. Wenn die heil. Schrift oft ſinnliche Ausdrücke und Bilder braucht, ſo ſind das eben nur signa und figurae, unter denen Gott das Geiſtige und Unſichtbare offenbart und will daher geiſtlich verſtanden ſein; insbeſondere ſind daher auch die Ausdrücke, in welchen die Schrift von den Höllenſtrafen und der himmliſchen Seligkeit redet, geiſtig zu verſtehen. — Hiſtoriſchen Inhalts und als Geſchichtsquelle nicht unerheblich iſt 9) die Historia, quae dicitur Gesta Dei per Francos s. Historia Hierosolymitana (S. 367—453) in 8 Büchern (nebſt einem liber IX. ab alio editus auctore), mit einer Dedikation an Biſchof Liſiard von Soiſſons, — eine Geſchichte des erſten Kreuzzugs (von 1095 bis 25. Dez. 1099), geſchrieben warſcheinlich 1108 oder 1109, da Guibert ſelbſt ſagt, er ſchreibe zwei Jare nach dem Tode des Erzbiſchofs Manaſſe von Rheims (geſt. 1106). Guibert erzält nicht als Augenzeuge, ſondern hat eine ältere, von einem Kreuzfarer verfaſste Schrift u. d. T.: Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, zu Grunde gelegt; da ihre Darſtellung dem gelehrten Abt als allzu einfach und den Bedürfniſſen gebildeter Leſer nicht genügend erſchien, ſo will Guibert den Stoff durch ſeine Überarbeitung teils erbaulicher, teils genießbarer machen und zugleich durch anderweitige Berichte von Augenzeugen ergänzen. Er macht Anſpruch auf hiſtoriſche Kunſt und gebildete Darſtellung, hat aber nicht ſelten durch ſeinen ſchwülſtigen Stil und ſein überladenes Gerede den ſchlichten Ton des Originals verwiſcht. So unangenehm aber auch mitunter Guiberts Eitelkeit und Rechthaberei, ſeine gekünſtelte, blu-

menreiche, oft prätentiöse Darstellung erscheinen mag; sein Buch ist dennoch wertvoll, teils durch manche schätzbare Mitteilungen, die er seinen ausgedehnten Verbindungen verdankt, teils als anschauliches Bild von der Stimmung, welche die Nachrichten aus dem Orient im Abendland hervorbrachten. Neben aller Leichtgläubigkeit, von welcher Guibert so wenig frei war als seine Zeitgenossen, übt er doch mitunter eine scharfe Kritik gegen den Wunderglauben und die Wunderberichte anderer, z. B. gegen den Kaplan Fulcher von Chartres (S. 446 ff.). Das Werk Guiberts ist als wichtige Quelle für die Geschichte des ersten Kreuzzugs längst anerkannt und daher schon vor d'Achéry von Bongars in seiner Quellensammlung zur Geschichte der Kreuzzüge, deren Titel eben von Guibert entlehnt ist (Gesta Dei per Francos., Hanoviae 1611, I, p. 467 sq.) herausgegeben worden. S. die ausfürlichen Angaben in der Hist. litt. de France p. 492 sq.; bei Michaud, Bibliographie des croisades, Paris 1822, I, p. 88 sq.; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs, Düsseldorf 1841, S. 33 ff.; franz. Übers. bei Guizot, Coll. IX, p. 1—338. — Endlich 10) De vita sua s. Monodiarum libri III, in hohem Alter geschrieben (S. 456—525), Hauptquelle für unsere Kunde vom Leben des Verfassers. Der Titel paßt zunächst nur für das erste Buch, das in 24 Kapp. das Leben Guiberts bis zu seiner Abtswal (im J. 1104) erzält, nicht in Form der einfachen Biographie, sondern der Confessiones nach Augustins Vorbild, als ein vor Gott und der Jungfrau Maria abgelegtes Bekenntnis der eigenen Verirrungen und Lobpreis der göttlichen Gnade, wie der Eingang es ausspricht: Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Auch außer dem, was sich auf Leben und Schriften des Verfassers bezieht, finden sich hier wertvolle Notizen für Kirchen- und Kulturgeschichte jener Zeit, insbes. aber Beiträge zur Geschichte mittelalterlichen Wunder- und Dämonenglaubens, kurz wie Guizot sagt: un monument très curieux de l'état moral du XI. Siècle. — Das zweite Buch erzält die Geschichte des Klosters Nogent sous Coucy, Guiberts Abtswal und einige Mönchsgeschichten aus den Klöstern Flay und Nogent; das dritte Buch (geschr. c. 1115) die Geschichte des Bistums und der Stadt Laon, bes. ihrer Kämpfe mit ihrem Bischof Galdricus (Gaudri). Auch hier wider finden sich unter abergläubischen Wunder- und Dämonenerzälungen wertvolle historische Mitteilungen, höchst interessant für die Rechts- und Kulturgeschichte des 11. Jarh., s. die französische Übersetzung bei Guizot, Coll. de Memoires l. l.

Außer diesen von d'Achéry edirten Schriften ist Guibert warscheinlich auch Verfasser einer am Feste der heil. Magdalena gehaltenen Predigt, die unter den Werken des heil. Bernhard erhalten ist (s. Opera ed. Mabillon, T. 2, p. 701); weitere exegetische Arbeiten über die kleinen Propheten scheinen handschriftlich vorhanden zu sein; ein Brief von G. an den heil. Norbert steht bei Hommey Suppl. Patr., Paris 1684, S. 488. Andere Schriften, die er selbst erwänt, scheinen verloren. Anderes, wie das bekannte Elucidarium s. dialogus summam totius chr. religionis complectens (Magn. Bibl. Eccl. Colon. 1634, I, p. 481 sq.) ist ihm mit Unrecht zugeschrieben worden.

Litteratur: Vor allem s. d'Achéry in seiner Ausgabe Paris 1651 und bei Migne t. 156; außerdem Mabillon, Annales Ord. S. Bened. lib. 60; Bibl. des écrivains de l'ordre de S. Ben. I, 434 sq.; Hist. litt. de France t. VII, IX und bes. X, S. 433 ff.; Dupin, Bibl. XII, II, 501 sq.; Ceillier t. XXI, 602 sq. (XIV, 194 sq.); Oudin II, 1018; Cave II, 184; Lelong, Bibl. s. Paris 1623, I, 2, 756; Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. t. III, 116. Von neueren Schröckh, KG. Bd. 28, S. 218 ff.; Gieseler KG., II, 2, S. 41 ff.; Neander, Bernhard von Cl., S. 392 und KG. V, 163 ff.; Guizot, Coll. de Memoires IX, Paris 1825; Michaud, Bibl. des croisades I, 88 sq.; Sybel, Gesch. des ersten Kreuzzugs, S. 33; Chr. Thurot, études crit. sur les historiens de la I. croisade in Revue historique 1876, p. 104 sq.; Reuter, Aufklärung im MA. I, S. 143 ff. Weitere Litteraturangaben in Ulyss. Chevalier, Repertoire des sources historiques du moyen age, Paris 1878, Fasc. II.

Wagenmann.

Digitized by Google

Guido (Guy, Wido) de Bres, der Evangelist und Märtyrer der belgischen (niederländisch-wallonischen) Kirche, wurde um 1540 zu Mons im Hennegau geboren und in der römisch-katholischen Kirche erzogen, bis er durch anhaltendes Lesen der h. Schrift zur Erkenntnis der evangelischen Warheit gelangte. Wegen seines Bekenntnisses vertrieben, flüchtete sich der junge Glasmaler nach London zu der dort unter Eduard VI. gegründeten belgischen oder wallonischen Fremdengemeinde, in welcher er sich auf den Beruf eines Predigers des Evangelii vorbereitete. Von London kehrte er als Evangelist und Reiseprediger nach seiner Heimat zurück, überall predigend, wo er nur ein Häuflein andächtiger Zuhörer fand. Besonders ließ er sich in Lille nieder, wo seit 1563 eine zalreiche heimliche Gemeinde bestand, bis sie 1566 mit Gewalt ausgerottet wurde. Guido flüchtete nach Gent, wo er aus den Kirchenvätern eine polemische Schrift: le bâton de la foi herausgab. Zu tieferer Erkenntnis der Warheit und besonders zu klassischen Studien begab er sich nach Lausanne und Genf, wo er ein entschiedener Anhänger der Lehre Calvins ward. Von dort zurückgekehrt, setzte er das Werk der Evangelisation in seiner Heimat fort, richtete insbesondere die drei Hauptgemeinden Lille, Tournay und Valenciennes wider ein und wirkte in ganz Südbelgien und in Nordfrankreich von Dieppe bis Sedan, von Valenciennes bis Antwerpen mit unermüdlichem Zeugenmute für die Ausbreitung des Evangelii. Ungerne sah ihn Sedan nach Antwerpen scheiden; von dort ward er wider nach Valenciennes gesandt, wo seit dem Juni 1565 der von Genf dorthin gesandte noch jüngere Peregrin de la Grange als Prediger tätig war. Nach der Belagerung und Eroberung dieser schon fast ganz evangelisch gewordenen blühenden Hauptstadt des französischen Flanderns durch den Grafen von Noircarmes (1567) wurden die auf der Flucht gefangenen Prediger Guy und La Grange wegen ihres Ungehorsams gegen die Befehle des Brüsseler Hofes und insbesondere wegen der Austeilung des heiligen Abendmales in ihren Gemeinden in Ketten geworfen und nach siebenwöchentlichem Gefängnisse am letzten Mai 1567 durch den Strang hingerichtet. Obschon Guy, in der Blüte der Jare sterbend, eine Gattin mit noch kleinen Kindern hilflos in der Fremde (in Sedan) zurückließ, ging er doch freudig, ja fröhlich wie zu einer Hochzeit zum Tode, nachdem er noch in seinem Gefängnisse die köstlichsten Trostbriefe an seine Gemeinde und an seine inniggeliebte alte Mutter geschrieben hatte. Insbesondere verfasste er im Gefängnisse in einem Briefe an seine Gemeinde eine ausfürliche Widerlegung der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre, welche die Histoire des Martyrs (Genève 1617) in Guys und la Grange Lebensbeschreibung (S. 731—750) vollständig mitgeteilt hat. — Vgl. hierzu den Artikel „Belgische Konfession" Bd. II, 238.

Quellen außer der Histoire des Martyrs und den schon bei dem Artikel: Belgische Konfession angefürten: J. le Long, Kort historisch Verhaal van den oorsprong der nederlandschen gereformeerden Kerken ondert Kruys, beneffens alle derselver Leeren Dienst-Boeken, Amst. 1741, 4°; G. Brandt, Historie der reformatie in en ontrent de Nederlanden, Amst. 1671. — Ypey en Dermout, Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk, Breda 1818 sq. und vorzüglich die Gegenschrift Van der Kemp, de Eere der nederlandsche hervormde kerk, Rotterd. 1830. **M. Goebel†.**

Guido, Stifter d. Hospitaliter, s. Hospitaliter.

Guilbert (auch Gilbert), der heilige, Stifter des Guilbertinerordens, Son des Josselin, Herrn von Sempringham in Lincolnshire, geb. 1083, wurde, nachdem er zu Paris seine Studien vollendet, vom Bischof von Lincoln zum Priester geweiht, und zum Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters gewält. Er stiftete 1135 zunächst für sieben unbemittelte Mädchen, entschlossen, in Keuschheit Gott zu dienen, ein Haus, worin sie in so enger Klausur lebten, dass sie ihre durch eigene Dienerinnen besorgten Lebensbedürfnisse nur durch ein Fenster erhielten. Zur Bearbeitung der Güter, womit er die Stiftung ausstattete, wälte er arme Taglöner, die er gleichfalls einer Vorschrift und Lebensordnung unterwarf. Da bald an andern Orten solche Häuser entstanden, bat Guilbert

den Papst Eugen III., seine Stiftung mit dem Cisterzienserorden zu vereinigen. Auf die Weigerung des Papstes sorgte er auf andere Weise für die Leitung seiner Genossenschaft, und fügte, unter sehr genau festgestellter Trennung, den Häusern der Klosterfrauen andere von Chorherren bei; jenen gab er St. Benedikts, diesen Augustins Regel. Zu den eigentlichen Stiftungen des Ordens, die bald von 2200 Männern und mehreren tausend Frauen bewont wurden, kamen Armen-, Kranken-, Siechen-, Witwen- und Waisenhäuser hinzu. Guilbert starb hundert und sechs Jare alt am 4. Febr. 1189, nach einem strengen Leben, welches ihn dennoch vor schwarzer Verleumdung nicht hatte bewaren können. Innocenz III. nahm ihn 1202 unter die Heiligen auf. Heinrich VIII. hob den Orden vollständig auf. Außerhalb Englands hatte sich derselbe nicht verbreitet. Vgl. Acta SS. t. I, Febr. p. 567 sq.; S Hurter, Innocenz III. und seine Zeitgenossen IV, S. 230; v. Raumer, Die Hohenstaufen, VI, S. 339, 419 ff. **Zöckler.**

Guizot, Franz Peter Wilhelm, wurde geboren in Nimes, den 4. Oktober 1787. Sein Vater, ein Advokat, starb auf dem Schaffot wärend der Schreckenszeit; sein väterlicher wie sein mütterlicher Ane waren Hugenottenpfarrer aus der Verfolgungszeit (pasteurs du Désert). Seine Mutter, eine fromme und begabte Frau, zog sich mit ihm nach Genf zurück, wo sie seine Studien überwachte. Er lernte daselbst nicht bloß die klassischen Sprachen, sondern auch gründlich deutsch, englisch und italienisch und studirte mit besonderer Vorliebe Geschichte und Philosophie. Mit 18 Jaren kam er nach Paris, wo er in den gebildetsten und bedeutendsten Familien Eingang fand, und mit seiner Feder sein Brot verdiente. Gleich von Anfang an prägte sich sein Charakter aus, sowie er bis an's Ende unwandelbar geblieben ist. Er war eine stramme, feste Natur, hatte über alle Gegenstände seine klaren bestimmten Begriffe, von denen ihn nichts mehr abbringen konnte; daher fand auch bei ihm keine solcher Schwankungen statt, wie sie nicht selten bei Statsmännern sowol als auch bei Philosophen vorkommen. Seine Gesichtszüge, die sich sogar im Alter kaum geändert haben, waren der treue Abdruck seiner Seele: Unbeugsamer Wille, Stolz, scharfer Verstand, großes Selbstbewusstsein, — diese Hauptzüge seines Charakters traten auf allen Gebieten hervor, in der Politik, auf dem Lehrstul und in der Kirche. Er hatte ebenso fanatische Hasser als Bewunderer; in dem Revolutionssturm von 1848 bedrohte die Volkswut sein Leben; er musste heimlich entfliehen und zwei Jare lang in England verweilen. 1812 verehelichte er sich mit Frl. von Meulan, die katholisch war und ihm einen Son gebar, der jedoch früh starb. Nach ihrem 1827 erfolgten Tode und auf ihren Rat trat er in eine zweite Ehe mit ihrer Nichte, Elisa Dillon, die jedoch schon 1833 starb und ihm zwei Töchter und einen Son hinterließ. Guizot fürte einen unbescholtenen Wandel; er war uneigennützig und von unbestechlicher Redlichkeit. Obschon er die höchsten Stellen im State bekleidete und als Ministerpräsident die ganze Macht Frankreichs in Händen hatte, ist er arm geblieben. Doch wird ihm vorgeworfen, in seiner polit. Tätigkeit von den streng sittlichen Prinzipien abgewichen zu sein, namentlich in den Deputirtenwalen. Er zeichnete sich zuerst als Geschichtsprofessor an der Sorbonne und als Schriftsteller aus. Seine Sprache war nicht gerade eine glänzende, jedoch edel, klar und präzis; seine Meister waren Montesquieu, Bossuet, Vico und Herder. Er gehörte der Schule der doctrinaires an, die Liberalismus und Konservatismus zu verbinden, und in der konstitutionellen Monarchie die Errungenschaften der großen Revolution mit der Autorität und der Ordnung, die das Königtum sichert, zu vereinigen strebten. Seine Vorlesungen an der Sorbonne galten daher unter der Restauration als freisinnig und hatten großen Erfolg, wurden deshalb auch bald von der Regierung untersagt. Das bedeutendste hat Guizot auf dem Gebiete der Geschichte geleistet; seine Hauptwerke sind: Essais sur l'Histoire de France (1823), die Epoche machten; Histoire de la Révolution d'Angleterre (1827—1828); Histoire générale de la Civilisation en Europe (1829); Vie, correspondence et écrits de Washington etc. (1839—1840); Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps (1858) und das vortreffliche Werk seiner letzten

Lebensjare: Histoire de France racontée à mes petits-enfants. Guizot hat auch Shakespeare ins Französische übersetzt.

Als Statsmann haben wir Guizot nicht näher zu beschreiben. Nur sei das große Verdienst erwänt, das er sich als Minister des öffentlichen Unterrichts (1832—1834) um das Unterrichtswesen erworben. Schon 1816 hatte er sich mit dieser Frage befasst, in seinem Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'Instruction publique, in welchem er sich gegen die absolute Lehrfreiheit aussprach, und für den Stat das Recht beanspruchte, den öffentlichen Unterricht zu leiten und zu regeln. Er reorganisirte die Volksschulen und die Gymnasien und verbesserte bedeutend die Hochschulen. Am meisten interessirt uns jedoch Guizot als Mann der Kirche; er ist die Hauptstütze der Orthodoxie in der reformirten Kirche Frankreichs gewesen und hat auf dieselbe einen tiefgreifenden Einfluss geübt. Er war es hauptsächlich, der den Riss in der Pariser Pastoralkonferenz veranlasste, der zu allen strengen Maßregeln trieb, welche, auf und nach der Synode von 1872 die ref. Kirche entzweiten (s. den Art. „Frankreich, die ref. u. luth. Kirche" Bd. IV, S. 645 u. f.). Und doch muss, wer seine Orthodoxie genauer prüft, erkennen, dass er kaum über den Supranaturalismus hinausgekommen ist. Auch er hatte den Einfluss des 18. Jarhunderts verspürt. Er erzält in der Revue des Deux Mondes wie er einst mit Erstaunen entdeckt, dass sein Glaube, den er bisher für einen christlichen gehalten, nichts weiter als Rationalismus oder flacher Deismus sei; wie er aber, da er Gibbon studirte, erkannt habe, dass das Christentum, das in seinen Anfängen so gewaltige Hindernisse überwunden und die menschliche Natur so tief erschüttert hat, unmöglich als eine gewönliche Religion, ohne göttlichen Ursprung angesehen werden könne. Seine ganze Naturanlage trieb ihn indes zur Orthodoxie hin; er war ein Autoritätsmann, und mochte die Kritik ebensowenig in Glaubensfragen als auf politischem Gebiete dulden. Die Religion war ja für ihn vor allem die Sanktion der Ordnung und der Autorität. Daher kommt auch seine große Bewunderung der katholischen Kirche. Er war stolz ein Franzose zu sein; Frankreich aber war die bedeutendste katholische Macht und hatte als solche, im Mittelalter, eine großartige Rolle gespielt; darum musste, so oft das Interesse der kath. Kirche im Spiel war, der Protestantismus zurücktreten, und Guizot handelte als ein katholischer Statsmann. Für ihn sollte die kirchliche Autorität eine Stütze der statlichen sein. Die katholische Kirche hatte aber die Autorität am gewaltigsten gehandhabt. „Der Katholizismus, schreibt Guizot, ist die höchste Schule des Gehorsams, die je in der Welt gewesen ist; sie allein hat wärend mehrerer Jarhunderte das Christentum vertreten und ist heute noch dessen kräftigster Sprosse." (L'Eglise et le Société chrétiennes, 1861.) Als er am 24. Januar 1861 in der Académie française die Antwort auf die Rede des neuen Akademikers, Pater Lacordaire, zu geben hatte, rechtfertigte und verteidigte er das Papsttum und die weltliche Macht des Papstes, wärend der Dominikaner das protestantische Amerika lobte; beim Ausgang sprach einer der Akademiker: „Qu'avons-nous entendu? Un faux moine et un faux protestant." Diese Rede erregte großes Aufsehen. Die katholischen Zeitungen (namentlich Univers) frohlockten, und hofften schon, Guizot in die alleinseligmachende Kirche zurückkehren zu sehen; die protestantischen Liberalen hingegen beuteten dieselbe gegen ihn aus, in den Konsistoriumswalen. Jedoch hat Guizot in seinen Méditations sur l'Essence de la Religion chrétienne (1866) genugsam gezeigt, dass er, trotz allem, feste evangelische Überzeugungen habe. Übrigens hatte er 1826 die Pariser Bibelgesellschaft gründen helfen; 1833 die Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire und 1857 die Société de l'Histoire du Protestantisme français; auch beteiligte er sich an den Jaresfesten dieser Gesellschaften; er war ferner eine zu solide, zähe Natur und hatte auf allen Gebieten zu feste, kryställisirte Begriffe um je eines solchen Umschwungs fähig zu sein. Als er, aus Gesundheitsrücksichten, sich von der Synode von 1872 zurückzog, schrieb er an dieselbe: „Ich danke Gott, dass er mich, so nahe an meinem Lebensende, berufen hat, meine feste Anhänglichkeit an den christlichen Glauben zu bezeugen". Indes gereichte diese Anhänglichkeit seiner Kirche oft mehr zum Schaden als zum Nutzen,

denn Guizot hat dieselbe in eine gar verhängnisvolle Bahn hineingetrieben. Im Konsistorium, wie früher im Ministerium, war er der unbeugsame Mann des Widerstandes gewesen und hatte die Liberalen mit allen Mitteln bekämpft. Ihm ists hauptsächlich zu verdanken, dass die orthodoxe Partei die politischen Wirren benützt, um ihren Sieg zu sichern, und die Gunst der reaktionären Minister, die nach Thiers Sturz die Republik bekämpften, um diesen übrigens gerechten Sieg auszubeuten. Guizot behielt bis an sein Ende seine Geistesklarheit und seine Arbeitskraft; er starb in Val Richer den 12. September 1874. Hier noch ein Auszug aus dem Glaubensbekenntnis, das er in seinem Testamente niedergeschrieben: „Ich sterbe in der christl. ref. Kirche Frankreichs, in welcher ich geboren. Ich bin ihr immer treu verbunden geblieben, habe jedoch allezeit die Gewissensfreiheit bewart, die sie ihren Gliedern in ihrem Umgang mit Gott gewärt, und auf welche sie sich bei ihrem Entstehen berufen hat . . . . . Ich glaube an Gott und bete ihn an, one zu versuchen, ihn zu begreifen. Ich sehe ihn gegenwärtig und tätig, nicht bloß in der Weltordnung und in dem inneren Leben der Seelen, sondern auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften, besonders im A. und N. Testamente, welche Denkmäler sind der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens durch die Vermittelung und das Opfer unseres Herrn Jesu Christi zum Heil des Menschengeschlechts. Ich beuge mich vor den Geheimnissen der Bibel und des Evangeliums, und halte mich fern von allen wissenschaftlichen Erörterungen und Lösungen, womit die Menschen dieselben zu erklären gesucht. Ich habe das Vertrauen zu Gott, dass er mir erlaubt, mich einen Christen zu nennen, und ich bin überzeugt, dass wir in dem Lichte, in welches ich bald einziehen werde, den bloß menschlichen Ursprung und die Eitelkeit unserer meisten Streitigkeiten über göttliche Dinge erkennen werden". Es ist nicht ein Wort der Reue und Buße in diesem Bekenntnisse, kein Sündengefül, kein Bewusstsein eines Irrtums oder eines Fehlgriffes. Das gerade ist die Schattenseite dieses warhaft antiquen Charakters, dieses bedeutenden, kräftigen Geistes; Guizot ist, davon zeugen seine Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, mit dem vollkommensten Seelenfrieden über die Ruinen hinweggeschritten, die er mitverursacht hat, ohne auch nur die leiseste Anung von einer Schuld zu haben. **C. Pfender.**

Gundulf. Als nach dem Epiphanienfeste des Jares 1025 Gerhard, der Bischof der vereinigten Sprengel von Cambrai und Arras in der letzteren Stadt Residenz hielt, wurde ihm gemeldet, es wären Leute aus Italien angekommen, welche eine neue Ketzerei zu verbreiten suchten. Der Bischof hatte seine Aufmerksamkeit schon vorher auf die damaligen häretischen Regungen in Nordfrankreich und Niederland gerichtet. Er hatte erfaren, dass es in einem benachbarten Sprengel, warscheinlich in dem von Lüttich, Ketzer gebe, und hatte sogleich den nachbarlichen Amtsgenossen zur Verfolgung derselben aufgefordert. Aber der Bischof von Lüttich hatte die Verdächtigen nach einem kurzen Verhöre als Unsträfliche und Unschuldige entlassen. Das hatte ihnen beim Volke einen großen Vorschub geleistet und sie waren infolge dessen so kün geworden, das Gebiet ihres wachsamen und eifrigen Feindes Gerhard zu betreten. Es waren Sendlinge nach Arras gekommen und hatten bereits Proselyten gemacht, warscheinlich auch beim niederen Klerus Anklang gefunden, als sie dem Bischofe angezeigt wurden. Ehe sie fliehen konnten, wurden sie verhaftet und sollten nun zur Belehrung, Warnung und Abschreckung des Klerus und des Volkes in einem öffentlichen feierlichen Kirchenakte des Irrtums überfürt, zum Widerrufe gebracht oder der Ketzerstrafe überliefert werden. Zu diesem Zwecke wurde am dritten Tage in der Marienkirche zu Arras eine Synode gehalten und dieselbe mit einem Verhöre der Gefangenen begonnen. Hier gestanden sie, dass sie Schüler eines gewissen Gundulf, der aus Italien stammte, wären und von ihm in den evangelischen und apostolischen Vorschriften unterwiesen worden wären. Eine andere (heilige) Schrift nähmen sie nicht an; diese hielten sie aber in Wort und Werk. Ihr Gesetz wäre es, die Welt zu verlassen, das Fleisch von Begierden zurück und in Schranken zu halten, sich den Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu erwerben, auf

ndes Schaden auszugehen und allen, welche von dem Eifer ebenso zu leben
ffen wären, Liebe zu erweisen. Diese Geständnisse und ihre sonst bekannt
rdene Sitte, einander die Füße zu waschen, konnten dazu verleiten, die Ketzer
efangene am Buchstaben klebende Schwärmer, aber für achtungswerte, der
lischen Kirche durchaus nicht feindselige, die christliche Frömmigkeit im Volke
ernde Leute zu halten. So hatte sich warscheinlich der Bischof von Lüttich
en lassen, und dieselbe Täuschung hatte ihnen bei ihren Missionen überall
Weg gebant. Dem Bischof Gerhard war aber schon mehr als jenes Formal-
ip und Lebensgesetz der Ketzer bekannt. Er zog ihre Antithesen gegen den
chen Katholizismus an das Tageslicht und ließ sich von ihren Proselyten
:ras über ihre Lehren und Gebräuche unterrichten. — Aus dem, was er
ketzern auf der Synode vorhielt, lassen sich folgende Sätze und Gegensätze
zen. Es gibt eine heilige Kirche, das ist die Gesamtheit der Gerechten. In
religiösen Gemeinschaftsleben darf nichts äußerlich und körperlich geschehen.
ibt eine Auserwälung zu dieser heiligen Kirche. Die Aufnahme geschieht
einem Bekenntnisse und Gelübde des Proselyten mittelst Handauflegung und
ser Formeln, vollzogen von Personen nichtpriesterlichen Charakters und an
ı jeder Art. Außerdem gibt es Zusammenkünfte außer den Kirchengebäuden
:s werden da Gebete und die gegenseitige Fußwaschung gehalten. Was Chri-
und die Apostel gelehrt und getan haben, das wird allein beachtet und befolgt.
tus, die Apostel und die Märtyrer sind Gegenstände der Verehrung und Nachfolge.
:vangelischen und apostol. Schriften geben ein neues Gesetz, dessen Summa
schon angefürt ist. Die Erfüllung des Gesetzes ist die Gerechtigkeit, welche
: Heil bringt. Ungehorsam nach jener Auserwälung und nach jenem Be-
nisse und Gelübde verscherzt das Heil auf immer. Keine Buße, keine Be-
ng kann etwas fruchten. Verworfen wird die römische Kirche, der Primat
Bischofs von Rom, das Ansehen der Bischöfe, die gesamte Hierarchie, die
e der Kleriker und die ganze Idee des Klerus. Die dogmatische, liturgische
konstitutive Tradition hat keinen Wert und keine Geltung; ebensowenig das
Testament. Abgetan werden alle Sakramente der katholischen Kirche, beson-
die heil. Taufe und das heil. Abendmal. Die Wirkungslosigkeit der Taufe
aus der Erfarung bewiesen und aus dem Zustande des lasterhaften taufen-
Priesters und des bewusstlosen und willenlosen getauften Kindes erklärt.
gens macht die ausschließliche Heilswirkung der Gerechtigkeit die Taufe und
s andere Sakrament entbehrlich. Die konsekrirten Abendmalselemente sind
mehr, als was man mit Augen sieht. Jesus hat bei der Einsetzung des
dmals den Jüngern sein Fleisch und Blut in Wirklichkeit nicht gegeben.
h seine Himmelfart ist sein Leib zur Rechten des Vaters erhöhet worden.
Leib Christi kann nicht zu allen Zeiten an unzäligen Orten und an unzälige
onen mitgeteilt werden und doch immer derselbe sein. Die Ehe und jeder
lechtliche Umgang ist zu meiden, denn die eheliche Gemeinschaft ist dem Men-
die Ursache des Verderbens. Die Kirchengebäude sind keine heiligen Orte:
sdienstliche Handlungen, in ihnen vollbracht, haben deshalb keine besondere
ung. Es ist Torheit, sich in den Vorhöfen der Kirchen begraben zu lassen:
dient damit nur der Geldgier der Priester. Der Altar ist ein Steinhaufen.
cherwerk und Glocken haben keinen Wert. Der gottesdienstliche Gesang ist
Bänkelsängern abgelernt. Kreuze, Kruzifixe, Reliquien und Bilder der Hei-
und überhaupt alle Heiligen außer den Aposteln und Märtyrern besitzen
Wunderkräfte und dürfen nicht verehrt werden. — Diese Affirmationen und
ationen der Sekte wurden den Gefangenen größtenteils vom Bischofe schuld-
ben, one dass sie sich selbst dazu bekannten. Nur hinsichtlich der Taufe hat-
sie sich zu verantworten gesucht. Als aber sie den Fanatismus ihres Richters
ihrer Umgebung warnahmen, ließen sie den Bischof reden, suchten ihn und
Volk nach der aufregenden Erzälung von der sichtbaren Verwandlung der
ndmalselemente in Leib und Blut Christi durch Reue über ihren Unglauben
esänftigen und erklärten sich endlich zur Verleugnung und Abschwörung ihrer
erigen Lehre bereit. Darauf sprach der Bischof mit dem gesamten Klerus

die Verdammung der Ketzerei und ihrer Urheber (wenn sie sich nicht bekehrten) aus und fügte sein Bekenntnis zu den in Frage gestellten Lehren der katholischen Kirche an. Diese Formel der Verdammung und des Bekenntnisses wurde den Ketzern aus der lateinischen in die Volkssprache übersetzt und von ihnen angenommen. Nachdem noch jeder einzelne von ihnen das Protokoll oder die letzte Formel mit einem Kreuze unterzeichnet hatte und die Synode feierlich geschlossen worden war, wurden alle entlassen. Der Bischof Gerhard aber schickte die Akten an seinen schon einmal vergeblich gewarnten Kollegen, der sich nun nicht länger täuschen, sondern sich zur Aufsuchung und Verfolgung der Ketzer ermuntern und in ihrer Widerlegung unterweisen lassen sollte. — Diese Akten, die einzige Quelle der ganzen Begebenheit, sind noch vorhanden, und werden bei D'Achery (Spicilegium ed. II, T. I, p. 607—624) und bei Mansi (Concilia T. XIX, p. 423 sqq.) gefunden. Von dem weiteren Bestande der Sekte, welche sich jedenfalls in die Verborgenheit zurückgezogen hat, fehlt es uns an jeder Kunde. Ähnliche Sekten hat es fast zu allen Zeiten gegeben, sodass wir uns hüten müssen, einen genetischen Zusammenhang mit bestimmten andern Erscheinungen zu behaupten. Zur Einordnung der Sekte Gundulfs in die Reihe der manichäischen Sekten des Mittelalters sehe ich auch keine zwingenden Gründe. Vgl. U. Hahns Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Thl. 1, S. 39 ff. **Albrecht Bogel.**

Gustav-Adolf-Stiftung. Gustav-Adolf-Verein. Dieser unstreitig zu den bedeutsamsten und erfreulichsten Erscheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangelischen Kirche gehörende Verein begann sein Leben im Jare 1832. Die nächste Veranlassung zu seiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menschenmenge am 6. Nov. 1832 beging an dem Schwedenstein bei Lützen, der mit der Inschrift: „G. A. 1632" versehen, auf derselben Stelle liegt, wo Gustav Adolf 2 Jarhunderte früher den Heldentod starb. An demselben Tage noch wurde der Plan zu einem Denkmal Gustav Adolfs gefasst. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechsersammlung im ganzen evangelischen Deutschland. Es bildete sich ein Ausschuss, an dessen Spitze Domherr D. Großmann aus Leipzig trat. Dieser Mann war es, in dessen Herzen zuerst der Gedanke erwachte zu einer Anstalt, wie sie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur sollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, sondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein segnendes zugleich. Das war Großmanns Gedanke. Wie Gustav Adolf ein Helfer kam in der Not der evang. Kirche, so sollte sein Denkmal auch retten die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Not, die Zerstreuten sammeln und stärken, was sterben will. Infolge eines Aufrufs, den der Ausschuss am 9. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechsersammlung veranstaltet für einen Verein „zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterungen der Zeit und andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten sind, wenn sie im eigenen Vaterlande keine ausreichende Hilfe finden". Neben dem Ausschuss in Leipzig bildete sich ein solcher auch unter dem Vorsitz des Hofpredigers D. Käuffer in Dresden. Beide traten zusammen und entwarfen gemeinsame Statuten, welche am 4. Okt. 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — „Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechselten im Vorsitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu administriren." So trat die Gustav-Adolf-Stiftung in's Leben; aber die Teilnahme, welche sie fand, entsprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es flossen die Beiträge, zumal aus dem südlichen Deutschland, nur sehr spärlich, und, wiewol der Vorstand alljärlich seine Rechnung veröffentlichte, so war doch die Stiftung außerhalb Sachsens fast ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte sich dieselbe, wenn auch langsam, immer mehr und fand von seiten der Könige von Preußen und Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf 6 Jare eine allgemeine Kirchenkollekte an, die dem Verein über 10,000 Taler einbrachte), Anerkennung und Unterstützung. Bei alledem

besaß die Stiftung am 6. Nov. 1841 erst ein Kapital von 12,850 Talern, eine im Verhältnis zu den großen und von Jar zu Jar klarer hervortretenden Notständen der protestantischen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinsen verwendet werden durften. Die sich fortwärend mehrenden Hilferufe besonders aus Österreich legten daher den Vorständen selbst den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Änderung der Statuten der Stiftung eine größere Teilnahme und dadurch eine erweiterte Wirksamkeit anzubanen. Bevor jedoch an diese Änderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerkonferenz Pfarrer Legrand in Basel den Gedanken angeregt, einen Verein zu stiften zur Unterstützung armer evangel. Gemeinden; und ehe dieser Gedanke in Ausfürung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger D. Karl Zimmermann (gest. am 12. Juni 1877 als Prälat a. D.) in Darmstadt mit einem „Aufruf an die protestantische Welt" hervor, worin er, ebenso wie Pf. Legrand unbekannt mit dem schon in Sachsen für denselben Zweck Bestehenden, und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den zerstreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild entwarf von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerstreut lebenden und infolge davon den mannigfachsten Versuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Protestanten und die Angehörigen der evangel. Kirche aufforderte, zusammenzutreten zur Bildung eines Vereins für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden. Der Herr hat das einfache Wort überschwenglich gesegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangelischen Deutschland, sowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und schlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren, als im Jar 1832, in allen evang. Ländern schnell und tief Wurzel. — Nachdem sich der Verfasser des Aufrufs mit den Vorstehern des sächsischen Vereins verständigt hatte, trat man zur ersten Versammlung in Leipzig im September 1842 zusammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins festgestellt. Leipzig sollte der Sitz der Verwaltung und somit Zentralpunkt bleiben, und der Verein in dankbarer Erinnerung an Gustav Adolfs Verdienste um die evangel. Kirche den Namen „Evang. Verein der Gustav-Adolf-Stiftung" füren. Als im September 1843 die zweite Versammlung in Frankfurt a. M. stattfand, konnten schon 29 Vereine sich durch Abgeordnete vertreten lassen. Die Versammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutscher Länder besucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünschten; so namentlich aus der Schweiz, wo sich auf Anregung des Pf. Legrand protest. Hilfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereins beraten und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der protest. Kirche, um die Not der Glaubensbrüder in und außer Deutschland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefar sind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, sofern sie im eigenen Vaterland ausreichende Hilfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen steht ein Centralvorstand, der in Leipzig seinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staten in jeder Provinz, besteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diözesen gebildete Zweig- oder Hilfsvereine sich anschließen. Mindestens alle 3 Jare findet eine Hauptversammlung, immer in einer anderen Gegend Deutschlands statt, bei welcher jeder Hauptverein sich durch Abgeordnete vertreten zu lassen das Recht hat. Mittel zur Unterstützung werden erlangt durch die järlichen Zinsen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geschenke, Vermächtnisse, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zum 1. Drittteil von denselben frei an hilfsbedürftige Gemeinden verteilt, zum 2. Drittteil entweder dem Centralvorstand in Leipzig zur Versendung an Gemeinden in nichtprotestantischen Ländern übergeben oder vom betreffenden Verein an solche Gemeinden direkt versendet. Das 3. Drittteil fließt in die Kasse des Centralvorstandes, kann aber, je nach dem Wunsch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitalisirung oder zur sofortigen Verwendung bestimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Gustav Adolfs, legt der Centralvorstand Rechnung ab und berichtet über

die Erfarungen des Vereins. Diese Statuten haben auf späteren Versammlungen, 1845 zu Stuttgart, 1865 zu Dresden und 1875 zu Potsdam, manche Veränderungen erleiden müssen, von denen die Bestimmung über das Stimmenverhältnis der einzelnen Hauptvereine von besonderer Wichtigkeit ist. — Mit dieser festen Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, sie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denselben über. — Der Verein entwickelte sich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar musste er in betreff Bayerns eine sehr schmerzliche Erfarung machen. Durch königlichen Erlass vom 10. Februar 1844 wurde verboten, in Bayern Vereine zu gründen; sogar die bedrängten Glaubensbrüder in Bayern wurden mit strengen Strafen bedroht, wenn sie sich vom Verein unterstützen lassen würden. Der Verein wurde in dem Erlass als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterstützungen, die nach Bayern flossen, wider zurückgeschickt. Eine Eingabe des Centralvorstandes, sowie ein Promemoria Zimmermanns an den König blieb one Erfolg, und erst mehrere Jare später wurde auch Bayern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute sich der Verein auch wider einer von warmem Interesse für ihn eingegebenen Kabinetsordre des Königs von Preußen, vom 14. Februar 1844. Der in derselben ausgesprochene Befehl, einen eigenen preußischen Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anschluss Preußens an den Gesamtverein. Dieser organische Anschluss wurde in einer Versammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorstandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptversammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgeführt. Auf dieser Versammlung konnte bereits die Bildung von mehr als 150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Wärend sich die drei ersten Versammlungen hauptsächlich mit der Verfassung des Vereins hatten beschäftigen müssen, wurde der im September 1845 in Suttgart abgehaltenen 4. Hauptversammlung durch die vielen Gäste aus nichtdeutschen Ländern, welche auf derselben erschienen, zuerst ein tieferer Blick in die Not der Glaubensbrüder verstattet. Übrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, sowie der laut gewordene Wunsch, der Verein möge auch die Deutschkatholiken unterstützen, zurückgewiesen. Die Teilnahme war indessen so gewachsen, dass der Centralvorstand die Unterstützung von 62 Gemeinden mit 42,000 Talern melden konnte. Im September 1846 fand die 6. Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewärt werden kann, er kämpfe denn recht, so musste auch der Gustav-Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und dass ers bezeugt hat, dass er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugnis des Herrn, der seinen Diener, den Gustav-Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozess begann mit dem Ruppschen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine „freie Gemeinde" gebildet, nachdem er aus der evangel. Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangelischen Landeskirche Preußens zu sein, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Über diesen Beschluss entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluss als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben infolge jenes Streites gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Scharen in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupps Ausschließung erheben zu können. Andererseits verteidigte man den Beschluss und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Übrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66,000 Talern verkündet worden. Allmählich legte sich auch wider der Sturm im Ruppschen Streit. Man erkannte immer

, dass dem Verein daraus nur Nachteil erwachse, und dass Friede vor allem tue. Der 7. Hauptversammlung in Darmstadt im September 1847 war orbehalten, dem Vereine den Frieden widerzugeben. Aus der Zal der 80 ienenen Abgeordneten wurde eine Kommission erwält, welche einen Antrag die Versammelten brachte, demgemäß man sich dahin einigte, dass, wenn sich die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweise, doch der Hauptver- lung zustehe, über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender ngung der Mitgliedschaft zu beschließen. Doch habe diese Beschlussfassung mal erst, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächsten Haupt- mmlung zu erfolgen. An dieses Friedenswerk schloss sich Tags darauf die ahme vieler Abgeordneten an der Einweihung der zu Seligenstadt aus insmitteln erbauten evangel. Kirche. — Auf der Darmstädter Versammlung e wider die Einnahme von 73,000 Talern und die erfolgte Unterstützung 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schoße des ins selbst beruhigt war, so sollte der Verein doch infolge der Ereignisse der 1848 und 1849 aufs neue bedroht werden. Die vorherrschende Richtung Gemüter auf die Gestaltung der äußeren Verhältnisse, der von der Kirche ihren heiligen Zwecken sich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei vielen erkalten und verringerte Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. e falschen Freunde fielen ab, die waren blieben und boten um so mehr alles damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Ein- e belief sich zwar im Jare 1848 nur auf 37,000 Taler, aber mitten in den men der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen ein- iht werden. Am Ende August des Jares 1849 wurde die im verflossenen vertagte Versammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beschlüssen ent der eine Erwänung, welcher das Unterstützungsgesuch einer freien Ge- de fast einstimmig zurückwies. Die Not war gestiegen, die Beiträge dagegen n sich vermindert (in diesem Jare erntete der Verein nur 21,000 Taler und 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach Versammlung, von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, e der Verein in Liebau gebaut, Anlass zur gerechten Freude. Erhöht e dieselbe noch durch die bald darauf (15. Sept. 1849) erschienene königl. ische Verordnung, durch welche Bayern dem Verein als Arbeits- und Ernte- geöffnet wurde. Die 8. Hauptversammlung wurde im September 1850 zu nach abgehalten. Obgleich sich wider neues Leben regte in allen Gliedern Vereins, so war doch auch durchgreifendere Hilfe hochnot; denn die Zal der rstützungsgesuche stieg mit jeder Woche. Die Frage, ob sich der Verein mit inneren Mission in Verbindung setzen solle, wurde dahin entschieden, dass es r scheine, wenn beide Vereine, die sich gegenseitig ergänzten, one innigere indung nebeneinander fortbeständen. Es wurde auf dieser Versammlung so- die Aussendung von Reisepredigern in geeigneten Fällen, als auch eine all- che gemeinsame Liebestat aller Vereine an einer Gemeinde, um ihr durch- lfen, beschlossen. Die Früchte dieses Beschlusses, dessen Ausfürung jeder ammlung einen besonderen Wert verleiht, haben bis jetzt 28 Gemeinden, nter 11 österreichische und 9 preußische und die evangel. Gemeinde in Ma- geerntet. Auf der Wartburg beging die Versammlung eine erhebende Nach- und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangelische Chri- eit. Auf der 9. Hauptversammlung, welche im Sept. 1851 zu Hamburg and, wurde der Verein in Bayern rechts des Rheins als Glied des mtvereins anerkannt. In demselben Jare erwuchs dem Verein in den durch verstorbenen Prediger D. Jonas in Berlin angeregten Frauenvereinen ein r Zweig, der für seine Weiterentwickelung und seine immer festere Begrün- von den segensreichsten Folgen war. Der Segen dieser Frauenvereine, deren heute 362 beträgt, liegt nicht allein in ihrer die männliche Vereinstätigkeit nzenden Wirksamkeit, sondern namentlich auch darin, dass durch die Frauen Liebe zu dem Verein besonders in den Familien und in der aufwachsenden

Jugend gepflegt wird. — Die im September 1852 zu Wiesbaden stattfindende Hauptversammlung, auf welcher Pfalzbayern als Hauptverein anerkannt wurde, erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, dass, was von da an immer geschah, jeder Versammlungstag durch einen Gottesdienst geweihet wurde. Viele Redner schilderten die Not in allen Teilen des Vaterlandes und des Auslandes so eindringlich, dass, wenn auch die Verwendung von 58,000 Talern an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, so doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgestreckten Hände die Versammelten anfeuern musste, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Von dem Jare 1852 an wuchs die Vereinskraft von Jar zu Jar. Es entstanden Vereine in Holland und Schweden (Gothenburg), die in der Schweiz gebildeten Hilfsvereine und die Evangelisationsgesellschaft zu Straßburg traten mit dem G.-A.-Verein in brüderlichste Verbindung, auf mehreren Universitäten bildeten sich Studentenvereine, in Österreich und Siebenbürgen gründete man Hauptvereine, Ungarn sah eine evangelische Hilfsanstalt entstehen, und in Rußland trat im Jare 1859 eine Unterstützungsanstalt für lutherische Gemeinden zusammen. Rechnet man dazu noch die evangel. Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika zu Barmen und Elberfeld, die Pastoralhilfsgesellschaft zu Berlin, die rheinische Pastoralgehilfenanstalt zu Duisburg, den Jerusalemsverein zu Berlin, den luth. Gotteskasten, die meist durch den G.-A.-Verein angeregt worden sind, so sehen wir auf dem Gebiete der evang. Kirche eine vielseitige Tätigkeit, die unter Gottes fernerem Beistande der evangelischen Kirche einen reichen Segen verheißt. Neben den 43 Haupt-, 1160 Zweig-, 8 Studenten- und 371 Frauenvereinen bestehen auch mehrere selbständige Vereine, die zwar mit dem Gesamtverein noch nicht organisch verbunden sind, aber ganz im Sinne der dem Centralvorstande untergeordneten Vereine wirken. Unter diesen nimmt Danzig, dessen Anschluss an den Gesamtverein bevorsteht, eine hervorragende Stellung ein. Außerdem besitzt Rumänien, Italien und in neuester Zeit sogar Südamerika seinen Gustav-Adolf-Verein, wärend England, Dänemark und Nordamerika ihm noch ferne stehen. — Auf die Versammlung zu Hamburg folgten die Versammlungen zu Wiesbaden (1852), Koburg (1853), Braunschweig (1854), Heidelberg (1855), Bremen (1856), Kassel (1857), Leipzig (1858), Ulm (1860), Hannover (1861), Nürnberg (1862), Lübeck (1863), Dresden (1865), Worms (1867), Halberstadt (1868), Bayreuth (1869), Stettin (1871), Speier (1872), Kassel (1873), Stuttgart (1874), Potsdam (1875), Erfurt (1876), Frankfurt (1877), auf welch letzterer Versammlung der Antrag gestellt wurde, der Centralvorstand möge zur Förderung der Vereinssache Reiseprediger anstellen und aussenden, und endlich im Jare 1878 zu Hamburg. Unter den letzten Versammlungen, welche, wie ihre Vorgängerinnen, dazu beitrugen, immer wider neues Feuer für die Vereinssache anzufachen, und die von dem immer weiter sich ausdehnenden Arbeitsfelde des Vereins, der jetzt ein unentbehrliches Glied der evangelischen Kirche geworden ist, berichten konnten, nehmen die zu Potsdam und Erfurt eine ganz besonders bedeutsame Stellung ein. Erstere Versammlung erhielt durch das Erscheinen unseres Kaisers und sein freudiges Bekenntnis zu dem Glaubensgrunde, auf dem die evangelische Kirche ruht, eine besondere Weihe, wärend auf der Versammlung in Erfurt der in den Annalen des Vereins epochemachende Antrag aus Darmstadt, „für die evangelische Kirche Österreichs eine große Liebesgabe zu sammeln, welche ihr am 13. Oktober 1881, dem 100järigen Gedächtnistage des josephinischen Toleranzediktes, durch den Centralvorstand zu übergeben wäre", mit überwiegender Stimmenmehrheit zur Annahme gelangte. Durch ein besonderes Ausschreiben hat der Centralvorstand diesen von allen Seiten mit Freuden begrüßten Beschluss allen Hauptvereinen aufs wärmste empfohlen, jedoch betont, dass diese Jubiläumsgabe unbeschadet der eigentlichen Aufgabe des Vereins gegeben werden solle. — Mehreren Versammlungen, wie denen zu Ulm, zu Nürnberg, zu Worms und zu Frankfurt 1877, schlossen sich Einweihungen oder Grundsteinlegungen von Kirchen an, was zur erhebenden Anregung der Versammelten nicht wenig beitrug. —

Der Verein, dessen Kapitalvermögen Ende 1875 336,401 Mark betrug, hat seit seinem Bestehen die Summe von 14,183,798 Mark verwendet und damit 2683 Gemeinden unterstützt. Hiervon kommen auf Preußen 904 Gemeinden mit 5,988,244 Mark, auf das übrige Deutschland 576 Gemeinden mit 2,366,110, auf die Länder der österr. Monarchie 853 Gemeinden mit 4,207,007, auf die übrigen europ. und außereurop. Länder 350 Gemeinden mit 1,622,435 Mark.

Erbaut hat der Verein bis jetzt 1068 Kirchen, 639 Schulhäuser, 42 Friedhöfe und 358 Pfarrwonungen. Eine ganz besondere Teilnahme hat der Verein der evangelischen Schule in der Diaspora gewidmet, da er die traurige Erfarung gemacht, dass viele Kinder evangelischer Eltern infolge des Mangels evangelischer Schulen den Unterricht in den katholischen Ortsschulen besuchen mussten und dadurch dem evangelischen Bekenntnisse entfremdet, an die katholischen Lehren und Gebräuche gewönt und unserer Kirche entzogen wurden. Der Verein hat deshalb Schulen gegründet, Schulhäuser erbaut, hat, wie die Sorge für die Witwen und Waisen der Geistlichen, so auch die Sorge für die Witwen und Waisen der Lehrer übernommen, hat da, wo noch keine evangel. Schule gegründet werden konnte, wenigstens die Erteilung evangel. Religionsunterrichts ermöglicht, hat für Konfirmandenhäuser gesorgt, Rettungshäuser in's Leben gerufen oder unterhalten, hat sich der Kinder aus Mischehen angenommen, hat zum Fortbestand mehrerer Gymnasien (in Ungarn) und zur Gründung und Erhaltung von Schullehrerseminarien beigetragen. Besondere Fürsorge lässt der Verein aber der Erhaltung der konfessionellen Schulen in Österreich angedeihen, die durch das neue Schulgesetz in ihrer Existenz schwer bedroht sind. — Trotz der großartigen Unterstützungen, die der Verein im Laufe von 46 Jaren hat gewären können, ist die Not der Diasporagemeinden beständig im Wachsen, und der Frankfurter Bericht teilt mit, dass in der nächsten Zeit große Aufgaben an den Verein herantreten; denn es sind im letzten Jare 1089 Unterstützungsgesuche eingelaufen.

Der Gustav-Adolf-Verein, dessen Geschichte in dem Vorstehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden ist, hat außer seinen zalreichen Bauten, außer den Unterstützungen, mit denen er Hunderten von bedrängten Gemeinden Handreichung getan, der evangelischen Kirche hauptsächlich dadurch gedient, dass er den Notstand der evangelischen Kirche in katholischen Gegenden und Ländern erst klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaspora zu wirken, ihr nahe gelegt, den schlummernden Geist evangelischer Liebestätigkeit geweckt und genärt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangelischen Landeskirchen von einander mehr und mehr geschieden hatten. Er hat unstreitig neues Leben für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreise hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen. Er hat den ersten Anstoß zu manchem gegeben, worauf die evangelische Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerstreuten Mut gemacht, sich zu Gemeinden zu sammeln (in Rheinpreußen sind seit seinem Bestehen eine große Anzal evangelischer Gemeinden erst entstanden), er hat dadurch den kirchlichen Geist in ihnen geweckt, er hat den zallosen Versuchungen zum Abfall von der evangelischen Kirche gesteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geistiger Gemeinschaft geschlungen und nicht wenig dazu beigetragen, dass das evangelische Bewusstsein in weiteren Kreisen wider lebendig geworden ist. Er hat durch die von ihm glücklich bestandenen Kämpfe und Gefaren die ihm inwonende Lebenskraft bewärt. Er hat sich von Jar zu Jar immer kirchlicher gestaltet und die noch immer nicht verstummten Vorwürfe der Glaubens- und Bekenntnislosigkeit durch die Tat widerlegt. Er umfasst — und das ist sein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit seiner Sorge alle, welche auf dem Grunde der Reformatoren stehen; er erkennt aber zugleich — und auch darin wolle der Herr ihn immer mehr stärken und gründen — keinen andern Grund an, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus. Er ist ein Bauverein, ein Hilfsverein, aber in der Hoffnung, dass der Herr in den Bauten, die er auffürt, seinen Geist werde walten und siegen lassen, und an die Gaben, die er darreicht, seine unsichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich seien noch die Blätter u. Schriften erwänt, durch welche der Verein seine Zwecke fördert. Die hauptsächlichsten sind: der Darmstädter Bote seit 1843, der Märkische Bote von Rogge, der Thüringer Bote von Tröbst in Weimar, der Bote für die Prov. Preußen von D. Voigd in Königsberg, das Rheinisch-westfäl. G.-A.-Blatt von Stursberg, die österr. Gustav-Adolf-Blätter, der Bote für Sachsen, die G.-A.-Blätter für Württemberg, die G.-A.-Berichte aus Leiden u. a. m. Von den Schriften, welche den Verein im großen ganzen betreffen, erwänen wir: Czerwenka, Geschichte des G.-A.-Vereins; D. Fricke, Der G.-A.-Verein ein Friedenswerk der ev. Kirche; Natorp, Philadelphia; Pressel, Bausteine für den G.-A.-Verein, 1. u. 2. Bd.; K. Zimmermann, Die ev. Diaspora; dessen: die Bauten des G.-A.-Vereins, 2 Bde.; dessen: Geschichte des G.-A.-Vereins (1877), wo die Litteratur ausfürlich angegeben ist, und endlich dessen: Arbeitsfeld des G.-A.-Vereins, eine Karte. Die von Zeit zu Zeit ausgesendeten fliegenden Blätter, die Jaresberichte der einzelnen Hauptvereine und des Gesamtvereins, dessen Vorsitzender gegenwärtig D. Fricke und dessen Schriftfürer Dr. v. Criegern ist, bieten eine fortlaufende Geschichte der Vereinstätigkeit und der Not der Diasporagemeinden dar. Diese Not in ihrem ganzen Umfange immer mehr zu erforschen und zu heben, ist der von dem Herrn der Kirche dem G.-A.-Verein gewordene Beruf. Möge er ihn durch Gottes Gnade würdig erfüllen.

Dr. **Zimmermann.**

Gut, das höchste. Um die feste Gestaltung und reine Läuterung dieses Begriffs, sowie seine Fruchtbarmachung für den Boden der Ethik, dem er entstammt, hat sich unter den neuern Schleiermacher ganz besondere Verdienste erworben. Er unterscheidet zunächst (neben anderem) den religiösen oder spekulativen Gebrauch des Wortes, nach welchem häufig Gott selbst mit demselben bezeichnet wird; dieses sei aber, wenn Gott das höchste Gut für den Menschen sein solle, ein uneigentlicher Ausdruck, für den besser gesetzt würde, Liebe von Gott, Erkenntnis von Gott, oder Leitung, Fürsorge, Gnade Gottes, oder endlich mystisch der Genuss Gottes; oder aber komme es auf den objektivischen Gebrauch hinaus, nach welchem Gott das höchste Gute ist. Im ethischen Sinne, der vor alter Zeit in der Philosophie mit dem Worte verbunden wurde (finis bonorum), bildet das höchste Gut einen der drei systematischen Grundbegriffe der ganzen Ethik, zusammen mit Pflicht und Tugend. Ist die Pflicht die an das Subjekt gestellte Anforderung der sittlichen Handlungsweise, Tugend die sittliche Kraft und Festigkeit im Subjekte, so gibt das höchste Gut etwas Objektives, das Ziel des sittlichen Handelns, das Produkt der sittlichen Gesamttätigkeit, das insofern auch wider als Prinzip an den Anfang der Ethik gestellt werden kann, weil durch das Ziel die Auffassung der Pflicht und die Anforderung an die Tugend bedingt ist. Und Schleiermacher ist es, der unter den Gesichtspunkt dieses Begriffs die ganze Ethik gestellt und diesen somit zum Prinzip der Ethik herausgestaltet hat. Im Unterschied von der im Schwange gehenden, Kantischen und Fichtischen Behandlung der Sittenlehre als Pflichtenlehre, oder zu der Bearbeitung derselben als eines Spiegels individueller Tugenden macht er geltend: ein System der Pflichtformeln, wenn es auch wirklich das ganze Leben umfasse, finde seine Anwendung immer nur in einzelnen Fällen, sodass die Totalität des Lebens ganz verworren erscheine und klar sittliche Bestimmungen nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auftreten. Die Tugend aber sei die sittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen; dieser aber, wenn man von der Fiktion völliger Isolirtheit absehe, sei doch immer nur in einem sehr engen Gebiet allein und abgeschlossen zu ergreifen und die Tugend sei abhängig von dem Gesamtzustande, welcher nicht one Mitwirkung anderer entstanden. Das Resultat aber beider bisherigen ethischen Behandlungsweisen findet Schleiermacher in der unnatürlichen Trennung der Handlungsweise (Pflicht) und Tätigkeit (Tugend) von dem daraus hervorgehenden Werke, wärend doch einfach zu sagen sei: „will ich nichts bewirken, warum handle ich?“, sowie andererseits darin, dass große Gebiete menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalte in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt, sondern nur als zulässig und

erlaubt (adiaphora) durchgelassen werden, und dass ein verworrener Unterschied entstehe zwischen dem, was der Mensch nicht von der Natur getrieben, sondern seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher-, als unverwerflicherweise tue, und dem, was er seiner Vernunft nach tun solle. So strebt denn Schleiermacher nach einem objektiven, systematisch-allumfassenden, gleichsam organisatorischen Prinzipe der Ethik, das er im höchsten Gute aufstellt, welches nicht bloß auf den einzelnen Menschen bezogen werden dürfe, sondern vollständig geschaut werden könne nur in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, als die in solcher Gesamtheit und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Von diesem Prinzip aus wird denn mit Zuziehung der individuellen und universellen Natur einerseits, der anbildenden (organisirenden) und symbolisirenden (darstellenden) Vernunfttätigkeit andererseits das ganze Gebiet der Ethik umschrieben. Schleiermacher weist hiebei ausdrücklich zurück auf das Vorbild des platonischen Stats, und in der Tat war Platon im Altertum der einzige, der das höchste Gut besonders (im Philebos) untersuchte und von diesem allgemeinen, objektiven Standpunkte auffasste, als Darstellung des Geistes, νοῦς (oder in der Republik: der Gerechtigkeit), als Herrschaft der Philosophie im Einzelnen und in der Welt. Aristoteles dagegen, bei dem der Tugendbegriff vorherrscht, setzt es in die εὐδαιμονία, Glückseligkeit des Einzelnen, nur freilich nicht im epikureischen Sinne, sondern so, dass sie ihm ist ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, die Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend. Im weiteren Verlaufe der ethischen Geschichte ist bei der Bestimmung des höchsten Gutes von Wichtigkeit der Unterschied 1) des Einzelnen und des Allgemeinen, wie er eben in Platon und Aristoteles zu Tage, und in Epikur und Stoa am meisten auseinandertrat, 2) damit zusammenhängend der des Subjektiven und Objektiven, nach welchem das höchste Gut bald als ein Zustand des Menschen (sei's epikureische Lust, sei's stoische Ataraxie), bald als ein Produkt menschlicher Gesamttätigkeit, als Ziel des Menschengeschlechts aufgefasst wird; 3) dies fürt aber auf den Gegensatz der Systeme der Lust und der Tätigkeit, nach welchem das höchste Gut bald im Genuss, bald im Produkte des sittlichen Handelns, sei's in, sei's außer dem Subjekte, gefunden wird, und endlich 4) kann die Tätigkeit vorherrschend in die theoretische (Spinoza, Hegel) oder vorherrschend in die praktische Seite (Kant, Fichte) gesetzt werden. Auf christlich-theologischem Boden ist das höchste Gut das Reich Gottes, das alles in sich vereinigt, die individuelle und die universelle, die theoretische („Gott schauen") und praktische Seite, die sittliche Tätigkeit mit ihrem Produkte, Tätigkeit und Genuss, Weg und Ziel. Der Weg ist, dass alle mit einander und jeder in sich das Kommen des Reiches befördern, das Ziel ist, dass das Reich Gottes zu ihnen komme, als das Himmelreich und zwar zu dem Einzelnen als Seligkeit, zur Gesamtheit damit, dass Gott sei alles in allem!

Litteratur: Schleiermacher, Ethische Abhandlungen (phil. Nachl. II 12. 13); Kritik der bisher. Sittenlehre, Ethik von Twesten; Hegel, Gesch. d. Philosophie II.

C. Beck.

Guthrie, Thomas, ist geboren den 12. Juli 1803 zu Brechin in Schottland und stammt aus einer altchristlichen Familie, die auch einen Märtyrer im 16. Jarhundert zu ihren Vorfaren zälte. Seine allgemeine und theologische Bildung erhielt er in Edinburg. 1825 bestand er ehrenvoll die theologische Prüfung, fand aber wegen seiner biblisch-gläubigen Richtung bei dem damals in Schottland herrschenden Moderatismus lange keine Anstellung für ein geistliches Amt. Diese Wartezeit benutzte er zu eingehenderen Studien in der Heimat und im Auslande. 1830 ward er Pfarrer zu Arbirlot, einem Dorfe an der Nordseeküste, wo er 7 Jare in großem Segen gewirkt hat. Schon hier griff er tätig in die kirchlichen Kämpfe ein, die damals die schottische Kirche bewegten und kämpfte vorzüglich für die Unabhängigkeit der Kirche vom State und für Aufhebung des Patronats. Außerdem wirkte er tatkräftig für Ausfürung des von dem genialen Chalmers entworfenen Planes der Church Extension (Kirchenvermehrung). In Edinburg

war man bald auf den beredten Dorfpfarrer aufmerksam geworden und berief ihn im J. 1837 dahin als Pastor eines der verkommensten Armenviertel. Hier begann er nun alsbald seine rastlose, eingreifende Missionsarbeit. Tag für Tag ging er von Haus zu Haus. Wenn er des Sonntags predigte, war in seiner Kirche nicht der kleinste Platz unbesetzt. Inzwischen nahm der Kampf der Kirche mit dem State einen immer ernsteren Charakter an. Am 18. Mai 1843 traten 474 Pastoren mit ca. 2000 Ältesten aus der Statskirche, und die Majorität der Kommunikanten folgte ihnen. Das war die Geburtsstunde der Free Church of Scotland. Guthrie war unter den vordersten Leitern der Bewegung. Nun galts anstatt der verlassenen Kirchen neue Gotteshäuser zu bauen und den ausgetretenen Pastoren Pfarreien zu errichten. Großartig zeigte sich die Opferwilligkeit der schottischen Christen. G. selbst reiste ein Jar lang von 1845—1846 im Lande umher, um Geld zu sammeln. Das Ergebnis seiner von Gott gesegneten Reise war, dass er statt der anfänglich nötigen 100,000 Pfd. zur Errichtung von Pfarrhäusern, 116,370 Pfund zusammenbrachte, also fast eine Million Taler. Mit hinreißender Begeisterung predigte er in Häusern und Kirchen, auf freiem Felde und am Meeresstrand.

Nach diesem Reisejar warf er sich wider mit ganzer Kraft in die geistliche Arbeit an seiner Gemeinde in Edinburg. Da starrte ihm grenzenloses Elend entgegen. 15000 Familien der Stadt bewonten damals je ein Zimmer, in welchem oft 6—8 Personen zusammen lebten, arbeiteten und schliefen. Nach dem Census von 1868 waren noch 120 dieser Wohnungen one Fenster und 900 waren feuchte, dunkle Keller. Ist es zu verwundern, dass diese Familien, die 66,000 Personen umfassten und ein Drittel der ganzen Bewonerschaft Edinburgs bildeten, außer aller Verbindung mit der Kirche waren? In diesen Pful maßlosen Elends hat G. zuerst Licht und Trost gebracht und zwar in erster Linie durch die größte und charakteristischste Arbeit seines Lebens, durch die Begründung der Lumpenschulen; eine Tat, die seinen Namen bald überall bekennt machte und ihn unserm A. H. Francke und Johannes Falk an die Seite stellte. Denn mehr als die Alten litt die Jugend unter jenem Jammer, und wenn dem Volke überhaupt geholfen werden sollte, so galt es, ein ganz neues Geschlecht heranwachsen zu lassen. Die 15—16000 jugendlichen Verbrecher, welche alljärlich in England verurteilt wurden, kamen im Gefängnisse mit alten, ergrauten Bösewichtern zusammen und wurden da für immer verdorben. G. nahm den Kampf gegen dieses System auf mit dem Walspruch: „Keine Gefängnisse für die Jugend, sondern Schulen und Asyle!“ Prevention is better, than cure!

G. hat in seiner Bescheidenheit abgelehnt, die ursprüngliche Idee der Lumpenschulen selbst gefasst zu haben. Und in der Tat hat es vor ihm Männer gegeben, welche sich der verwarlosten Kinder in freier Liebe annahmen. Er nennt selbst den Schuhflicker John Pounds in Portsmouth und den Sheriff Watson in Aberdeen, aber der Begründer der eigentlichen Lumpenschulen, wie sie von ihm eingerichtet und nach seinem Vorgang in ganz England errichtet wurden, ist er doch one Zweifel gewesen. In seinem Plea for Ragged Schools schilderte er auf das ergreifendste das Elend der zerlumpten, hungernden Kinder und teilte seinen Plan mit, Schulen zu gründen, in denen die Kinder ebensowol gespeist, als in Gottes Wort und allen Elementarkenntnissen unterrichtet werden sollten. Der begeisterte Aufruf fand lebendigen Widerhall. Noch im J. 1847 trat die Sache ins Leben und schon im ersten Jare fanden 509 Kinder Aufnahme. Der Erfolg dieser Arbeit war überraschend. Die Zal der jugendlichen Verbrecher nahm auffallend ab. Tausende von elenden Kindern wuchsen zu glücklichen und nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft heran. Die Lumpenschulen G.'s fanden eifrige Nachamung. Zu hunderten entstanden sie in Schottland und England und besonders in London, wo die Ragged Schools Union über mehr als 200 Schulhäuser verfügt.

Neben diesem seinem Haupt-Liebeswerk ward G., dem im J. 1849 die Universität zu Edinburg die theologische Doktorwürde verliehen hatte, nicht müde,

auch bei abnehmender Lebenskraft an den verschiedensten Arbeiten für die Armen und Verkommenen sich zu beteiligen. Er unterstützte die Magdalenensache, verfocht die Einfürung des allgemeinen Schulzwangs nach deutschem Muster, und nahm an den Bestrebungen zur Verbesserung der Arbeiterzustände teil. Er kämpfte mit für Aufhebung der Sklaverei und gegen die Trunksucht, jene furchtbare Pest seines Vaterlandes. Im J. 1862 berief ihn seine Kirche zu ihrer höchsten Würde als Moderator oder Präsident ihrer 20. Generalversammlung. Erst als er sein 50. Lebensjar überschritten hatte, trat er auch als Schriftsteller mit einem Buche vor die Öffentlichkeit, indem er einen Band Predigten herausgab: The gospel in Ezekiel. Im J. 1865 nötigte ihn der übereinstimmende Ausspruch der bedeutendsten Ärzte Edinburgs, wegen eines Herzleidens dem Pfarramte zu entsagen. Aber bis zu seinem Ende hat er noch außerhalb des Amtes seine frühere Tätigkeit fortgesetzt, soweit es ihm seine Kräfte gestatteten. Er übernahm noch die Redaktion des Sunday Magazine, eines illustrirten Erbauungsblattes, und schrieb selbst viel dafür. Aber im J. 1872 brachte ein Anfall von Rheumatismus sein Herzleiden zu einer raschen und gefärlichen Entwickelung. Sein Kranken- und Sterbelager war sehr erbaulich. In fröhlicher Glaubenszuversicht ist er heimgegangen am 24. Februar 1873. Der Tod des allgemein verehrten und weit bekannten Mannes rief die größte Teilnahme hervor. Das Leichengefolge bei dem Begräbnis soll aus ca. 30,000 Personen bestanden haben. Hinter den vornehmsten Würdenträgern des Stats und der Kirche folgte die große Zal seiner geistlichen Kinder, Alt und Jung und Arm und Reich, und endlich die lange Schar der Knaben und Mädchen aus den Lumpenschulen. Am Grabe wurde wenig gesprochen, aber höher als die schönste Leichenrede ehrte den Entschlafenen der Ruf eines kleinen Knaben, der schluchzend in die Worte ausbrach: „Ich habe nie einen andern Vater gekannt, als ihn!“ —

Vgl. Autobiography of Thomas Guthrie, D. D. and Memoir by his sons Rev. David K. Guthrie and Charles J. Guthrie, M. A. in two volumes, London 1874. — Dr. R. König: Thomas Guthrie, Der Vater der Lumpenschulen. Ein Lebensbild aus der Geschichte der inneren Mission in Schottland, Leipzig 1874. — Fliegende Blätter aus dem rauhen Hause 1849, S. 171 flgd.

E. Lehmann.

Guyon (Guion), Frau de la Motte-, Leben, Schriften und Anhänger, und ihre Beichtväter Bertot und Lacombe. — Jeanne Marie Bouvier wurde am 13. April 1648 zu Montargis in der Provinz Orleans von reichen, adeligen Eltern (die beide früher schon anderweitig verheiratet gewesen waren) geboren. Ihre erste Erziehung erhielt sie im Ursulinerinnenkonvent zu Montargis, hernach in einem benachbarten Benediktinerinnenkloster, dann im elterlichen Hause (wo ihr indessen die Mutter wenig Liebe zuwendete), hierauf wider in dem Kloster der Benediktinerinnen, und endlich (nach einem abermaligen kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause) in einem Dominikanerkloster, worauf sie noch auf kurze Zeit zur Vorbereitung auf die erste Kommunion abermals dem Ursulinerinnenkloster übergeben ward. Schon damals hatte sich in dem (fast fortwärend leidenden) Kinde ein schwärmerischer Hang zu asketischer, selbstquälerischer Mystik mit glühender Begeisterung für den Namen Jesu vollständig ausgeprägt. Sie war auch bereits mit den Schriften des Franz von Sales und der Frau von Chantal bekannt geworden und hatte, von dieser Lektüre überwältigt, alle Gelübde und guten Werke, die sie in dem Buche der Frau von Chantal verzeichnet fand, mechanisch nachzuamen begonnen. Als sie las, dass dieselbe, durch die Worte des Hohenliedes (8, 6): „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz“, angeregt, sich mit einem glühenden Eisen den Namen Jesu auf die Brust eingebrannt habe, nahm sie ein Stück Papier, zeichnete auf dasselbe mit großen Schriftzügen den Namen Jesu, faßte das Papier mit Bändern ein und nähte es sich mit einer Nadel an vier Enden auf die Brust, auf der sie es so lange trug, als es hielt.

Ihres Herzens sehnlichster Wunsch war es nun, in einen Orden, und zwar in den von Frau Chantal gestifteten Orden der Heimsuchung Mariä einzutreten;

allein die Mutter wollte es anders. Noch im 16. Lebensjare stehend, wurde sie am 28. Januar 1664 one ihr Wissen einem 38 Jare alten reichen Herrn, Jacques de la Motte-Guyon, verlobt. Erst zwei oder drei Tage vor der Hochzeit sah sie den Bräutigam, dem sie kaum angetraut war, als der tiefste Seelenschmerz sie zu foltern begann. Denn in dem Hause des Herrn Guyon herrschte ein durchaus weltliches Treiben, von ihrer zanksüchtigen und geizigen Schwiegermutter wurde sie als unnütze Träumerin auf das schändlichste misshandelt und an ihrem kränklichen Manne hatte sie keine Stütze. Indem sich daher die junge Dame ganz auf sich selbst angewiesen sah, so war ihr einziger Trost, im ununterbrochenen Umgange mit Gott leben und sich in das Gebet versenken zu können. Aber wie sie das anfangen sollte, wusste sie nicht, bis sie einen der Mystik ergebenen jungen Franziskaner, den sie im Hause ihres Vaters traf und dem sie darüber klagte, dass sie nicht zum Gebetsleben zu gelangen vermöge, die für ihren weiteren Entwickelungsgang entscheidenden Worte sprechen hörte: „Madame, das kommt daher, dass Sie draußen suchen, was Sie in Ihrem Inneren haben. Gewönen Sie sich daran, Gott in Ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden ihn darin finden".

Von jetzt an begann Frau Guyon ihre Übungen in der asketischen Mystik ganz methodisch zu betreiben. Sie geißelte sich bis auf's Blut, trug (wie Pascal) einen Gürtel mit eisernen Stacheln, legte sich Nesseln auf die Haut, zerfleischte sich mit Dornen, entzog sich den Schlaf und die Narung über alle Maßen, legte sich Steinchen in die Schuhe, verschluckte, um sich die wenigen Speisen, die sie zu sich nahm, zu verderben, Wermut und Koloquinten, suchte sogar in ekelhaftester Weise das Gefül des Ekels in sich zu bekämpfen, brach allen Verkehr mit der Welt ab, entsagte aller Freude derselben und lebte ausschließlich dem Gebet.

Nicht lange nachher ward Frau Guyon in Paris mit einer Dame bekannt, die ihr als eine der größten Dienerinnen Gottes dieser Zeit bezeichnet ward, nämlich mit der Mutter-Priorin der Benediktinerinnen zu Paris, Genovefa Granger, welche derselben den in den religiösen Kreisen Frankreichs damals hochgefeierten Mystiker Bertot zu Paris als Seelenfürer (directeur) empfahl. In die Heimat zurückgekehrt, reiste sie daher im Anfang des Sommers 1672 bald wieder nach Paris, wo sie sich Bertot vorstellte, dem gegenüber sie sich indessen so beengt fülte, dass es zu keinem Gedankenaustausch kommen konnte. Dagegen wurde Frau G. im Sommer desselben Jares durch die Mutter Granger zu einem wunderbaren Akt veranlasst. Eines Tages erhielt sie nämlich von derselben ein Vertrags-Formular übersandt, infolge dessen sie folgendes tat: Am Magdalenentage legte sie, nachdem sie Tags zuvor gefastet und einige außerordentliche Almosen gespendet hatte, einen Siegelring an einen Finger und ging frühmorgens zur Kommunion. Hierauf begab sie sich in ein Zimmer ihrer Wonung, in welchem sich ein Bild des Jesuskindes (auf den Armen der Mutter) befand. Vor diesem Bilde las sie den Kontrakt — durch welchen sie sich dem Erlöser als Braut verlobte, — mit lauter Stimme, worauf sie ihn unterzeichnete und untersiegelte. Seitdem nannte sie den Erlöser ihren divin epoux. Vier Jare später (im Sommer 1676) wurde sie Witwe. Dem von den schwersten Leiden heimgesuchten Gatten hatte die edle Frau die zärtlichste Fürsorge zugewendet. Als sie aber hörte, dass ihr Gemal vollendet habe, rief sie aus: „O mein Gott, du hast meine Bande durchbrochen; ich werde dir ein Opfer des Lebens darbringen!" Am folgenden Morgen trat sie vor das Bild des Jesuskindes, erneuerte ihre „mariage" mit demselben und gelobte Ehelosigkeit, zunächst nur „pour un temps", jedoch mit dem Hinzufügen, dass dieses Gelübde sie lebenslänglich binden sollte, wenn ihr Gewissensrat Bertot dieses gutheißen würde.

Aus ihrer (zwölfjärigen) Ehe war nun Frau Guyon, damals 28 Jare alt, erlöst. Sie hatte fünf Kinder geboren, von denen drei am Leben blieben. Im J. 1680 zog sie für einige Zeit nach Paris, wo sie sich dazu gedrungen fülte, sich brieflich dem Barnabiten-Superior Père la Combe zu Thonon gegenüber (mit dem sie in Montargis bekannt geworden war) auszusprechen. Aus der Antwort

Lacombes und aus allerlei wunderbaren Vorkommnissen, welche gleichzeitig zutrafen, glaubte nun Frau Guyon die Überzeugung zu gewinnen, dass Gott sie zu seinem Dienste nach Genf rufe. Da der Bischof von Genf (d'Aranthon) sich gerade damals in Paris aufhielt, so unterließ sie es nicht, sich demselben mitzuteilen und ihm zu eröffnen, dass es ihr Wille sei, ihr Vermögen zur Begründung einer Gemeinschaft solcher Christen zu verwenden, „welche sich warhaft zu Gott bekehren und ihm rückhaltlos dienen wollten". Der Bischof nahm die Mitteilung der jungen, reichen Witwe sehr wolgefällig auf und erzälte ihr, dass in Genf bereits eine Vereinigung von Damen bestehe, welche sich die Erziehung protestantischer Töchter und schon bekehrter Neukatholikinnen im katholischen Glauben zur Aufgabe gemacht und welche die Absicht hätten, sich in dem benachbarten Gex niederzulassen, wo sie als Vorsteherin dieser Kongregation ein sehr erwünschtes Arbeitsfeld finden könnte.

Eine glückliche, hoffnungsreiche Zeit ihres Lebens und Wirkens schien jetzt vor ihrem Auge aufzugehen; war doch auch das Unglaubliche geschehen, dass die Schwiegermutter mit einemmale die innigste Liebe einer leiblichen Mutter ihr zutrug! Ihren Seelenfürer Bertot konnte sie freilich betreffs der Reise (von deren Vorbereitung die Ihrigen durchaus nichts erfuren) nicht mehr zu Rate ziehen, weil derselbe vor vier Monaten gestorben war (die Herausgabe seiner vierbändigen Schrift „Le directeur mystique" ist höchstwarscheinlich von Frau Guyon besorgt). Daher reiste sie, one sich über ihr Vorhaben bei irgend jemandem auszusprechen, mit ihrem vierjärigen kleinen Töchterchen und zwei Dienerinnen heimlich ab, traf 21. Juli 1681 in Annecy bei dem Bischof von Genf ein und zog zwei Tage später nach Genf und von da nach Gex über. Hier kam nun auf Geheiß des Bischofs sofort der Pater Lacombe zu ihr. Von dem Eindruck der hohen geistlichen Persönlichkeit desselben war die so leicht erregbare Frau alsbald überwältigt. Sie betrachtete ihn one weiteres als ihren geistlichen Vater, dem sie sich mit unbedingtem Vertrauen zu ergeben habe, weshalb sie auf seinen Rat ihr Töchterchen den Ursulinerinnen zu Thonon am Genfer See zur Erziehung übergab. Sie selbst ließ sich in dem Neukatholikinnen-Hause nieder, wo sie sich jedoch schon vom ersten Tage an unbehaglich fülte. Das bigotte Leben der Damen war ihr widerwärtig, vor den von den Neubekehrten geleisteten Abschwörungen hatte sie ein wares Grauen, und die geheimen Machinationen und Intriguen, welche sie in dem Hause allmählich warnahm, machten ihr das ganze Institut verächtlich. Als daher der Bischof und die Superiorin in sie drangen, dass sie an die Stelle der letzteren treten und dafür dem Hause den Rest ihres Vermögens als Eigentum zuwenden sollte, kam es zum Bruche. Frau Guyon flüchtete zu den Ursulinerinnen in Thonon, — wofür ihr der Bischof und die Superiorin nachsagten, dass sie dem Pater Lacombe nachlaufe, den beide nun ebenso hasten, wie dessen Beichttocher — hier in Thonon, wo das Leben der Frau Guyon eine fortlaufende Reihe von Visionen, Verzückungen, Offenbarungen ꝛc. war, begann dieselbe, von Lacombe dazu angeregt, ihre so überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit. Von einer langen Krankheit genesen, bezog sie im Mai 1684 ein kleines, am See gelegenes Häuschen, in welchem sie in den dürftigsten Verhältnissen lebte. Die von Annecy und Gex aus über sie ausgestreuten Verleumdungen bereiteten ihr außerdem Widerwärtigkeiten aller Art. Als daher Lacombe Thonon verließ, um, einem Rufe des Bischofs von Vercelli folgend, in die Stellung eines geistlichen Rates des letzteren einzutreten, freute sie sich, eine Einladung der Marquise de Prunai zu Turin erhalten zu haben, der sie zu folgen beschloss. Von Lacombe begleitet, kam sie so nach Turin, wo sie schon daran dachte, ihren bleibenden Wonsitz zu nehmen, als plötzlich Lacombe wider bei ihr erschien und ihr ankündigte, dass sie notwendig sofort nach Paris zurückkehren müsse. Frau Guyon fülte sich wie niedergedonnert, beschloss aber, der Weisung ihres Seelenfürers zu folgen, der sie selbst bis Grenoble begleitete. Hier wurde sie alsbald der Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit, indem alle, die sich für Sachen der Religion interessirten, zu ihr kamen, um die inzwischen berühmt gewordene Dame reden zu hören. Auch begann sie hier, ihren Kommentar zur heil. Schrift auszuarbeiten. Doch waren auch die Tage

ihres Aufenhaltes in Grenoble gezält. Sie hatte hier wegen ihrer mystischen Frömmigkeit auch Gegner gefunden, von denen sie als eine mit dem Teufel im Bunde stehende Zauberin verschrieen ward. Schließlich erhob sich daher in Grenoble ein solcher Sturm gegen die Unglückliche, dass sie (ihr Töchterchen in einem dasigen Kloster zurücklassend) eiligst nach Marseille abreiste und — da sie inzwischen widerum eine Einladung der Marquise v. Prunai erhalten hatte — ihre Reise über Nizza, Savona, Genua und Alessandria nach Vercelli fortsetzte, wo sie am Abend des Karfreitags 1685 eintraf und sofort Lacombe von ihrer Anwesenheit benachrichtigte.

Hier schien sich nun endlich für die so schwer Geprüfte eine Ruhestätte darzubieten, indem der Bischof von Vercelli dieselbe zum Zwecke der Begründung einer Damen-Kongregation dauernd für seine Diözese zu gewinnen suchte, als sie plötzlich wider von dem bedenklichsten Siechtum befallen ward. Die Ärzte erklärten schließlich, dass für die Kranke eine Luftveränderung Bedingung ihrer Lebenserhaltung sei, weshalb sie sich zur Abreise nach Paris entschließen musste. Da nun eben damals auf Anregen des Paters de la Motte zu Paris (eines Bruders der Frau G.) bei dem Ordensgeneral der Barnabiten die Berufung Lacombes nach Paris bewirkt war, so geschah es, dass Frau Guyon in Begleitung ihres Seelenfürers nach Paris abreisen konnte, wo sie am St. Magdalenentage 1686 eintraf, aber es auch sofort gewaren musste, dass der eigene Bruder (de la Motte) und andere das Verderben Lacombes beschlossen hatten. Die Verdächtigung des zwischen Lacombe und Frau Guyon bestehenden Verhältnisses und die Anschwärzung des ersteren als eines Anhängers des Michael Molinos waren die Mittel, deren man sich hierzu so erfolgreich bediente, dass Lacombe auf Befehl des Erzbischofs von Paris im Oktober 1687 in die Bastille gebracht werden konnte.

Alsbald musste es aber Frau Guyon zu ihrem größten Entsetzen erkennen, dass alle Intriguen, mit denen man zunächst Lacombe zu verderben suchte, zugleich auch gegen sie gerichtet waren. Es wurde nämlich dem König hinterbracht, dass auch sie der in Frankreich weitverbreiteten quietistischen Mystik — welche mit dem Dogma und der Moral der Kirche in Widerspruch stehe — ergeben sei und dass sie verbotene Versammlungen halte, weshalb sie auf Befehl des Königs am 29. Januar 1688 in ein (in Faubourg S. Antoine gelegenes) Kloster vom Orden der Heimsuchung abgefürt wurde, wo nun in schärfster uud boshaftester Weise gegen sie inquirirt ward. Zum Glück gelang es einer Cousine der Frau Guyon, das Interesse der Frau v. Maintenon für dieselbe zu erwirken, infolge dessen eine königliche Ordre die Freilassung der Verhafteten befahl.

In den nächstfolgenden Jaren (1688—1694) lebte Frau G. teils zu Paris, teils bei ihrer verheirateten Tochter. Von Paris kam sie oft nach St. Cyr, wo sie in dem Erziehungsinstitut der Frau von Maintenon sehr bald der Gegenstand der Bewunderung und Verehrung ward. Hier kam auch Frau Guyon zuerst mit dem Abbé Fénelon in Verkehr, mit dem sie sehr bald in den regsten Austausch ihrer religiösen Ideeen und Interessen trat. Schon jetzt schaute Fénelon an ihr als an der geistreichsten und gottseligsten Dame Frankreichs hinauf.

Die Freunde der Frau G. wünschten aber, dass diese vor allem mit dem Bischof Bossuet von Meaux — der als der hervorragendste Kirchenmann Frankreichs galt, — bekannt und durch die Autorität desselben gedeckt wurde, weshalb sie es veranlassten, dass Bossuet im Anfange des J. 1694 zu ihr kam und sich ihre Manuskripte behändigen ließ.

Indessen schwanden die frohen Hoffnungen, denen sich Frau Guyon glaubte hingeben zu dürfen, bald dahin. Ihre Ideeen hatten unter den Damen des Erziehungsinstitutes Eingang gefunden, was dem Beichtvater der Frau v. Maintenon Veranlassung gab, die Lehre der Frau Guyon als eine alle moralische Ordnung auflösende Häresie zu denunziren, — und sofort wurde der letzteren bedeutet, dass sie ihre Besuche in St. Cyr für die Zukunft einstellen möchte. Nicht lange nachher hörte man auch, dass Bossuet in den Schriften derselben viele bedenkliche Irr-

er gefunden habe, ja man erzälte sogar, dass Frau Guyon ein ganz unsau-
s, unmoralisches Leben füre. Da richtete die Unglückliche an Frau v. Main-
n das Ersuchen um strenge Prüfung ihrer Schriften und ihres Wandels durch
dazu niederzusetzende Kommission, infolge dessen drei Geistliche, Bossuet, der
hof Noailles von Chalons und Abbé Tronson (ein Freund Fénelons) mit
Prüfung ihrer Schriften beauftragt wurden.

Die Genannten traten nun von Zeit zu Zeit in Issy zu Konferenzen zusam-
, auf denen natürlich Bossuet das große Wort fürte. Damit daher derselbe
ihr und ihren religiösen Anschauungen recht genau bekannt werden möchte,
Frau Guyon für einige Monate in das Kloster der Filles de St. Marie zu
ux ein, bis endlich die Beschlüsse der Konferenz, welcher der inzwischen zum
bischof vom Cambrai ernannte Fénelon beigetreten war, am 10. März 1695
Unterzeichnung kamen. Aus den Schriften der Frau Guyon waren dreißig
e als Irrtümer hervorgehoben worden. Schon am 15. April 1695 leistete
u Guyon den verlangten Widerruf, worauf ihr Bossuet am 1. Juli 1695 ein
tifikat über ihre gut katholische Gläubigkeit und Gesinnung ausstellte.

Frau Guyon schied nun von Meaux, und ließ sich in Paris nieder. Da
sich als völlig gerechtfertigt ansehen zu können glaubte, so fur sie hier fort
Erweckung eines inneren religiösen Lebens Versammlungen zu halten. Kaum
r war dieses bemerkt worden, so wurde sie am 28. Dezember 1695 abermals
haftet und in das Gefängnis zu Vincennes, später von da in die Bastille ab-
irt. Allerdings wurde sie auf Betreiben des bisherigen Bischofs Noailles von
lons, der im Anfange des Jares 1696 Erzbischof von Paris geworden war,
Verbannung in das Ordenshaus der Filles de St. Thomas zu Vaugirard be-
digt. Als aber dem König ein Brief gezeigt ward, in welchem der in den
schiedensten Gefängnissen umhergeschleppte und gepeinigte Pater Lacombe — der
Jar später, 1699, im Wansinn starb, — die schwer geprüfte Dulderin auffor-
te, ihre beiderseitige Intimität zu bereuen, wurde dieselbe auf königlichen Be-
l abermals in die Bastille zurückgebracht, wo sie nun als begraben galt, —
der König und Bossuet (im März 1699) die Verdammung der Maximes des
ntes durch den Papst ertrotzt und erschlichen hatten, und Bossuet somit aus
em Streite mit Fénelon siegreich hervorgegangen war. Jetzt begann allmählich
h Bossuets Zorn über die Frau Guyon zu schwinden. Auf einer Versammlung
n Geistlichen, welche unter Bossuets Vorsitz 1700 zu St. Germain stattfand,
rde es ausgesprochen, dass der Wandel der Frau G. jederzeit durchaus un-
elig gewesen sei. Auch erklärte Bossuet öffentlich, dass es sich niemals um die
setzlichen Konsequenzen gehandelt habe, zu denen die quietistische Mystik
en könnte; denn diese habe Frau Guyon jederzeit auf das bestimmteste zurück-
iesen. Daher wurde Frau Guyon jetzt endlich (1700 oder 1702) aus ihrer
ft entlassen; doch wurde sie nach Diziers bei Blois zu ihrem Son Armand
ques Guyon verwiesen. Sie lebte noch 15 Jare, nach den Aussagen eines Augen-
gen (de Labetterie bei Bausset, Histoire de Fénelon II. 497), als das Muster
er Christin, in aller Stille und Gottseligkeit. Die Liebe zum Erlöser war der
rzschlag ihres Lebens geworden, darum hörte man ihren Lippen nie ein bitte-
Wort über ihre Verfolger und Peiniger entschlüpfen. Fast immer leidend,
te sie von ihrem Krankenbette aus täglich die Messe in der Hauskapelle lesen.
nen über den anderen Tag pflegte sie zu kommunizieren. Dabei empfing sie
ht nur häufige Besuche, auch von Würdenträgern der Kirche (z. B. von dem Bischof
n Blois), sondern unterhielt auch mit ihren zalreichen Anhängern und Vereh-
n in Frankreich, Deutschland, Holland und England die lebhafteste Korrespon-
z. — Nach dreimonatlicher schwerer Krankheit starb sie am 9. Juni 1717 zu
ois, im 70. Jare ihres Lebens, und wurde in der Franziskanerkirche daselbst
igesetzt.

Aber die Schwingungen, welche sie im religiösen Leben ihrer Zeit hervor-
rufen, bewegten sich gerade seit ihrem Tode in immer weiteren und immer tie-
gehenden Kreisen durch Frankreich und alle umliegenden Lande hin. Es gab
mals in Frankreich gar viele, welche die Lehren der Frau Guyon, dass der

Christ zum „nackten Glauben", „zur uninteressirten reinen Liebe" hinstreben, dass er beten müsse, nicht um von Gott etwas, z. B. Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit zu erbitten, sondern um sich an Gott willenlos hinzugeben, dass das vollendete Gebet das stille Herzensgebet (oraison mentale), das Ruhen und Leben in Gott one Worte wie one Willen sei, dass der Mensch, wenn er zu diesem Ruhen, zur waren Gelassenheit komme, in sich keine Sünde mehr habe, — als unzweifelhafte Warheiten des Evangeliums vertraten. Da diese Religiosität wesentlich eine Religiosität des „Inneren" (l'intérieur) — im Gegensatz zur kirchlichen Religionsübung sein sollte, so war damit die Möglichkeit gegeben, dass dieselbe auch auf protestantischem Gebiete, in Deutschland und England, hervortreten konnte, wo der Quietismus der Frau Guyon mit allen von kirchlicher Rechtgläubigkeit sich unterscheidenden Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Wechselwirkung trat. — Unter den zalreichen Schriften der Dame sind hervorzuheben ihre Selbstbiographie: La vie de Mme Guyon, ecrite par elle-même, ferner: Moyen court et très facile pour l'oraison (Lyon 1688, 1690); Le Cantique des Cantiques, interprété selon le sens mystique (Grenoble 1685); Les torrens spirituels; Les livres de l'Ancien et de Nouveau Test., traduit —, avec des explications et des reflexions, qui regardent la vie intérieure (Köln, 1713—1715). Als Quellen der Geschichte ihres Lebens kommen außer ihrer Selbstbiographie namentlich die Schriften von Bossuet und Fénelon, sowie Baussets Biographieen beider in betracht. Eine kritisch bearbeitete Darstellung des Lebens und Wirkens der merkwürdigen Frau findet sich in meiner „Geschichte der quietistischen Mystik" (Berlin 1875), S. 145. **Hepp.**

Gyrovagi. Es hat seit dem Anfange des Mönchtums im Abendlande christliche Asketen gegeben, welche weder in Einsiedeleien, noch in Klöstern sesshaft gemacht werden konnten. Sie fürten ein Wanderleben und suchten gewönlich ihren Lebensunterhalt bei ihren sesshaften Brüdern. Sie zogen von Klause zu Klause, von Zelle zu Zelle, von Abtei zu Abtei, wurden überall wegen des allen Mönchen eigenen Gebots der Gastfreundschaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt und entzogen sich überall der Manung zum längeren Bleiben und zum Eintritte in die Gemeinschaft durch allerlei Ausflüchte. Waren sie aber mit ihrer Rundreise zu Ende, so begannen sie dieselbe von neuem und davon, dass sie gleichsam im Kreise herumirrten, nannte man sie Gyrovagi; bei Isidor von Sevilla heißen auch die Circumcellionen (s. d. Art. Donatisten) so. Sie störten die Abgeschlossenheit, Lebensordnung und Andacht der Einsiedler und Cönobiten, sie gaben ihnen hinsichtlich aller Mönchstugenden das schlechteste Beispiel und waren oft die Zuträger ungehöriger Nachrichten und gefärlicher Ketzereien. Umsonst erklärten sich Augustin (de opere monachorum c. 28) und Cassian (collatio 18) mit Eifer gegen diese vagabundirenden Mönche. Man erkannte es auch bald als Pflicht, dem Unfuge der ganz nach Belieben, oft in schlimmster Zwietracht und zum großen Ärgernisse lebenden Mönche zu steuern. Dahin zielten Beschlüsse der im 6. Jarh. in Frankreich gehaltenen Synoden, dahin in demselben Jarhunderte die Klosterstiftungen des Cäsarius von Arles, Benedikt von Nursia und Cassiodor. Benedikt schrieb seine Regel für die Cönobiten und ausdrücklich (cap. 1) gegen die Sarabaiten und Gyrovagi und es scheint, dass er den letzteren Namen zuerst schriftlich verzeichnet hat. Auch Columban und Isidor von Sevilla (de eccles. s. officiis lib. 2, c. 15) im 7. Jarhunderte traten in Wort und Tat gegen die Zerfallenheit und Untätigkeit des Mönchtums auf, aber erst der Sieg der benediktinischen Regel im 8. Jarhundert und das, was Karl der Große und Ludwig der Fromme mit Benedikt von Aniane taten, brachte das abendländische Mönchtum in die feste cönobitische Form, welche die umherirrenden heimatlosen Mönche allmählich ganz verschwinden ließ. In mancher Beziehung erinnern Stifter späterer Orden, z. B. Romuald, an das ältere griechische fluktuirende Asketentum. Die Bettelmönche gehören in eine Reihe von Erscheinungen, welche mit den häretischen Asketenschwärmen des Orientes in Verbindung stehen. — Gyrovagi sind auch unstäte umherziehende Kleriker genannt worden, aber entweder waren dieselben zugleich und

zunächst Mönche und erhielten jene Benennung als solche oder es fand doch nur eine gelegentliche und wolbewusste Übertragung statt. — Vgl. Martene, Commentarius in Regulam S. P. Benedicti, Paris 1690, p. 53 sqq.

Albrecht Vogel.

H.

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. Die apologetische Vereinigung dieses Namens wurde im August 1785 von einigen angesehenen holländischen Theologen gestiftet mit dem bestimmten Zweck, um dem immer krasser hervortretenden Antichristianismus des Jarhunderts kräftig entgegenzuwirken. Die nächste Anleitung gab die Erscheinung der bekannten Schrift von Jos. Priestley „über die Geschichte der Verderbnisse der Christenheit", die auch holländisch übersetzt war und großes Aufsehen machte. Eine Preisfrage wurde ausgeschrieben, um eine genügende Antwort auf Priestleys Verleumdungen hervorzurufen; ein Kapital wurde gesammelt, um mehrere apologetische Preisbewerbungen gegen die Negationen des Rationalismus und Naturalismus möglich zu machen; das zeitgemäße Streben fand Sympathie und Unterstützung in weiteren kirchlichen und politischen Kreisen; auch mit dem Auslande wurden Verbindungen angeknüpft und der Wirkungskreis der Gesellschaft dehnte sich mit dem Laufe der Jare immer weiter aus. Das große Wort Matth. 16, 16—18 wurde als Symbolum der Vereinigung ihren goldenen und silbernen Preismünzen von ansehnlichem Wert eingeprägt, und im Oktober 1835 wurde ihre fünfzigjär. Existenz vom damaligen Vorsitzenden der Direktion, Prof. Dr. H. J. Royaards, mit einer festlichen Rede öffentlich gefeiert. Bis jetzt färt die Vereinigung fort, die gute Sache der christlichen Religion, wenn auch auf stark modifizirtem Standpunkte und gegen ganz andere Gegner als die früheren, nach Kräften zu verteidigen.

Von Anfang an hat die Haager Gesellschaft, one den orthodoxen reformirten Kirchenglauben aus den Augen zu verlieren, sich auf mehr allgemeinen, wenn auch positiv christlich-kirchlichen Grund und Boden gestellt. Sie trat nicht nur gegen Unglauben, sondern auch gegen Leichtsinn und Indifferentismus in die Schranken und setzte sich speziell die Verteidigung des Glaubens zum Zweck, wie er nach der hl. Schrift von Christen aller Konfessionen in ihren symbolischen Schriften bekannt wurde. Allerdings zeigte sie Verwandtschaft mit dem schwedischen Verein „Pro fide et Christianismo", im J. 1771 in Stockholm gestiftet, sowie auch mit der deutschen Gesellschaft (Basel 1783) „tätiger Beförderer reiner Lehre und warer Gottseligkeit", aber doch mit dem Unterschiede, dass dort mehr die praktische, hier mehr die wissenschaftliche Seite der Sache in den Vordergrund trat, und die Vereinigung eine weniger pietistische Farbe zeigte. Dennoch war es nicht allein um die Widerlegung der Gegner, sondern auch um die Glaubensstärkung der Gemeinde zu tun, wie sich schon ergibt aus dem Thema der ersten Preisabhandlung im J. 1787, von der konstituirten und anerkannten Gesellschaft gekrönt, „über Zusammenhang und Einfluss des Glaubens an die Mysterien und andere bestrittene Lehrstücke auf unsere Glückseligkeit".

Was Geist und Richtung der von hier ausgehenden „Vertheidigung" anbetrifft, so lassen sich, die Sache im ganzen und großen betrachtet und a parte potiori qualifizirt, wohl am besten vier Perioden unterscheiden, wovon jede so ungefär über ein Viertel eines bald abgeschlossenen Jarhunderts sich ausdehnt.

In der ersten Periode (1785—1810) herrscht bestimmt eine stark supranaturalistisch-orthodoxe Richtung bei der Direktion sowie bei den Preisbewerbern vor. Die Accomodationstheorie von Semler u. a. wird entschieden

bestritten; die Lehre der „Satisfactio vicaria“, der Gottheit Christi, der Persönlichkeit des heil. Geistes, der strafenden Gerechtigkeit Gottes u. s. w. mit Kraft betont; das Argument für die Göttlichkeit der Offenbarung in Weissagung und Wunder gegen Einwendungen verteidigt; die Authentie und Integrität sogar sämtlicher prophetischen Schriften des A. B. kategorisch festgestellt; die Theopneustie und Autorität der heil. Schrift bei allen Apologeten als ein „constat inter omnes“ betrachtet, namentlich auch die außerordentliche Geburt, leibliche Auferstehung und sichtbare Himmelfart des Herrn in ihrer Warheit und Wichtigkeit hervorgehoben. Eine Serie kleinerer Schriften praktischer und erbaulicher Art, welche später zurücktreten, z. B. zur Empfehlung des Bibellesens, des Betens, des Kirchengehens, der täglichen Todesgedanken u. s. w., steht in den ältesten Schriften der Vereinigung mit diesen schwer geharnischten Abhandlungen friedsam, wenn auch etwas sonderbar zusammen. Nicht wenige Lorberen wurden damals ziemlich leicht erworben.

Die zweite Periode könnte man (1810—1835) im ganzen und großen eine bibl.-evangelische nennen. Sie wurde (1811) eröffnet mit einer Handhabung der biblischen Angelologie und sah mehrere gekrönte Abhandlungen erscheinen, für die bibl. Theologie des A. und N. Test. von Bedeutung. Den Wundern Elias und Elisas z. B., sowie dem Buche Daniel und des Chronisten wurde gegen damalige Einwendungen eine spezielle Arbeit gewidmet; die Glaubens- und Sittenlehre des Evangeliums Johannes und mehrerer paulinischer Briefe näher untersucht, und dem biblischen Offenbarungsbegriff, den Rationalisten gegenüber, neues Licht beigesetzt. Bretschneider und seinen Geistverwandten gegenüber vindizirte Hauff die Authentie und den Wert des johanneischen Evangeliums, während auch für die Ehre des protestantischen Prinzips mit gutem Erfolge eine Lanze gebrochen wurde. Über schwierige Schriftstellen, z. B. die Bitte des Herrn in Gethsemane, die apostol. Lehre Röm. 7 u. a., wurden spezielle Preisfragen vorgeschlagen und beantwortet, kurz gesagt: das exegetisch-historische Element tritt sichtbar hervor. Eine Arbeit über die neutestamentliche Versönungslehre, in konservativem Geiste geschrieben, schließt diese Periode würdig ab.

Der Anfang der dritten Periode (1835—1860) fällt mit dem Auftreten des D. F. Strauß zusammen; im ganzen mag sie eine überwiegend historisch-kritische heißen. Die Entwickelung des Kampfes mußte bald die Vereinigung dazu bringen, die Verteidigung des Christentums mehr als bisher auf die eigentliche Grundlage der christlichen Kirche und ihrer ältesten Urkunden zu concentriren. Wurden auch alttestamentliche Sachen (Kosmogonie, Theokratie, Theophanie des A. B.) gründlich apologetisch besprochen, mehr noch hat man jetzt die Augen auf die Evangelien und die ev. Geschichte gerichtet.

Im allgemeinen geschah dies im freien, wissenschaftlichen Geiste, aber mit vorwiegend konservativen Tendenzen. So wurde in einer gründlichen Abhandlung die Authentie und Axiopistie des dritten Evangeliums vindizirt mit Rücksicht auf die Frage nach seinen Quellen und sein Verhältnis zu den beiden anderen synoptischen Evangelien; so in einer anderen der apologetische Wert der Apostelgeschichte „zur Ablehnung der Anfälle von Strauß u. a. auf den historischen Ursprung des Christentums“ ins Licht gestellt (die Tübinger Schule ließ damals noch nicht viel von sich reden); so wurde auch Tischendorfs „Disquisitio historica-critica de Evangeliorum Apocryphorum origine et usu“ mit Gold bekrönt und noch einmal die Authentie aller johanneischen Schriften so gründlich bewiesen, daß die Sache damit vielen und gerade von den besten für gut ausgemacht erschien. Machte die Gesellschaft in dieser Abhandlung (von A. Niemeyer [† 1854]) entschieden Front der Schule von F. C. Baur gegenüber, so wurde auch die Authentie des Epheserbriefes der modernen Kritik gegenüber wissenschaftlich verteidigt. Die Evangelienfrage fand eine neue, wenn auch sehr freie Erörterung in den gekrönten „Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu“, von A. Réville 1859. Daß neben dem Christentum auch der Protestantismus nicht vergessen wurde, zeigten ter Haars Gemälde aus der Geschichte der Reformation (auch deutsch über-

setzt) 1843, und G. V. Lechlers „Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation“ (1854).

Diese Richtung dauerte zum teil wenigstens in der vierten, unvollendeten Periode (1860 und später) noch fort; mit dem Auge auf andere Erscheinungen aber läßt sich die jetzige Tendenz der Gesellschaft wol kaum besser denn als eine ethisch-religiöse beschreiben. Die angedeutete historisch-kritische Linie wird durchgezogen in die apologetische Schrift von Trip (1865) über den Paulus der Apostelgeschichte, auch wurden Fragen gestellt über die Auferstehung Christi, den Wunderbegriff des N. T. und dergl., wenn auch keine Antwort der Bekrönung werth geachtet wurde. In wieweit dieses letztere aus dem jetzigen Standpunkt der Gesellschaft erklärlich ist, läßt sich allerdings schwerlich entscheiden; Tatsache ist es jedenfalls, daſs diese und andere brennende apologetische Fragen seit dem letzten Decennium kaum mehr in Vorschlag kamen, wol aber früher schon ein Lesebuch über die „Moderne Richtung“ verlangt wurde, welches sich nach dem Programme (1860) u. a. durch „einnehmenden Ton“ charakterisiren und empfehlen müßte. Es ist nicht erschienen, wohin aber der Zug des Geistes damals und später hinging, ergibt sich ziemlich klar aus der Liste der Preis-Fragen, wonach, mit Übergehen von manchem größeren, in den letzten Jaren gefragt und die Antwort gekrönt wurde, z. B. die Sklaverei, der Krieg, die Todesstrafe, sociale Frage, Humanität, Emanzipation der Frau u. s. w. im Lichte des Christentums betrachtet. Mit aller Erkennung dessen, was hier Wares, Schönes und Gutes geliefert ist, läßt das Bedenken sich schwerlich abweisen, ob ein Verein zur Verteidigung des (geoffenbarten) christlichen Gottesdienstes, wenn er seinem ursprünglichen Auftrag treu bleiben will, gerade in dieser Zeit der Christusverleugnung gar keine anderen Aufgaben zu stellen und nach Kräften zu lösen hat? Wundern kann es daher wol keinen, daſs die jetzige öffentliche Meinung in Holland über Bestrebungen und Leistungen der Haager Gesellschaft pro Vindicanda Rel. X^{t}. eine prinzipiell sehr verschiedene ist, da wol niemand leugnen wird, daſs die meisten der neuesten gekrönten Preisschriften einen hervorragend modernen Charakter zeigen. Damit wird die wissenschaftliche Bedeutung mehrerer dieser Schriften an sich keineswegs geleugnet; von entschiedenem Wert muſs man auf jedem Standpunkt z. B. die interessanten und gründlichen Preisverhandlungen über „Missionsmethode, Puseyismus, Vereinigungsversuche der christl. Kirche“ und andere nennen. Bei dem jetzigen großen Geisteskampf aber steht sichtbar auch diese Gesellschaft, wie so manche andere, in einer Art von Krisis, wovon die Entscheidung sich allerdings anen, aber unmöglich voraussagen läßt. Nur wer innere Widerstandskraft hat, kann fortwärend nach außen Siegeskraft üben. Übrigens gilt für die noch nicht abgeschlossene Geschichte auch dieses Vereins das apostolische Wort 1 Kor. 3, 11—15. **J. J. van Oosterzee.**

Habakuk, der alttestamentliche Prophet, dessen Weissagungsbuch in dem *δωδεκαπροφητόν* die achte Stelle einnimmt. Sein Name חֲבַקּוּק (wofür LXX Ἀμβακούμ, nach der Aussprache חֲבָקּוּק unter Kompensirung des Dageſch des ב durch die dem Lippenbuchstaben *β* entsprechende eingefügte Liquida *μ* und Widerholung des silbenschließenden Konsonanten am Ende des Worts) bedeutet warscheinlich Umarmung von dem Stamme חָבַק, vielleicht für חִבְּקְבּוּק. In den one Zweifel von der Hand des Propheten herrürrenden Überschriften (1, 1 u. 3, 1) bezeichnet er sich nach seiner amtlichen Stellung als נָבִיא. Aus der Unterschrift von Kap. 3: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹתָי „dem Einüber in Begleitung meines Saitenspiels“ läßt sich schließen, daſs er aus dem Stamme Levi war; denn wollte er das zum gottesdienstlichen Vortrag im Tempel bestimmte Lied mit seinem eigenen Saitenspiel begleiten, so muſste er zur Mitwirkung im Tempelgesang amtlich befugt gewesen sein; und dies war er nur als Levit oder insonderheit Priester (vgl. die Überschrift der Apokr. *Βὴλ καὶ Δράκων* im Cod. Chisianus: *ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί*). Über die sonstigen Lebensverhältnisse des Propheten

haben wir keine sicheren historischen Nachrichten. Die Sage aber hat uns über denselben einen um so reicheren Bericht erstattet, wie wir ihn über keinen anderen Propheten besitzen (vgl. die Zusammenstellung des gesamten, in sich selbst widerspruchsvollen Sagenstoffs in der Schrift von Fr. Delitzsch: De Habacuci prophetae vita atque aetate, adjecta diatriba de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio, Lips. 1842).

Sein als מַשָּׂא d. i. Gottesausspruch (gegen das Weltreich) bezeichnetes Buch ist in der Form des Dialogs angelegt. Es enthält 1) die durch das in seinem Volke im Schwange gehende sittliche Verderben hervorgerufene Klage des Propheten 1, 2—4; 2) die göttliche Antwort, verkündend das bevorstehende Gericht durch die Chaldäer (1, 5—11); 3) die durch den zügellosen Übermut, die maßlose Eroberungssucht und das schonungslose Morden dieses Feindes veranlaßte Klage des Propheten 1, 12—17; 4) die göttliche Antwort, enthaltend in fünffachem Wehe den Sturz des Feindes 2, 4—20, worauf das Buch mit Kap. 3 mit der Antwort der gläubigen Gemeinde auf diese zwiefache göttliche Offenbarung, d. h. mit einem lyrisch-prophetischen Widerhall der durch die göttl. Offenbarungen im Gemüt des Propheten hervorgerufenen Eindrücke und Empfindungen schließt. Der Kern des ganzen Buches liegt in der zweiten göttlichen Antwort, welche in gemeinleserlicher Schrift aufzuschreiben der Prophet angewiesen wird, da das Orakel ferner Zukunft gelte (2, 2—3).

Über die Zeit, wann Habakuk gelebt und sein Weissagungsbuch verfaßt habe, gibt uns weder dessen Überschrift noch ein anderes ausdrückliches Zeugnis einen unmittelbaren Aufschluss. Wir sind, um dieselbe zu bestimmen, lediglich auf den Inhalt der Weissagung angewiesen. Neuerdings pflegt man ziemlich allgemein die Wirksamkeit des Propheten unter dem König Jojakim anzusetzen und mit der Schlacht bei Karchemisch, in welcher Ägypten der aufstrebenden babylonischen Macht unterlag, als dem Ausgangspunkt der chaldäischen Heimsuchungen in Beziehung zu bringen. Allein gegen diese Annahme spricht entscheidend 1) die Stelle 1, 5, nach welcher der Einfall der Chaldäer in Juda, der nach jener Schlacht als sicher bevorstehend angesehen werden musste, vielmehr als etwas unglaubliches, paradoxes hingestellt wird; 2) das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem die unter Josia auftretenden Propheten Zefanja und Jeremia zu Habakuk stehen. Denn daſs Hab. 2, 20 die Grundstelle für Zef. 1, 7 ist, kann ebensowenig einem Zweifel unterliegen, wie die Abhängigkeit der jeremianischen Stellen 4, 13 und 5, 6 von Hab. 1, 8 (vgl. die erschöpfenden Erörterungen von Caspari in der lutherischen Ztschr. 1843, II, S. 1—73, und Delitzsch in seinem Kommentar über Habakuk, S. VII ff.). Es liegt namentlich im Hinblick auf letzteres Argument nahe, die Wirksamkeit Habakuks unter König Manasse anzusetzen, wofür sich auch der Umstand geltend machen ließe, daſs die Drohweissagung Hab. 1, 5 f. mit dem 2 Kön. 21, 10—12 (vgl. 2 Chr. 33, 18) angegebenen Inhalt der damaligen prophetischen Verkündigung, und die Klage über Gewalttat Hab. 1, 3 mit dem 2 Kön. 21, 16 von Manasse Erzälten stimmt. Allein wenn gegen die Zeit Jojakims das לֹא תַאֲמִינוּ כִּי יְסֻפָּר der Stelle Hab. 1, 5 spricht, so gegen die Manasses das in derselben Stelle sich findende בִּימֵיכֶם. Soll nämlich das Strafgericht, welches der Prophet verkündigt, noch in den Tagen derer, an welche seine Rede gerichtet ist, zur Ausfürung kommen, so wird der terminus a quo der Weissagung höchstens 20 Jare vor der ersten Invasion Nebukadnezars in Juda angesetzt, also nicht über die Regierungszeit Josias hinausgegangen werden dürfen. Erwägen wir nun ferner, daſs das in Kap. 3 enthaltene Gebet, welches der Prophet nach V. 19 zum Vortrag beim öffentlichen Gottesdienst unter Musikbegleitung bestimmt, die Herstellung des alten Kultus und des liturgischen Gesanges voraussetzt, so kann Habakuk nicht vor dem 12. Regierungsjar Josias, bis zu welchem der unter Ammon wider eingerissene Götzenkultus dauerte, aufgetreten sein; und ziehen wir weiter in betracht, daſs sich Jeremia in seinen in die Zeit Josias und warscheinlich in die Zeit bald nach seiner Berufung im 13. Jare Josias fallenden Weissagungsreden

an Habakuk anschließt, so muss dessen prophetische Wirksamkeit bald nach dem 12. Regierungsjar Josias begonnen haben. Die von dem Propheten entworfene Schilderung seiner Zeit, in welcher nach 1, 2—4 Gewalttätigkeit und Frevel, Hader und Zwietracht herrschen, das Gesetz erstarrt, das Recht unterliegt, passt auf eine Zeit, in welcher, wie in der des Josia, zwar eine Reaktion gegen das im Schwange gehende religiös-sittliche Verderben eingetreten ist, aber, unvermögend durchzudringen, von dem herrschenden Zeitgeist zurückgedrängt wird (vgl. Delitzsch a. a. O. S. XIV). Auch hat es, wenn die Weissagung damals ausgesprochen ist, einen guten Sinn, wenn die verkündigte Invasion der Chaldäer als etwas unglaubliches hingestellt wird. Denn der Prophet weissagt dann nicht, was sich nach menschlicher Kombination voraussehen und erwarten ließ, sondern was wider menschliches Erwarten ging. Verhält es sich aber so, dann ist Habakuks Weissagung ein Beweis dafür, dass es eine Prophetie gibt, welche, weil nicht aus menschlichem Scharfblick erklärlich, in einer übernatürlichen, göttlichen Erleuchtung ihren Grund hat.

Habakuks Sprache ist klassisch, ausgezeichnet durch ausgesuchte, seltene und zum teil ihm ganz eigentümliche Wörter und Wendungen; Ausdruck und Darstellung künstlerisch abgerundet, auch weniger abhängig von älteren Mustern, wie dies bei anderen Propheten der Fall ist. Kann man ihn im prophetischen Vortrag den besten Propheten an die Seite stellen, so übertrifft er in dem lyrischen Stück Kap. 3 alles, was die alttestamentliche Poesie in dieser Art aufzuweisen hat. Eine Theophanie ist's, welche der Prophet dort schildert: das richterliche Erscheinen Jahves zum Gericht über die Feinde seines Volks, worin sich die Offenbarung am Sinai, welche ihn zum König Israels machte, gegenbildlich erneuert (vgl. die Grundstelle 5 B. M. 33, 2). Die Erde erzittert, ihre Grundvesten erbeben; Sonne und Mond treten zurück in ihre Wonung bei dem Licht seiner daherschießenden Pfeile, bei dem Glanz des Blitzes seines Speeres. Solch furchtbar majestätischer Offenbarung Jahves erliegen Israels Feinde; darum kann der Prophet, wenn auch bei der Ausschau in die seinem Volk nächst bevorstehende drangsalsvolle Zukunft, von der er geweissagt, sein Herz erzittert, seine Lippen beben und Morschheit in seine Gebeine dringt, doch schließen mit den Worten der freudigsten Zuversicht: „Aber ich will in Jahve frohlocken, will jubeln in dem Gott meines Heils. Jahve der Herr ist meine Kraft und macht meine Füße wie die Hindinnen und lässt auf meinen Höhen mich daherschreiten". Man hat von Habakuk mit Recht gesagt, er sei ein Jeremia und Assaph zugleich, jenem in seinem innerlichsten Wesen verwandt durch eine gewisse Weichheit verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Heftigkeit des Sinnes, diesem durch seine empfindungsvolle Lyrik. Vorzugsweise an Assaph erinnert Habakuk auch durch das enge Verwandtschaftsverhältnis, welches zwischen dem dritten Kap. seiner Weissagungsschrift und dem assaphischen Psalm 77 besteht. Ps. 77, 17—21 ist das Original zu Hab. 3, 10—15.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass dasjenige, was man als die Grundgedanken aller prophet. Verkündigung bezeichnen kann, bei Habkuk zu scharfer Ausprägung gelangt: die Gewissheit des Untergangs der Gottlosen, wie sie in der Heiligkeit Gottes, der Halsstarrigkeit der Frevler und der Schuld ihrer Selbstvergötterung begründet ist; die Unverbrüchlichkeit der Heilsweissagung; die gewisse Verwirklichung des Heils trotz des Scheines des Gegenteils, die sichere Rettung der Frommen, wie sie durch die Heiligkeit Gottes verbürgt und dem Glauben, der darauf harrt, zugesichert ist. Die Stelle 2, 4, in welcher letzterer Gedanke zur Aussage kommt, enthält das bekannte וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, eine Stelle, welche Paulus Röm. 1, 17 u. Gal. 3, 11 (vgl. Hebr. 10, 38) zum Ausgangspunkt seiner Erörterung macht, aber one das Suffix von אֱמוּנָתוֹ widerzugeben, weil es ihm an beiden Stellen nur darum zu tun ist, das zum Heil gereichende Verhalten überhaupt zu nennen, wärend an der prophetischen Stelle vermöge des obwaltenden Gegensatzes zwischen dem vermessenen Gewalthaber, der dem Verderben verfällt, und dem Gerechten, dem die Heilsverheißung gilt, das Subjekt betont ist, dessen Glaube bewirken wird, dass ihm das

Leben zu teil wird (vgl. v. Hofmann zu Gal. 3, 11). Daſs Paulus in Übereinſtimmung mit dem Grundtext, wie mit den LXX ἐκ πίστεως mit ζήσεται verbindet und nicht mit ὁ δίκαιος, iſt zweifellos. Übrigens ändert die alexandriniſche Überſetzung durch ihr ἐκ πίστεώς μου den prophetiſchen Gedanken dahin ab, daſs es die worthaltende Treue Gottes iſt, welche dem Gerechten eine Zukunft des Lebens ſichert.

Bemerkenswerte Einzelkommentare zu Habakuk ſind: Abarbanel, Comm. rabb. et lat. ed. Sprecher, Helmst. 1709; R. Tanchum, Commentaire sur le livre de Habakkuk ed. S. Munk, Paris 1843 (arabiſch mit franzöſ. Überſetzung); W. F. Capitonis ennarationes in proph. Hab., Argent. 1526; Ant. Agellii comm. in proph. Hab., Ant. 1597; Matth. Haffenrefferi comm. in Nah. et Hab., Stuttg. 1663; Kalinsky, Vatice. Chabacuci et Nachumi etc., Vratisl. 1748; Stäudlin, Hoſea, Nahum und Hab., neu überſ. und erl., Stuttgart 1786; Wahl, Hab., neu überſ. nebſt einer Einl. u. ſ. f., Hann. 1790; Kofod, Chab. vat. comm. crit. atque exeg. illustr., Havn. 1792; Greeve, Vatt. Nah. et Hab., Amst. 1793; Juſti, Hab., neu überſ. und erl., Leipz. 1821; Wolff, Der Proph. Hab., m. e. wörtl. u. e. freien metr. Überſ., e. vollſt. phil.-krit. u. ex. Comm., Darmſt. 1822; Baeumlein, Commentatt. de Hab. vatic., Maulbr. 1840; Delitzſch, Der Proph. Hab. ausgel., Leipz. 1843; Gumpach, Der Proph. Hab. n. d. genau revid. Text erklärt, München 1860; Reinke, Der Proph. Hab., Brixen 1870. Zur Einleitung: Delitzsch, De Hab. etc. (ſ. o.); und ſpeziell zu Kap. 3: Schnurrer, Diss. phil. ad carmen Hab. III, Tub. 1786; Stickel, Prolusio ad cap. 3 Hab., Neust. 1827. — Vgl. auch die Verzeichniſſe der Komm. u. Einleitungsſchrr. bei Roſenmüller, Wolff (S. 79—90 a. a. O.), und Delitzſch (Comm.) S. XXIV f.

Bold.

Haberkorn, Peter. Einer der letzten Streittheologen aus dem Geſchlechte der Feuerborn und Calov. Aus einer urſprünglich adeligen Familie 1604 zu Butzbach in der Wetterau geboren, vollendet Haberkorn ſeine Studien bei den Theologen der luth. Orthodoxie. In Marburg ſchließt er ſich an Mentzer an, in Jena an Gerhard, in Straßburg an Dorſche und wird im J. 1632 professor physices — eine der unterſten Profeſſuren — in Marburg, darauf Hofprediger in Darmſtadt. Später ward er neben ſeinem Schwiegervater Feuerborn an die neugegründete Univerſität Gießen als Profeſſor der Theologie berufen. Er ſtarb 1676.

Die Begabung und Berühmtheit Haberkorns gehört dem Felde der Polemik an. Zur geſchickteren Beſtreitung der römiſchen Kirche hatte er ſich ausdrücklich eine zeitlang an dem damaligen Hauptſitze der römiſchen Polemik, in Köln, aufgehalten. Die gerade nach Beſchluſs des dreißigjärigen Krieges ſo häufig gewordenen Übertritte zu jener Kirche gaben ihm auch Gelegenheit, von den erworbenen Streitwaffen im Dienſte der proteſtantiſchen Warheit mehrfachen Gebrauch zu machen. Er iſt bekannt worden durch das vor dem Landgraf Ernſt von Heſſen, welcher im Begriff ſtand, zur römiſchen Kirche überzutreten, 1651 mit dem vom Papſte als Miſſionar für Deutſchland autoriſirten Kapuziner Valerianus Magnus gehaltene Kolloquium, ſowie durch die vor demſelben Landgrafen mit dem Jeſuiten Roſenthal gehaltene Disputation, über welche Geſpräche die Berichte veröffentlicht wurden. Es erſchien ferner von Haberkorn eine vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium, den Prof. juris zu Gießen und Marburg, den Son von Aegidius Hunnius, welcher ebenfalls zum Papismus übergetreten war; ebenſo disputationes ante Walenburgicas 1658, gegen die Konvertiten, die Gebrüder Walenberg und deren Bekehrungsmethode der Proteſtanten. Aber auch der zunehmende Synkretismus machte ihm Schmerz. Gegen dieſe Häreſie iſt ſeine enodatio errorum Syncretisticorum 1665 gerichtet, ſeine fidelis contra Syncretismum instituta admonitio 1665, ſeine vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena 1669. Ein ſolcher Mitkämpfer muſste Calov erwünſcht ſein, welcher in ſeinem aus den calixtiniſchen Streitigkeiten bekannten Cessus Haberkornii das Hinſcheiden dieſes Mannes als den Untergang eines der wenigen

übriggebliebenen Gestirne am Himmel der Orthodoxie beklagt. Quellen: Witten, Memoriae, theol. decas XV, 4°. Hessische Hebopfer 1738, St. XVII.

Tholuck †.

Hadad ist zunächst Name eines syrischen Gottes, nach Macrobius (Saturn. I, 23) eines Sonnengottes (s. die Belegstellen: Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 1876, S. 312—316; vgl. Jahrbb. f. deutsche Theologie 1877, S. 316 und über Adadu bei Plinius, N. h. XXXVII, 11 [71], 186: v. Gutschmid in Fleckeisens Jahrbb. f. class. Philologie, 1876, S. 518). Die Etymologie des Namens ist dunkel. Die Bedeutung als Gottesname liegt im A. T. nur vor in zusammengesetzten menschlichen Eigennamen, in dem syrischen Königsnamen Hadadeser (s. d. Artik.) und wol auch in dem andern syrischen Königsnamen Benhadad (wofür auch die LA. בן־הדר, aber minder gut bezeugt [s. Stud. S. 310] und darum zu verwerfen), ferner in dem Ortsnamen Hadad-Rimmon (s. d. Artikel).

Für sich allein kommt im A. Test. Hadad nur als edomitischer Personname vor (über Gottesnamen one Zusatz als menschliche Personnamen s. Nestle, Die israelitischen Eigennamen 1876, S. 114—116, 215 und Schrader a. u. a. O.). Die LAA. der Codices schwanken fast überall zwischen הדד und הדר; doch ist ersteres besser bezeugt (s. Stud. S. 309). Es werden mit dem Namen Hadad benannt:

1) Ein edomitischer König (Gen. 35, 35 f.; 1 Chron. 1, 46 f.), welcher einen Sieg über die Midianiter im Gefilde Moabs errang.

2) Ein späterer edomitischer König (Gen. 36, 39; 1 Chron. 1, 50 f.).

3) Ein Edomiter aus königlichem Geschlechte (1 Kön. 11, 14—22; ob identisch mit Nr. 2?). Als Knabe flüchtete er bei der Eroberung Edoms durch David und dem damals durch Davids Feldherrn Joab unter den edomitischen Männern angerichteten Blutbade (s. Artik. „Edom", Bd. IV, S. 41) aus der Edomiterstadt Maon (v. 18 l. מָעוֹן st. מִדְיָן mit Thenius z. d. St.) mit einigen Anhängern nach Ägypten, unterwegs in Pharan auf der Sinaihalbinsel seine kleine Schar durch Hinzuziehung dort Einheimischer (vielleicht zum Zweck der Fürung durch die Wüste) vergrößernd. Der Pharao wies ihm und den Seinen einen Landstrich an und gab dem Hadad die Schwester der Königin Tachpenes zur Gemalin. Nach Davids Tode, warscheinlich im Anfang der Regierung Salomos (nach der Stellung dieser Erzälung im Königsbuch gegen das Ende derselben) machte Hadad den Versuch, sein Vaterland zu befreien. Im hebräischen Text ist von einem Erfolg dieses Unternehmens nicht die Rede; da aber v. 22 die Erzälung von Hadad one Schluss abbricht und andererseits v. 25 b und c an der jetzigen Stelle nicht in den Zusammenhang passen, wird man hier den durch Abschreiberversehen an einen falschen Ort geratenen Abschluss der Geschichte Hadads zu suchen haben. Indem man mit LXX u. a. statt ארם liest אֲדֹם und ואת statt ראת, ferner nach אשר mit LXX B u. a. ergänzt עָשָׂה (so Thenius z. d. St.; s. auch de Rossi, Var. lectiones), ergibt sich die Aussage: „das ist das Böse, welches verübte Hadad, und er verachtete Israel und ward König über Edom". Hadads unabhängige Herrschaft kann sich jedoch nur über einen Teil Edoms erstreckt haben oder sie war nicht von Dauer; die Araba und die Hafenstadt Eçjongeber blieben im Besitze der Israeliten; denn Salomos Handelsunternehmungen von Eçjongeber aus (1 Kön. 9, 26 ff.) fallen warscheinlich in spätere Zeit als Hadads Aufstand. — Mit Unrecht haben andere (so Pressel, Art. „Hadad" in Aufl. 1) Hadad 1 Kön. 11, 25 als Abkürzung für Hadadezer genommen und von dem Könige von Zoba verstanden. Dem verderbten masorethischen Texte zu Liebe hat Josephus (Antiqq. VIII, 7, 6) die Geschichte von einem Bündnis des Edomiters Hadad (Aderos) mit dem Syrer Rezon (Raazaros) und von der Erhebung des ersteren zum König von Syrien erfunden.

4) Einer der Söne Ismaels wird 1 Chron. 1, 30 in Luthers Übersetzung und sonst Hadad genannt; der hebräische Text bietet aber חֲדַד mit Cheth; vgl.

Gen. 25, 15 (חדד und חדר). Ein entsprechender Stammname läſst sich nicht auffinden.

Vgl. die Artikel „Hadad" in Winers RW. (1847), von Merx in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW., 6. Lieferung. 1877. — Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl. 1864 ff.; Bd. I, S. 113 f.; Bd. II, S. 476; Bd. III, S. 294 f. **Wolf Baudissin.**

Hadadeser (הֲדַדְעֶזֶר „Hadad ist Hilfe", s. Artik. „Hadad"; daneben die LA. הדרע, s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, S. 309 f.) ist Name eines Königs des syrischen States Zoba zur Zeit Davids. Von dem Namen Zoba hat sich keine Spur erhalten, und die Tradition ist schwankend; jedesfalls ist dieses syrische Reich in der Nachbarschaft von Hamath (Epiphania), warscheinlich zwischen Orontes und Euphrat zu suchen (s. Winers RW. Artikel „Zoba"; vgl. auch Schrader, D. Keilinschriften u. d. A. T. 1872, S. 86 f.). Hadadesers Herrschaft muſs eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben; denn es werden Könige als seine „Knechte", d. h. Vasallen, genannt (2 Sam. 10, 19). Mit dem König Thoʿi von Hamath lag er in Fehde (2 Sam. 8, 10; 1 Chron. 18, 10). Als er später an den Euphrat zog (wie es scheint, um dort Hilfstruppen zu einem Feldzuge gegen David zu sammeln; s. jedoch Thenius zu 2 Sam. 8, 3), trat ihm David entgegen und besiegte ihn, trotzdem Hadadeser von Damask Unterstützung erhielt (2 Sam. 3, 3—8; 1 Chron. 18, 3—8). Als Davids Feldherr Joab die Ammoniter geschlagen hatte, kam Hadadeser diesen zu Hilfe, wurde jedoch abermals von David besiegt (2 Sam. 10, 16—19; 1 Chron. 19, 16—19; nach Ewald wäre nur von einem Kriege Davids mit H. die Rede). — Daſs Hadadeser 1 Chron. 18, 3 König von Zoba-Hamath genannt wird (vgl. 2 Chron. 8, 3), ist wol nur ein Versehen; denn Hamath war ein selbständiges Königreich (s. dagegen Ewald). 1 Kön. 11, 25 ist „Hadad" nicht von Hadadeser zu verstehen, s. Art. „Hadad".

Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, 3. Aufl. 1866, S. 211 f. und d. Artik. „Hadadeser" in Winers RW. (1847), von Kneucker in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW., 6. Lieferung. 1877; Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878, S. 386. 538 f.

Wolf Baudissin.

Hadad-Rimmon (הֲדַדְרִמּוֹן) kommt nur vor Sach. 12, 11. Die Codices haben zum teil Hadad-Rimmon mit Vertauschung von ד und ר; ersteres ist aber besser bezeugt. Die Stelle lautet: „An jenem Tage (da man klagen wird in Israel um den Durchstochenen v. 10, d. h. nach alter Erklärung: um den Messias, besser: um den verworfenen Bundesgott) wird groß sein die Klage in Jerusalem wie die Klage Hadad-Rimmons im Tale von Megiddo". Es ist die Rede entweder von einer Klage über das zu Hadad-Rimmon Geschehene oder von der Beklagung einer Person Namens Hadad-Rimmon. Die älteren Erklärer finden hier fast alle den Ort einer großen Trauerfeier angegeben; es wäre dann dieser Ort in der Nähe Megiddos zu suchen. Man dachte an eine dort abgehaltene Klage der Mutter Siseras (Richt. 5, 28) um ihren in der Ebene Jesreel geschlagenen und (aber bei Qedesch in Naphtali [?]) ermordeten Son (Pressel), oder an eine Klage um den Tod des Ahasja von Juda, welcher, von Jehus Leuten verwundet, zu Megiddo starb (2 Kön. 9, 27; so früher Hitzig), oder an die Klage um den bei Megiddo gefallenen König Josia (2 Kön. 23, 29 f., so schon die Peschitto). Seltsam zweierlei kombinirend, erklärt das Targum die Stelle von einer doppelten Klage, derjenigen über Ahab, welchen ein Syrer, Hadad-Rimmon, getötet habe und derjenigen über Josia, welcher im Tale Megiddos fiel. Später hat Hitzig (Kleine Propheten, 1. Aufl. 1838) die Anschauung vorgetragen, daſs die Klage Hadad-Rimmons zu verstehen sei von den Trauerbräuchen im Kultus eines syrischen Gottes Hadad-Rimmon, änlich der Totenklage im Dienste des phönizischen Adonis (vgl. Ezech. 8, 14; s. Artik. „Thammuz"), mit welcher alljärlich das Absterben der Vegetation oder wol zunächst das Abnehmen der Sonne betrauert

wurde. Dieſe Erklärung hat mehrfache Nachfolge gefunden (ſ. bei Baudiſſin a. u. a. O. I, S. 296, wozu hinzuzufügen: Reuß, Les Prophètes, 1876, Bd. I, S. 355; Wellhauſen in Göttinger Gelehrte Anzeig., 1877, S. 185 ff.; auch C. Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XI, 1844, S. 552, verſteht die Klage zu Hadad-Rimmon von einem Trauerkultus für den daſelbſt verehrten Gott gleichen Namens; vgl. noch Schrader in Jenaer Literaturzeit., 1879, S. 19). Dagegen iſt einzuwenden, nicht daſs Hadad-Rimmon ſonſt als Gottesname nicht vorkommt (ſehr unwarſcheinlich iſt die Erklärung als Adonisname = amasius summi dei, Paul Boetticher, Rudimenta mythologiae semiticae, 1848, S. 16) — denn geſondert ſind Hadad (ſ. d. Artik.) und Rimmon (2 Kön. 5, 18) als Namen ſyriſcher Gottheiten belegbar — wol aber, daſs die Vergleichung der Buße Iſraels mit einer heidniſchen Kultushandlung im Munde eines Propheten unwarſcheinlich iſt. Die beſte Erklärung der Stelle bleibt unſeres Erachtens die Beziehung auf den Tod des Joſia; mit Hadad-Rimmon iſt dann genauer die Lokalität ſeines Todes (2 Kön. 23, 29 f.) oder (2 Chron. 35, 23 f.) ſeiner tötlichen Verwundung angegeben als im Königsbuche und in der Chronik, wo als nächſte größere Ortſchaft Megiddo genannt wird. Von Klagefeiern zu Hadad-Rimmon ſagt der Text nichts aus, ſondern von ſolchen über Hadad-Rimmon, d. h. über das dort Vorgefallene. Von Klagen um den Tod des Joſia in Trauerliedern, welche im Volksmunde längere Zeit lebendig blieben, wird nun 2 Chron. 35, 25 ausdrücklich berichtet; auch ſtimmt die Beziehung auf Joſias Tod mit der Abfaſſungszeit der betreffenden Stelle; denn der unbekannte Verfaſſer von Sach. c. 12—14 ſchrieb kurz vor dem Exil.

Es muſs aber bemerkt werden, daſs ein Ort Hadad-Rimmon ſonſt nicht ſicher nachweisbar iſt; nur Hieronymus (zu Sach. 12, 11) nennt einen Ort Adadremmon als in der Nähe Jesreels gelegen und zu ſeiner Zeit Maximianopolis genannt. Seine Ausſage hat man mit Rückſicht auf ſeine anderweitigen unzuverläſſigen geographiſchen Angaben für wertlos erklärt, für erfunden zum Zweck der Erklärung unſerer Stelle. Doch mit Recht haben neuere Reiſende auf einen heutigen Ort Rummane in der Ebene Jesreel, etwa $^3/_4$ Stunden ſüdlich von Ledſchun verwieſen, worin ſich der zweite Beſtandteil des alten Namens Hadad-Rimmon erhalten zu haben ſcheint. Ein Dorf in dieſer Lage nennt van de Velde (Reiſe durch Syrien und Paläſtina in den J. 1851 und 1252. Aus dem Niederdeutſchen 1855 [1861] Bd. I, S. 267) unter dem Namen Rümmuni; Guérin (Description géographique, historique . . . . de la Palestine. Seconde partie: Samarie, Bd. II, Paris 1875, S. 228—230), welcher im Jare 1863 ſelbſt in dem Dorfe war, ſchreibt ſeinen Namen Roummaneh (رمانة). Dieſes Dorf würde ſeiner Lage nach paſſen; denn das altteſtamentliche Megiddo iſt aller Warſcheinlichkeit nach das heutige Ledſchun, das römiſche Legio.

Der Ortsname Hadad-Rimmon iſt one Zweifel urſprünglich Name der dort verehrten Gottheit, einer Verſchmelzung von zwei ſonſt getrennt vorkommenden Göttern (vgl. Atar-Ate, ſ. Art. „Atargatis"), mag ſich nun in dieſem Namen eine Erinnerung an altcanaanitiſchen Kultus erhalten haben (in Megiddo blieben Canaaniter zurück Richt. 1, 27) oder — was warſcheinlicher iſt — derſelbe dem Orte beigelegt worden ſein von ſyriſchen Koloniſten, welche ſich dort anſiedelten nach der Zerſtörung des Reiches Samarien.

Litteratur: Außer den Kommentaren zu Sacharja die Artik. „Hadad-Rimmon" in Winers RW. (1847), von Kneucker in Schenkels B.-L. II, 1869, und von Mühlau in Riehms HW., 6. Lieferung. 1877, ferner Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, Heft I, 1876, S. 293—325: „Die Klage über Hadad-Rimmon" (die dort vorgetragene Korrektur Hadaq-Rammon oder Hadqa-Rammon iſt unſtatthaft); vgl. Hft. II, 1878, S. 215 f.

Zur Frage nach der Lage von Megiddo: Reland, Palaestina, 1. Aufl., Traj. Bat. 1714, S. 873. 893—895 (Megiddo und Legio); Robinſon, Paläſtina, Bd. III, 1 (1841), S. 412—415 (Ledſchun = Legio, identiſch mit Megiddo), S. 792 f.

(Maximianopolis verschieden von Capharcotia); Derſ., Neuere Bibl. Forſchungen, 1857, S. 153 f. (Legio = Megiddo, verſchieden von Maximianopolis); Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XVI (1852), S. 699 f. (Hadad-Rimmon Ortsname); v. Raumer, Paläſtina, 4. Aufl. 1860, S. 446—448 (Maximianopolis identiſch mit Hadad-Rimmon und mit Legio); Baedeker (Socin), Paläſtina 1875, S. 361 (Ledſchun = Megiddo); Conder, Megiddo in dem Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund, 1877, S. 13—20; vgl. S. 190—192 (Megiddo vier engl. Meilen von Beiſan im Jordantal bei Medſched-dʿa). **Wolf Baudiſſin.**

Hades. Ἅιδης iſt bei den Griechen anfänglich der Name für den Gott der Unterwelt, Pluton, bezeichnet dann aber namentlich bei den Helleniſten appellativ die Unterwelt ſelbſt, den Aufenthalt und Zuſtand der Geſtorbenen — daher bald εἰς ᾅδου sc. τόπον, bald εἰς ᾅδην, cf. Act. II, 27 und 30 — und entſpricht ſomit dem Orkus oder den inferna der Lateiner, dem שְׁאוֹל der Hebräer. Die damit verbundene Vorſtellung kehrt bei den Heiden, ſoweit unter ihnen der Glaube an eine perſönliche Fortdauer zur Anerkennung gelangen konnte, und nicht etwa wie bei den indiſchen Buddiſten durch den pantheiſtiſchen Hintergrund des Ethnizismus niedergehalten wurde, dem Weſen noch in ziemlich übereinſtimmender, der mythologiſchen Ausprägung nach in ſtark auseinandergehender Weiſe überall wider. Danach iſt der Hades ſeinem allgemeinſten Begriffe nach als der Sammel- und Aufenthaltsort aller aus der Welt des Diesſeits Abgeſchiedenen, als das Jenſeits ſchlechthin zu faſſen. Sie füren dort ein bald mehr bald weniger der Idee der Vergeltung unterſtelltes, je nach der ſittlichen Entwickelung des Individuums in der Regel noch in geſonderte Regionen des Totenreichs, bei den Griechen in Elyſium und Tartarus verlegtes, aber neben aller Analogie mit der Oberweltlichkeit doch an deren Lebensfülle und Lebensfriſche im allgemeinen lange nicht hinanreichendes Schattenleben (vgl. z. B. Aeschylus, Eun. 255 ff.; Plato, Phäd. c. 62; Pindar, Fragm. Thren. I, pag. 31; Sophocles, Electra 826 u. ſ. w.

Von den heidniſchen Hadesvorſtellungen unterſcheiden ſich die altteſtamentlichen, meiſt poetiſch gefärbten Schilderungen über das Jenſeits dem Ausdrucke nach weniger, als man leicht vermuten dürfte. Dem Tode war eben ſeine Macht noch nicht genommen, Leben und unvergängliches Weſen noch nicht an den Tag gebracht. Deſſenungeachtet muſs, bei aller Ähnlichkeit, für die Konturen des A. Teſt.'s in dem Maße ein anderer Sinn vindizirt werden, als ihnen hier völlig verſchiedene theologiſche und anthropologiſche Vorausſetzungen zu Grunde liegen, vorab die monotheiſtiſche Gottesauffaſſung im allgemeinen, und ſodann im Zuſammenhange damit, der zum Ebenbilde Gottes geſchaffene Menſch, der mit der Sünde, der Abkehr von Gott, als dem Urquell alles Lebens, hereingebrochene Tod, die Wideranbanung der Gemeinſchaft des Sünders mit Gott durch das Mittel der fortſchreitenden Offenbarung. Hiernach iſt der Tod keine in der Natur des Menſchen begründete Notwendigkeit und die Fortexiſtenz nach dem Tode ſteht ſo gut wie gar nicht in Frage.

Der שְׁאוֹל (richtiger die שְׁאוֹל, femininum, Böttcher, De inf. § 139 sq. u. a.), entweder von שָׁאַל, fordern, oder mit manchen neuern von dem ungebräuchlichen שָׁעַל, geſenkt ſein, alſo die Senkung, oder endlich von der Wurzel שׁל, שׁול, ſchlaff, hängend ſein (Hupfeld, Pſs. 2. Agb. I, 174 Anm; Fleiſcher in Delitzſchs Jeſaja, 2. Agb., S. 104 Anm.; Nägelsbach, Iſaja, S. 61) iſt der Ort, der alle vor ſich fordert, nach allen verlangt (Spr. 27, 20; 1, 12; 30, 16; Jeſ. 5, 14), die gemeinſame Behauſung, das Verſchließ, die Höle für die Geſamtheit der Geſtorbenen, der Frommen ſowol als der Gottloſen, ihr Los one Unterſchied das nämliche, ſo farblos wie möglich. Gen. 37, 35; 1 Sam. 28; Hab. 2, 5; Pſ. 6, 6; 89,94; Pred. 9, 5. Es iſt ein ſtiller (Pſ. 94, 17; 115, 17), finſterer Ort (Hiob. 10, 21 f.), ein Ort der Ruhe, in der Tiefe der Erde gelegen (Num. 16, 30. 33; Hiob 11, 7. 8), reizlos, unerquicklich, wo der ihm Anheimfallenden ein dumpfes, freudloſes Schattendaſein wartet, Pſ. 6, 6; 88; Jeſaj. 33, 18; Pred. 9, 5, 6. 10; Hiob. 3, 17—19; 14, 7 ff.; Jeſaj. 14, 9 f. Daher ſynonym mit אֲבַדּוֹן zuweilen

אֲבַדּוֹן, Untergang, ſteht (ſ. Bd. I, S. 5), ſowie auch בּוֹר, Grube, Jeſ. 14, 15; Ezech. 32, 23; Pſ. 88, 7, und ſogar חֶדֶל, das relative Nichtſein; Jeſ. 38, 11.

Deſſenungeachtet vermag der Tod die perſönliche Beziehung des ewig Lebendigen zu den Frommen nicht aufzuheben. Nach wie vor bleibt er der Gott Abrahams, Iſaks und Jakobs, 2 Moſ. 3, 6 (vgl. Matth. 22, 32 und Parall.; 5 Moſ. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; Pſ. 73, 23 ff. Die göttliche Offenbarung in der Prophetie bewegt ſich, obſchon faſt unbemerkbar, ſo doch ſtufenmäßig fortſchreitend der Löſung des unabweisbaren Todesproblems zu. Jeſ. 14, 13—15; Ezech. 32, 28 muten einen wie Hindeutungen auf Abſtufungen im Loſe der Scheolsbewoner an. In den Sprüchen wird das jenſeitige Geſchick der Gerechten nirgends zur Sprache gebracht und iſt vom Scheol nur im Blick auf die Böſen die Rede, woraus aber nicht folgt, daſs die Sprüche ihn nur in der Bedeutung des Straforts für die Gottloſen kennen. Aus der Rückkehr des Geiſtes zu Gott Pred. 12, 7 läſst ſich mit Sicherheit keine greifbare Lehre ableiten, ſo wenig als aus Sprüch. 15, 24. Über das gewaltige Ringen des Geiſtes, den Gegenſatz zwiſchen relativ unverſchuldeten Leidensſchickungen hienieden und der troſtloſen Fortdauer drüben auszugleichen, bis zum anungsvollen Durchbruch des perſönlichen Glaubenspoſtulats im Buche Hiob (19, 21—29) vgl. den Artikel Hiob von Delitzſch. Da und dort leuchtet mit mehr oder weniger Beſtimmtheit eine Überwindung und Beſeitigung des Todes durch (Pſ. 17, 14. 15; Jeſ. 25, 8; 26, 19; fraglich Pſ. 49, 15, auch Hoſea 13, 14). Daniel endlich cap. 12, vorweg V. 2 und 13, ſchaut ein Erwachen vieler der im Staube Schlafenden, der einen zum ewigen Leben, der andern zum ewigen Abſcheu, alſo ein einſtiges Auferſtehen der Toten, verbunden mit ewiger Vergeltung, wobei ſchließlich ihm ſelbſt zugeſprochen wird, daſs er, offenbar im Sinne von V. 3 und cap. 7, 18. 27 aufſtehen (hinzutreten) werde zu ſeinem Loſe am Ende der Tage. Vgl. Kloſtermann, Unterſuchungen zur A. T. Theologie u. ſ. w., 1868.

Der Vorſtellungskreis, wie er ſich in der apokryphiſchen Litteratur abſpiegelt, ſchreitet im allgemeinen in den Spuren der kanoniſchen Betrachtungsweiſe einher. Sirach geht jedenfalls nicht über die ältere Scheolslehre hinaus, 17, 28—30; 41, 1—4. Annähernd dasſelbe läſst ſich von Baruch behaupten, (2, 17), vom erſten Makkabäerbuche (2, 69; 14, 30) gar nicht zu reden. Auch Tobith, nach dem griechiſchen Text (3, 6. 10; 13, 2) bietet nicht mehr als Koheleth. Anders freilich ſteht es um das zweite Buch der Makkabäer und um die Weisheit Salomos. 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 29; 12, 43—45; 14, 46 ſpricht ſowol von einer Belonung der fromm Entſchlafenen, als insbeſondere von *ἀνάστασις, αἰώνιος ἀναβίωσις τῆς ζωῆς*, welche ihnen gemäß der *ἀεάννου ζωῆς διαθήκη θεοῦ* zufällt (7, 36), wärend es für einen Menſchen in der Art eines Antiochus Epiphanes eine *ἀνάστασις εἰς ζωήν* nicht gibt (7, 14; vgl. V. 36). Damit aber iſt der *ᾅδης* nicht beſeitigt; der ehrwürdige Märtyrer Eleaſar verlangt ſofort *εἰς ᾅδην* geſandt zu werden, er, der weder lebend noch tot den Händen des Allmächtigen entfliehen könne (6, 23. 26), wo *ᾅδης* nicht einfach mit *θάνατος* zuſammenfällt, V. 30. Das Buch der Weisheit endlich charakteriſirt ſich durch ſeinen jüdiſch-alexandriniſchen Urſprung und ſeine, vielfach an Philo erinnernde Verquickung altteſtamentlicher Anſchauung mit platoniſirenden Ideeen. Die Vergeltung iſt mit aller Beſtimmtheit aus dem Diesſeits in das Jenſeits hinüber gerückt, wo der einen und andern eine durchaus reale Fortexiſtenz wartet. Im Einklang mit dem Standpunkt des Verfaſſers iſt von *ἀνάστασις* nicht die Rede. An ihre Stelle tritt für die Gerechten die *ἀφθαρσία*, die *ἀθανασία* (2, 23; 6, 19; 8, 17), die Seligkeit, zu der Gott den Menſchen geſchaffen. Die Gottloſen dagegen (zunächſt die ägyptiſchen Bedrücker des Volkes Gottes), die, welche dem Teufel angehören, verfallen dem Hades, dem eiſenloſen Kerker mit deſſen Qualen, der ſomit hier jedenfalls überwiegend als Strafort gefaſst iſt. Vgl. 2, 23—25; 3, 1 ff.; 3, 10. 18; 5, 1 ff. u. 14 ff.; 6, 18—20; 17, 13 f. u. a. Die Entſcheidung bringt eine *ἡμέρα διαγνώσεως* (3, 18), ein *καιρὸς ἐπισκοπῆς* (3, 7), wobei wir dahingeſtellt laſſen, in welches Verhältnis das mit dem Tode eintretende

Schicksal zum allgemeinen Gerichtstag zu stehen komme. Welche Ausprägung endlich die Lehre von der Auferstehung durch die Schule der Pharisäer erhalten hat, ist teils aus Josephus bekannt, teils aus dem N. T. ersichtlich. Vgl. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus, 1846; Grimm, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen des A. T.

Gehen wir auf das neutestamentliche Ideeengebiet über, so begegnen uns hier zur Bezeichnung der jenseitigen Dinge verschiedene, dem Sprachschatze der Zeit enthobene Namen, deren schärfere Abgrenzung gegen einander aber großen Schwierigkeiten unterliegt, da uns über die mit ihnen verbundenen Begriffe keine ausreichenden, gleichzeitigen Quellen zu Gebote stehen. Daher die Deutungen, welche ihnen gegeben werden, fortwärend weit auseinander gehen. Anlangend insbesondere den Ausdruck ἅδης, in der Vulgata infernus, so kehrt er zwar öfters wider, darunter einmal als Übertragung von שְׁאוֹל, Apgesch. 2, 27 in dem Citat aus Ps. 16, 10, wärend 1 Kor. 15, 55 in der Rückbeziehung auf Hosea 13, 14 als richtige Lesart nicht mit der Recepta ἅδη, sondern θάνατε betrachtet sein will. Allein streng genommen eignet keinem der hergehörigen Aussprüche didaktischer Charakter. Keiner berechtigt zu dem Schluss auf einen fest abgeschlossenen, vom vulgären bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch, wonach sich etwa behaupten ließe, ἅδης sei der solenne Terminus des N. T. für den Aufenthaltsort und den Zustand der Totalität der Abgeschiedenen bis zur Widerkunft Christi, oder wie andere definiren, die Zusammenfassung der Unwidergebornen aller Zeiten vor dem Weltgericht. Mit Ausnahme von Matth. 11, 23 und Parall., wo im Gegensatz zu ἕως οὐρανοῦ ὑψώθης das ἕως ἅδου καταβιβάζεσθαι als metonymische Anzeige vollendeter, gerichtsmäßiger Verstoßung gefasst werden muss, erscheint ἅδης durchweg in unmittelbarer Verbindung mit θάνατος. Selbst die πύλαι ἅδου Matth. 16, 18 können sich nur auf die verhängnisvollen Todesmächte beziehen, welche das Reich des Abgrundes wider die Gemeinde des Herrn, ihn selber mit einbegriffen, in Bewegung setzt. Den reichen Mann treffen wir Luk. 16, 23 gleich nach seinem Tode im Hades, und zwar ὑπάρχων ἐν βασάνοις. Auch Apok. 6, 8 folgt der Hades dem auf falem Pferde daherreitenden Tode nach, sodass also der Tod eine Versetzung in den Hades bewirkt. Zum Weltgericht geben Apok. 20, 13. 14 Meer, Tod und Hades die in ihnen enthaltenen Gestorbenen heraus, worauf — nicht diese letztern, sondern Tod und Hades in den Feuerpful geworfen werden, d. h. dort wol, als abgetane Objektivitäten zu existiren aufhören. Christo, dem ewig Lebendigen, welcher tot war, wird Apok. 1, 18 die Macht über Tod und Hades vindizirt, und seine Auferstehung Apg. 2, 27. 31 als ein Hervorgang seiner Seele aus dem Hades, oder was nach V. 24 dasselbige ist, als eine Lösung der ὠδῖνες τοῦ θανάτου betrachtet.

Versuchen wir nun diese dogmatisch nicht zu pressenden Aussagen zusammenzufassen, so wird man unter ἅδης Ort und Zustand verstehen müssen, welchem der Mensch mit seinem Absterben verfällt und dem sodann die Auferstehung der Toten zusamt dem Weltgericht ein Ende bereiten. Unstatthaft geradezu erweist sich die Behauptung, dass der neutestamentliche Hades immer nur den Strafort bezeichne (gegen Rink). Apok. 6, 8 überliefert der Tod durch seine Trabanten Schwert, Hunger, Seuche (?) und wilde Tiere dem Hades auf einmal den vierten Teil der Erdbewoner, die schwerlich wider alle Analogie sonstiger Gottesgerichte als eitel Ungläubige wollen gedacht sein. Apok. 20, 13 ff. werden die Inwoner des Hades gerichtet, jedermann nach seinen Werken; sie fallen dem Feuerpful nur insofern anheim, als ihre Namen sich nicht finden im Buche des Lebens und können folglich noch selig werden. Dessen ungeachtet könnte es wegen der sonst singulären Erwänung der schwer zu erklärenden θάλασσα Apok. 20, 14, zum teil auch wegen einiger andern Stellen über das zukünftige Los der Gläubigen (Joh. 14, 3; 17, 24; 2 Kor. 5, 1; Phil. 1, 23; 2 Tim. 4, 28 u. a.) zweifelhaft erscheinen, ob der Hades als intermediärer Sammelplatz für die Gesamtheit der Gestorbenen gelten solle. Allein, die docta ignorantia vorausgeschickt, wird man dieser Auffassung gleichwol seine Billigung nicht versagen kön-

nen, wenn man erwägt, wie sie nicht allein die allgemeine, unwidersprochene Annahme des zeitgenössischen Judentums war (Joseph. Antiq. 18, 1. 3; Bell. jud. 7, 8. 7; vgl. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. II, 295 ff.), sondern wie das N. T. ausdrücklich nicht weniger als den reichen Mann auch die Seele des gestorbenen Christus dem Hades zuweist. Soll eine einheitliche Anschauung vom Hades im Umfange des N. T. nicht geradezu in Abrede gestellt werden, so muss man von hier aus dann weiter argumentiren, dass somit die *φυλακή* 1 Petr. 3, 19, vgl. 4, 6 (und Matth. 5, 25?), dieser Gewarsam der Totenwelt, und, was aus dem dabei stehenden *ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* resultirt, der *ἀβύσσος*, Röm. 10, 7 vom Hades nicht verschieden seien. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass sowol *φυλακή* (Apok. 20, 7) als namentlich *ἀβύσσος* (Apok. 20, 1—3; 9, 2, 11; warscheinlich auch 17, 8 und Luk. 8, 31) anderwärts Bezeichnung für die satanische Region, der Ort der Verdammnis im vollen Sinn ist. Ganz änlich verhält es sich mit *γεέννα*, der Feuerhöle. Denn wärend keine Stelle verbietet, diesen jenseitigen Strafort nach der Sprachweise des Herrn bei den Synoptikern unter den Begriff des Hades zu subsumiren: so liegen doch auch Aussprüche vor, welchen gemäß dort das ewige Feuer brennt (Mark. 9, 43 ff.; Matth. 18, 8, 9), das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, zur ewigen Pein (Matth. 25, 41. 46). Diesen letzteren Aussprüchen zufolge wäre *γεέννα* synonym mit *ἡ κάμινος τοῦ πυρός* Matth. 13, 42. 50, in welche am Ende der Welt die Bösen geworfen werden, sowie auch an sie zu denken ist, so oft des *σκότος τὸ ἐξώτερον* Erwänung geschieht. Genug, *γεέννα* ist Strafort; nur darüber kann man verschiedener Ansicht sein, ob zur Zeit Jesu der Terminus auch noch mit in den Ramen des Hades und dessen *βάσανοι* gefasst worden sei, oder ob die *γεέννα* ausschließlich den Ort der ewigen Verdammnis nach dem Endgericht anzeige, was übrigens für die Sache selbst auf einerlei hinausläuft. — Hinwider kann auch der *κόλπος Ἀβραάμ* Luk. 16, 22 ff. nach dem durchherrschenden Sprachgebrauch der jüdischen Theologie nur innerhalb des Hades gesucht werden, obgleich er durch eine unüberschreitbare Kluft vom Orte der Qual in ihm getrennt ist. Er bildet die den Nachfolgern des gläubigen Abraham aufbehaltene Sphäre. Vgl. Matth. 8, 11. Und da endlich kein Grund vorliegt, einen innern Widerspruch zwischen Luk. 23, 43; Apg. 2, 31 und 1 Petr. 3, 19 zu statuiren, so haben wir *παράδεισος* ebenfalls noch zum Hades zu rechnen, und in ihm nur einen andern Namen für *κόλπος Ἀβραάμ* zu erblicken. Im übrigen widerholt sich bei *παράδεισος* die nämliche Erscheinung wie bei *φυλακή*, *ἀβύσσος* und *γεέννα*, indem das Wort wenigstens 2 Kor. 12, 4 (V. 2 *τρίτος οὐρανός*) und Apok. 2, 7 für Himmel oder Ort der Seligkeit steht.

Somit dürfte sich annähernd folgendes als Resultat herausstellen. *Ἅιδης* im N. T. ist ein eschatologischer Begriff von sehr allgemeinem Charakter und großer Dehnbarkeit, änlich unserm deutschen Jenseits. Obschon die Vorstellung eines bestimmten *ποῦ* unzertrennlich mit ihm verflochten ist, will er doch vorzugsweise als der auf das Sterben folgende Zustand überhaupt gedacht sein, welcher selber wider in Angemessenheit zu der, nach der Idee des Menschen zu richtenden Wesensbestimmtheit des Individuums ein relativ seliger oder relativ unseliger ist, und je nachdem an unterschiedliche Räume mit entsprechender Benennung verteilt wird. Eine sorgfältigere Analyse beweist indes, dass jene Benennungen sich nicht ausschließlich auf diejenigen Zustände beschränken, welche der durch die Parusie Christi herbeizuführenden Vollendungszeit vorausgehen. Ja, es pflegt das N. T. überhaupt die diesseits und jenseits der *ἐσχάτη ἡμέρα* liegende Zuständlichkeit der einzelnen meist nicht genauer auseinander zu halten, so durchgängig es sonst alle abschlüssliche Entscheidung an den Akt des Weltgerichts gebunden sein lässt, sondern es begnügt sich im Gewande wechselnder Bilder an der für alle Gebiete menschlichen Daseins gültigen These zu halten, dass Seligkeit und Verdammnis durch die Gemeinschaft des Lebens mit Christo bedingt sei. Zu einer lehrhaften Ausscheidung lag um so weniger Nötigung vor, als das apostolische Zeitalter sich den Anbruch des Welttages in großer Nähe dachte.

Ein flüchtiger Blick auf die Dogmengeschichte verrät eine seltene Mannigfaltigkeit divergirender Ansichten über den Hades im Laufe der christlichen Jarhunderte. Einig in der Annahme desselben, als des transitorischen Bestimmungsortes aller Abgeschiedenen bis auf die Auferstehung, etwa die bevorzugten Märtyrer ausgenommen (Tertull. de resurr. c. 43), gelang es dem christlichen Altertum von frühem an nicht in wünschbarem Maße, sich der Trübungen des neutestamentlichen Ideeenkreises durch die gäng und gäben Vorstellungen des Heidentums und des spätern Judentums zu erwehren. Die Lehre von der sofortigen Aufnahme der begnadigten Seelen in den Himmel verwirft Justin, Dial. c. Tryph. § 80, als häretisch. Ebenso Irenaeus, adv. haer. V, c. ult. Tertullian de anima c. 55 gedenkt einer Schrift, darin er den Nachweis geleistet, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Nicht verschieden davon lassen sich Chrysostomus (hom. 28 in ep. ad. Hebr.), Lactantius, Ambrosius u. a. vernehmen. Nur bei Cyprian bleibt es zweifelhaft, ob er einen Zwischenzustand statuirt habe. Die Gnostiker aber, indem sie die Erde selbst als Unterwelt qualifizirten, behaupteten eine mit ihrem Tode zusammenfallende Erhebung der Pneumatischen in das πλήρωμα. Von der Zeit des Origenes an, und zwar vornehmlich unter seinem Einfluss, zog die Betrachtungsweise, nach welcher der Teufel durch die Verfürung der Menschen die Gewalt des Todes, und hiemit die Herrschaft über das Totenreich erlangt hat, daraus er die Seelen nicht zu Gott aufsteigen lasse, allmählich eine folgenreiche Umbildung der Hadesvorstellungen nach sich. Der Hades ward jetzt mehr und mehr in die Hölle nach heutigem Verstande verwandelt, den phantastischen Ausmalungen seiner Schrecken Realität beigemessen. In der griechischen Kirche einigte man sich endlich dahin, dass mit dem Hingange Christi zum Hades eine Beraubung desselben und die Entrückung der Gläubigen in's Paradies erfolgt sei, sodass von der Erscheinung Christi hinweg der temporäre Strafzustand des Hades sich von dem ewigen im Tartarus eigentlich nicht sehr unterschied. Anders gestaltete sich die Lehre in der abendländischen, beziehungsweise katholischen Kirche. Sobald das von Gregor dem Großen ausgebildete Dogma vom Fegfeuer sich eine allgemeine Billigung erworben hatte, wandte sich ihm das Hauptinteresse kirchlicher und dogmatischer Bemühung zu. Seinem Ziele nach in den Himmel ausmündend, seiner Zuständlichkeit nach hart an diejenige der Hölle grenzend, kommen über das Fegfeuer, näher dem Himmel, die, gleichfalls von der Hölle umspannten zwischenzuständlichen Einfriedigungen des Limbus infantum und des nunmehr leeren Limbus patrum zu stehen. Im letztern, eins mit Schoß Abrahams, hatten die Frommen des alten Bundes um der Erbschuld willen one irgend ein Schmerzgefül die poena damni zu dulden. Die Kirche der Reformation musste zwar im Zusammenhang mit der widererkannten Heilsordnung Fegfeuer und Limbus streichen, aber brachte es ob ihrem Festhalten an den einfachen Positionen von Himmel und Hölle, d. i. von ewiger Seligkeit oder von ewiger Verdammnis, für die Gestorbenen aller Zeiten so wenig zu einer schriftmäßigen Entwickelung der Lehre von den letzten Dingen als ihre Vorgängerin. Erst nach der Mitte des 17. und im Laufe des 18. Jarhunderts traten auf Grund der Schrift zunächst unter den Reformirten — neben Joh. Heinr. Ursinus (1663) namentlich die Engländer Lightfoot, P. King, Burnet, J. Pearson, — später eine Anzal Pietisten, wider zu Gunsten des abhanden gekommenen Status medius auf, bis nun in neuerer Zeit auf den Trümmern der orthodoxen Anschauungsweise, und nachdem der Rationalismus sich eine Weile an dem schalsten Unsterblichkeitsglauben hatte genügen lassen, sich in wachsenden Kreisen eine Konstruktion der jenseitigen Dinge Zustimmung erwirbt, in welcher der Hades nicht allein seine notwendige Stelle hat, sondern überdem die lang vernachlässigte Lehre mit einer Art von Vorliebe, zum teil mit einer zum Abschluss drängenden Hast gepflegt wird, die der besonnenen Wissenschaft abermals bedenklich erscheinen muss.

In der Tat, wenn es jeder evangelischen Theologie feststehen muss, dass die Vollendung der kreatürlichen Persönlichkeit in der Auferstehung erst mit der endlichen Vollendung des Weltganzen zum aktualisirten Gottesreich erfolgen kann,

diese Vollendung aber die Widerkunft Christi zum Gericht zu ihrer Voraussetzung hat: so kann sie unmöglich umhin, rückwärts von diesen den zukünftigen Weltäon einleitenden Tatsachen universellster Natur einen Zwischenzustand für die Gesamtheit der durch den Tod aus der gegenwärtigen Welt Abberufenen zu statuiren, mag man nun solchen Zwischenzustand Scheol, Hades, Unterwelt, Mittelort, Totenreich oder wie immer heißen. Kraft des richtigen Begriffs vom Tode und der notwendigen Identität der Persönlichkeit vor und in dem Tode ist es selbstverständlich, dass die individuelle Zuständlichkeit in jener Welt der Abgeschiedenen in voller Harmonie mit ihrem nach dem absoluten Maßstabe der göttlichen Bestimmung gemessenen, persönlichen Werte steht. Die durch den Glauben vermittelte, beseligende Gemeinschaft mit dem Erlöser macht den Zwischenzustand zu einem Sein bei dem Herrn, zu einem Lebensstande, der mit einem derjenigen in den vielen Wonungen des Vaters so ziemlich zusammentreffen wird; die im Unglauben sich reflektirende Wesensbestimmtheit des Subjekts wird ihn als Strafort zu schmecken bekommen. Lazarus wird von den Engeln getragen in Abrahams Schoß und wird getröstet daselbst, der reiche Mann leidet Qual im Hades.

Streitig bleiben hiebei nur 1) die Frage nach der fortdauernden Entwickelungsfähigkeit und nach dem Umfange der Willensfreiheit bei den Zwischenzuständlichen (Nitzsch, Lange, Rothe, Martensen, auch Rink), im Gegensatze wozu einige ihre Existenzweise als diejenige einer bloßen Potentialität, eines fast dumpfen Insichgekehrtseins in der tatlosen Ruhe klösterlicher Einsamkeit fassen. Im Zusammenhange damit steht 2) die Frage nach irgend welcher Verleiblichung der Seele, nach einem äußern Organismus der Persönlichkeit (J. H. Fichte, Delitzsch, Splittgerber, Rink, von früheren Böhme mit seinem Tinkturleib, an dessen Stelle einige lieber den Nervenleib treten lassen), im Unterschiede wovon andere eine gänzliche Entkleidung und Nacktheit der Seele im Zwischenzustande vermuten (Jul. Müller), und 3) die Frage nach der Erreichbarkeit vollendeter Heiligkeit innerhalb des Zwischenzustandes, mit der die sofortige Auferstehung und der Vollgenuss der Seligkeit im Himmelreich gegeben wäre, Apok. 20, 5. — Wie übrigens auch eine fortgeschrittenere Theologie diese Probleme lösen mag, nie dürfen Bestimmungen von ihr zugelassen werden, welche mit dem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben streiten, wenn anders die Scheidlinie zwischen evangelischer Lehre und purgatorischem Irrwan nicht verrückt werden soll; nie darf dem Satze Eintrag geschehen, dass der Zwischenzustand noch dem *αἰὼν οὗτος*, der Zeit angehört, nicht aber der Ewigkeit. — Vgl. meine Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, wo auch die einschlägige Litteratur; seither besonders: Delitzsch, Bibl. Psychologie, Abschn. VI; Oertel, Hades, 1863; H. W. Rink, Zustand nach dem Tode, 3. Auflage, 1878. **Güder.**

Hadoram (הֲדוֹרָם). 1) Hadoram (Samar. אֲדוֹרָם) wird in der Völkertafel Gen. 10, 27; 1 Chron. 1, 21 genannt als einer der Söne Joqtans. Er repräsentirt also einen arabischen Stamm; denn einige Namen, welche unter denen seiner Brüder genannt werden (Chaçarmawet, Uzal, Scheba), weisen deutlich nach Arabien, und bei den Arabern selbst gilt Joqtan unter der Namensform Qaḥṭan als Vater der reinen Araber. Mit welchem anderweitig bezeugten Stammnamen Hadoram zu identifiziren sei, bleibt dunkel, vielleicht mit den *Ἀδραμῖται* (Ptolem. VI, 7, 10). Dagegen scheint bei Plinius (N. h. VI, 28 [32], 155; XII, 14 [30], 52) statt Atramitae die besser bezeugte LA. Astramitae aufzunehmen zu sein (s. Detlessens Ausg. z. d. letzteren St.); er nennt so einen Stamm der Sabäer mit der Hauptstadt Sabota. Plinius erwänt neben den Astramitae die Catamotitae l. Chatramotitae (VI, 28, 154) und in Verbindung mit letzteren die Stadt Sabatha; diese sind also jedesfalls identisch mit den *Χατραμωτῖται*, welche Strabo (XVI, 4, 2; ihr Land *Χατραμωτῖτις* § 3) als einen der vier Hauptstämme des südlichen Arabiens mit der Hauptstadt Sabata nennt; es sind die Bewoner des heutigen Haḍramaut, d. i. חַצַרְמָוֶת, nach Gen. 10, 26 ein Bruder Hadorams. Aus Chaçarmawet, Hadramaut, könnte aber auch Astramitae gebildet sein, wonach dann die von Plinius unterschiedenen Astramiten und Chatramotiten iden-

tisch sein würden. Man hat mit Hadramaut aber auch die Ἀδραμῖται des Ptolemäus identifiziren wollen (Blau, ZDMG. XXII, 658), sodafs also auch diese nicht dem Hadoram gleichzusetzen wären.

2) Hadoram wird 1 Chron. 18, 10 als Son des Königs Tho'u oder Tho'i von Hamath genannt; sein Vater schickte ihn zur Beglückwünschung zu David, als dieser Hadadeser, den König von Zoba, besiegt hatte. 2 Sam. 8, 10 heißt er Joram statt Hadoram (s. über diesen Namenswechsel und die Namensform: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 223; Nestle, Die israelischen Eigennamen, 1876, S. 85).

3) Hadoram hieß nach 2 Chron. 10, 18 der Fronmeister Rehabeams. Dagegen hat 1 Kön. 12, 18 für denselben den Namen Adoram (vom König zur Unterhandlung mit dem Volk abgesandt, wurde er von diesem gesteinigt), und ebenso hieß nach 2 Sam. 20, 24 der Fronmeister Davids; schwerlich ist beidemale dieselbe Person gemeint. Dagegen kann einer von diesen beiden sehr wol identisch sein mit dem Fronmeister Salomos Adoniram (1 Kön. 4, 6), in welchem Falle Adoram kontrahirte Form sein würde.

Vgl. außer den Kommentaren zu Gen. c. 10 die Artik. „Hadoram" in Winers RW. (1847), von Steiner in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Riehm in s. H.W., 6. Lieser., 1877. **Wolf Baudissin.**

Hadrach (חַדְרָךְ, warscheinlich Pausalform von חדרך) wird nur einmal genannt Sach. 9, 1: „Ausspruch des Wortes Jahwes über das Land Hadrach, und Damask ist sein (des Wortes) Ruheort." Aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, dafs „Land Hadrach" entweder das Land bezeichnet, in welchem Damask lag, oder ein anderes in seiner Nachbarschaft, dafs es also in Syrien zu suchen sei.

Weil man aber diesen Landesnamen nicht nachweisen konnte, so haben 1) viele zu der Annahme gegriffen, Hadrach sei Name des Königs dieses Landes (vgl. Mich. 5, 5: „das Land Nimrods"; Neh. 9, 22: „das Land Sihons"); nur läfst sich Hadrach als Personname überhaupt nicht ermitteln (die Endung wäre wie in שַׁדְרַךְ Dan. 1, 7). Auch nicht 2) als Gottesname ist das Wort nachweisbar (die Endung wie in מְרֹאדַךְ), sodafs das Land von dem in demselben verehrten Gott den Namen tragen könnte. Der von Hitzig (früher, zu Daniel 1850 S. 10) verglichene menschliche Personname Sadrach (Übergang von ח in שׁ) kommt als Gottesname nicht vor. Ewalds (Götting. Gel. Anzeig., 1856, S. 665) Vergleichung mit dem Gott von Hierapolis in der syrischen Apologie des Pseudo-Melito Hadran (Corpus apologetarum ed. Otto Bd. IX, S. 505, 426) ist gänzlich unstatthaft; hier das Schlufs-n in k zu verwandeln, sind wir nicht berechtigt, und auch der Wechsel von ח und ה ist nicht zu übersehen; deshalb ist ebenfalls die Meinung Köhlers nicht annehmbar, ak sei andere Nominalendung für ân in Hadrân; zudem kann als ziemlich sicher angenommen werden, dafs bei Pseudo-Melito zu emendiren ist Hadedan (Verwechselung von ד und ר, s. Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1877, S. 316). 3) Die Meinung des Hieronymus und neuerer, Hadrach sei symbolischer Name in der Bedeutung „starkschwach" (aus חַד „scharf" und רַךְ „zart") hat nur den Wert einer Kuriosität (nach Hieronym. ist „starkschwach" Bezeichnung des „Herrn", d. i. Jahwes, also Land Hadrachs = das heil. Land; nach Hengstenberg „Land Starkschwach" = medopersisches Reich). 4) Ebenso gezwungen sind die Deutungen von חדרך als Appellativum, z. B. Maurer (z. d. St.) von חָדָר = penetralia terrae als Bezeichnung des von Libanos und Antilibanos eingeschlossenen Cölesyrien. 5) Es wird nichts anderes übrig bleiben, als Hadrach für einen Landesnamen zu halten. Dafür mag sprechen das Zeugnis eines Rabbi Jose aus Damask (oder „Son einer Damascenerin"?), welcher einen Ort Hadrach bei Damask gekannt haben will (im Jalkut Schimeoni). Die mit R. Jose übereinstimmende Aussage des Arabers Joseph Abassi gegenüber J. D. Michaelis i. J. 1768 kann dagegen auf keinen Fall in betracht kom-

Digitized by Google

men, weil dieser „Abassi“, abgesehen davon, dass er ein Betrüger war, nach seinen Einzelaussagen offenbar Edrei im Sinne hatte (s. Köhler a. u. a. O. S. 5—7). Was Kirchenväter (Eusebius, Theodor. Mops., Cyrill. Al., Theodoret) von einem Lande Edrach, Adrach u. s. w. berichten, scheint lediglich aus der Sacharjastelle entnommen zu sein; überdies lag die Verwechselung von Hadrach (*Ἐδράχ*) mit Edrei bei Damask nahe; möglicherweise dachte an dieses auch R. Jose. Einen zuverlässigeren Anhaltspunkt bietet das in assyrischen Inschriften neben syrisch-canaanitischen Örtlichkeiten (so neben Zoba, Damask, Hamath) genannte Land Hatarika, auch als „Stadt“ bezeichnet (Schrader, Keilinschriften und das A. T., 1872, S. 324. 326; Keilinschriften und Geschichtsforschung, 1878 passim). Auffallend bleibt aber die in syrischen Namen sonst nicht, wol aber in assyrischen vorkommende Endung ak, und auf die Stellung neben Hamath u. s. w. in assyrischen geographischen Listen ist nicht sehr viel zu geben, da an andern Stellen derselben ziemlich weit auseinanderliegende Orte sich folgen (Dor und Zoba, Arpad und Karkemisch). Auch fordert Sach. 9, 1 der Zusammenhang nicht unbedingt, das Land Hadrach um Damask herum zu suchen. Das Wort Gottes könnte seinen Ausgangspunkt haben im fernen Osten und sich westwärts niederlassen auf Damask und die benachbarten Städte. Es mag darum erlaubt sein, hinzuweisen auf den zu u. St. noch nicht in betracht gezogenen Ort in Assyrien *Χατράχαρτα* bei Ptolemäus (VI, 1, 6), vielleicht identisch mit *Σάδραχαι* (ח geht häufig über in einen Zischlaut: LXX Sach. 9, 1 *Σέδραχ*, vgl. Sirom = Chirom), welches Strabo (XVI, 1, 4) als Residenz des Darius Hystaspis zwischen Babylon und Arbela anführt. Andererseits mag hingewiesen werden auf die Hochebene Merǵ el-Hadr auf dem Wege zwischen Banias und Damask (s. Baedeker [Socin], Palästina, 1875, S. 402). 6) Sollte sich die Vergleichung mit dem assyrischen Hatarika nicht als stichhaltig erweisen, so verdient Beachtung die zuerst durch v. Ortenberg (Die Bestandtheile des B. Sacharja, 1859, S. 40 f.), dann von Olshausen (Lehrb. d. hebr. Sprache, 1861, S. 411) vorgeschlagene Korrektur חַוְרָן (Ezech. 47, 16. 18), d. i. Hauranitis (doch s. dagegen Wetzstein in Delitzschs Job, 2. Aufl., 1876, S. 597—599).

Die vielen verschiedenen älteren Vermutungen über Hadrach s. am sorgfältigsten verzeichnet bei Aug. Köhler z. d. St. (Der Weissagungen Sacharjas zweite Hälfte 1863), dazu jetzt noch: Hitzig, Kl. Propheten, 3. Aufl., 1863 (חדרך = خاطركَ „lebewol“ als speziell (?) syrische Sprechweise Name des Landes, wie „Languedoc“ (!); Keil, Kl. Propheten, 1866, 2. Aufl., 1873 (wie Hengstenberg, s. o. Nr. 3); Pressel, Hagg., Sach. u. Mal., 1870 (Hadrach eine syrische Stadt, vielleicht Palmyra); Delitzsch, Genesis, 4. Aufl., 1872, S. 536 („emblematische Benennung des Zwillingsstromlandes, in welcher חד auf den Tigris und רך auf den Euphrat deutet“); J. P. Lange, Hagg., Sach., Mal., 1876 „Land deines Umkreises“ (also חַדֵּר mit Suff., wie schon frühere), d. h. „der feindliche Umkreis des theokratischen Centrums“ (!); Reuß, Les Prophètes, 1876 (Gottesname). — Die Spezialabhandlung von H. S. v. Alphen, De terra Chadrach, Traj. ad Rh. 1723 (auch in Ugolini Thesaurus antiq. Bd. VII) trägt eine Kombination des Namens Chadrach mit dem der syrischen Göttin Atargatis vor, welche etymologisch vollkommen unmöglich ist. — Vgl. ferner die Artikel „Hadrach“ in Winers R.W. (1847), von Steiner in Schenkels B.-L. II, 1869 (wie früher Hitzig, s. o. Nr. 2), von Schrader in Riehms H.W., 6. Liefer., 1877.

Wolf Baudissin.

Hadrian, römischer Kaiser, 870—891 u. c., 117—138 n. Chr., der 14. in der Reihe der röm. Imperatoren, der zweite jener sogen. Adoptivkaiser des 2. Jarh., die das römische Reich zu höchster Blüte und Größe zu erheben, nach außen sichere Grenzen, im Innern einen geordneten Rechtszustand herzustellen, Wolstand und Bildung in den Provinzen wie in der Hauptstadt zu fördern suchten, und die eben dadurch auch in die Lage kamen, zu dem im Innern des römischen Weltreichs sich vollziehenden religiösen und geistigen Umschwung eine

bestimmtere Stellung zu nehmen. So ist H.'s Regierung nicht bloß für die politische Geschichte Roms, sondern mehr noch für die allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte, insbesondere aber für den großen Religionskampf der ersten Jarhunderte, für die Geschichte des Christentums wie des Judentums und Heidentums, von hervorragender Bedeutung. Hier können — neben einigen allgemeinen Daten aus seiner Lebens- und Regierungsgeschichte — nur die für die Kirchengeschichte in betracht kommenden Fragen kurz behandelt werden: seine kultur- und religionsgeschichtliche Stellung überhaupt verdient wol noch eine gründlichere Darstellung als die sie bisher gefunden. — P. Aelius Hadrianus ist geboren den 24. Januar 76 in Rom, stammt aber, wie sein Verwandter Trajan, aus dem Municipium Italica in Spanien. Er war der Son eines Spaniers Aelius Afer, eines Vetters von Trajan. Nach des Vaters frühem Tod kam er unter Trajans Vormundschaft, wurde später Gemal seiner Großnichte Julia Sabina (c. 100), blieb in des Kaisers Nähe in verschiedenen Stats- und Militärämtern, wurde von ihm kurz vor seinem Tod adoptirt und trat wenige Tage nach dessen Tod (11. Aug. 117) die Regierung an. Ob die Adoption von Trajan auf dem Totenbett wirklich vollzogen, oder erst nachträglich von der Kaiserin Plotina unterschoben war, ist zweifelhaft, jedenfalls wurde H. vom Heere sofort als Imperator ausgerufen, vom Senat anerkannt (Dio. 2; Spart. 6). Reich begabt und vielseitig gebildet, ein warhaft encyklopädischer Geist, mehr Grieche als Lateiner, mehr Kosmopolit als Römer, ja in vielen Stücken mehr eine moderne als antike Natur, vereinigt H. in seinem Wesen die entgegengesetztesten Eigenschaften; er war ein schöner Mann und in körperlichen Übungen unermüdlich, tüchtiger Soldat, aber doch mehr den Interessen des Friedens zugewandt, ein Günstling der Frauen und Freund der Gelehrten und Künstler, selbst Dilettant in allen möglichen Künsten und Wissenschaften, von enormer Gedächtniskraft und schlagfertigem Witz, ernst und heiter, gutmütig und grausam, skeptisch und abergläubisch, fromm und frivol, sittenstreng und wollüstig, leicht erregbar und eigensinnig, sich gleichbleibend nur in dem ewigen Wechsel der Stimmungen und Launen und in dem hohen Begriff von seinem eigenen Wert. Seine rastlose, bis in's krankhafte gehende Beweglichkeit trieb ihn, sein Reich zu durchwandern, überall selbst nachzusehen und selbst einzugreifen, ließ ihn aber auch nirgends Ruhe und volle Befriedigung finden. Seine Regierung wie sein Charakter war ein Gemisch widerstrebender Elemente und Handlungen, sein Leben eine Reise durch das Land aller Völker, aller Meisterwerke, aller Erinnerungen, aller Religionen und Kulturen, um zuletzt im qualvollsten Lebensüberdruss zu enden. Gleich in den ersten Regierungsjaren (117 ff.) war es eine Politik des Friedens, der weisen Selbstbeschränkung, der umsichtigen Förderung aller materiellen und Kulturinteressen, die H. verfolgte und wodurch er von seinem Vorgänger Trajan in geradezu auffallender Weise sich unterschied. Er gibt das von Trajan eroberte Mesopotamien, Armenien und Assyrien auf (118), macht den Euphrat zur Ostgrenze, verzichtet auf alle weiteren Eroberungen, sucht aber die Grenzen teils durch natürlich feste Positionen, teils durch künstliche Fortifikationen (limes Hadriani in Britannien und Deutschland) zu decken, läßt die ihm feindlichen Träger der bisherigen Militärwirtschaft durch den Senat beseitigen, sucht das Volk durch Schenkungen und einen großartigen Schuldennachlass zu gewinnen (119), sorgt für die Armen, mildert die Lage der Sklaven, ordnet die Rechtspflege (edictum Hadriani s. edictum perpetuum), organisirt die Verwaltung, zieht Gelehrte und Künstler in seine Umgebung, und verkehrt mit ihnen auf freundschaftlichem Fuß, sprach es auch offen vor versammeltem Volk als sein Regierungsprinzip aus, dass er die Herrschaft nicht als sein Eigentum, sondern als ein vom Volk anvertrautes Gut ansehe und füren wolle. — Im Jar 120 beginnt die zweite Periode seiner Regierung: er tritt seine Kaiserwanderung an durch alle Provinzen des Reichs, um Land und Leute, Zustände und Bedürfnisse, Militär- und Civilverwaltung, ökonomische wie geistigsittliche und religiöse Verhältnisse allerwärts persönlich kennen zu lernen und durch tätiges Eingreifen zu ordnen. Sichere chronologische Data über die Reihenfolge dieser Reisen lassen sich aus den Quellen und Denkmälern nicht gewinnen (s. das

Digitized by Google

Wesentliche bei Haakh S. 1033); im ganzen dauern sie mit wenig Unterbrechungen 120—134. Am längsten und liebsten verweilt er in den großen Kulturstätten des Ostens — Antiochien, Alexandrien, und vor allem in Athen, wo er widerholt bes. in den Jaren 123—126 und 133 sich aufhält, Tempel und Schulen errichtet, Gelehrte sammelt und besoldet, Woltaten spendet, in die eleusinischen Mysterien sich aufnehmen läßt, christliche Schutzschriften entgegennimmt; ebenso besucht er auch andere heilige Stätten von Hellas, wie von Kleinasien, Syrien, Ägypten, wo er in Alexandrien durch seine Gelehrsamkeit glänzt, der Isis und dem Serapis, der Memnonsäule in der Wüste (130) wie dem Apisstier seine Huldigung darbringt, aber auch seinem auf einer Nilfart geopferten Liebling Antinoos göttliche Ehren erweist. Sein Plan aber, auf dem heiligen Boden von Jerusalem eine Stadt zu Ehren des kapitolinischen Jupiters zu bauen und durch Verbot der Beschneidung die nationale Existenz des Judenvolks zu vernichten, ruft jenen letzten Judenaufstand unter Rabbi Akiba und dem Pseudomessias Bar Cochba hervor, der erst nach jarelangem Verzweiflungskampf durch den aus Britannien herbeigerufenen Feldherrn Julius Severus mit Blut und Trümmern erstickt wird (131—134).

Unterdessen war Hadrian selbst 134 müde und unbefriedigt von seinen Weltwanderungen nach Italien zurückgekehrt, wo er nun die letzten Jare seines Lebens teils in Rom, teils in Tibur, in seinem berühmten, alle Weltwunder in sich zusammenfassenden, in seinen Trümmern noch heut imponirenden Park verbringt, gelämt und verdüstert durch schwere körperliche und geistige Erkrankung, durch eine unheilbare Wassersucht und quälende Melancholie, die bald in trübseligen Todesgedanken, bald wider in heftigen Ausbrüchen leidenschaftlicher Härte und Grausamkeit sich äußert. Nach langem Schwanken ernennt er 136 den unwürdigen L. Cejonius Commodus unter dem Namen L. Aelius Verus zum Cäsar, nachdem er ihn schon 134 adoptirt hatte, und ließ ihm zu liebe seinen 90järigen Schwager Servianus und dessen Enkel Fuscus töten; da aber Verus zum Glück für das Reich noch vor Hadrian starb, adoptirte er statt seiner den Aurelius Antoninus Pius 138 und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger. Endlich starb der einst vielbewunderte und hochgeliebte Fürst, nachdem er zuletzt sich selbst und anderen zur Last und Qual geworden, zu Bajä 10. Juli 138. Beigesetzt wurde er in der Moles Hadriani, dem kolossalen Mausoleum, das er sich selbst zu Rom neben dem Pons Aelius an der Tiber erbaut; das christliche Rom hat später die älische Brücke zur Engelsbrücke, das Grabmal des Kaisers zur Engelsburg umgetauft — beide vielgenannt in der nachmaligen Geschichte Roms und der Nachfolger Petri. Der einst gegen den Lebenden so fügsame Senat wollte dem toten Kaiser wegen seiner letzten Grausamkeiten die Apotheose verweigern; sein Nachfolger Antonin setzte sie dennoch durch und soll davon den Ehrennamen des Pius erhalten haben.

Jene Beweglichkeit des Geistes, aber auch jene Launenhaftigkeit des Charakters, die den ganzen Mann und seine Regierung kennzeichnet, zeigt sich auch in seinem religiösen Verhalten; und so ist es kein Wunder, wenn er auch in dieser Beziehung auf die verschiedenste Weise beurteilt worden ist. Über sein Verhalten zum Judentum und den dadurch veranlassten letzten jüdischen Krieg ist auf andere Artikel der RE. zu verweisen, insbesondere Bar Cochba Bd. II, S. 98 und „Volk Gottes“ in der 1. Aufl., Bd. XVII, S. 308; sowie auf Münter, Der jüdische Krieg, 1821; E. Renan in der Revue hist., 1876, S. 112; Hausrath, Neutest. ZG. III, u. s. w.

Was sein Verhalten zu den Christen betrifft, so ist es ebenso verkehrt, wenn die einen zu einem Christenfeind ihn gemacht, von einer sog. 4. hadrianischen Christenverfolgung geredet (Sulpic. Severus Chron. II, 51), eine Reihe angeblicher oder wirklicher Martyrien auf Rechnung seiner christenfeindlichen Gesinnung geschrieben haben; wie es anderseits auf späterer Fiktion beruht, wenn man ihn zu einem positiven Gönner des Christentums, zum Urheber des ersten Toleranzedikts, zum Erbauer bilderloser Christustempel hat machen wollen.

Die Notiz des Lampridius (Vita Alex. p. 43) von den templa sine simu-

lacris, die H. habe errichten lassen, mag richtig sein; falsch ist nur die Deutung auf Christum. Was andrerseits die Martyrien betrifft, die unter seiner Regierung vorgekommen sein sollen, so ist bei den meisten derselben teils die Historizität, teils die Chronologie mehr als zweifelhaft; dahin gehören insbesondere: 1) das angebliche Martyrium des angeblichen atheniſchen Bischofs Dionysius Areopagita (s. Vetus Rom. Martyrol. ed. Rosweyd, Antwerpen 1613; Otto, Corp. Apol. IX, S. 344); 2) das Martyrium des h. Eustachius oder Eustathius (s. REnc. Bd. IV, S. 404; Aubé S. 279); 3) das der heil. Symphorosa und ihrer sieben Söne (s. Ruinart A. M. a. a. 120; AA. SS. 18. Juni; RE. XV, 296); 4) die Hinrichtung des römischen Bischofs Alexander mit zwei Leidensgenossen Eventius und Theodulus, die, wenn überhaupt war, warscheinlich unter Trajan zu setzen (s. Lipsius, Chronol. der r. BB., S. 167; RE. Bd. I, 219); 5) das Martyrium des römischen Bischofs Telesphorus, das die einen unter Hadrian, die andern unter Antonin setzen (Lipsius S. 170); 6) das der h. Cerealis, Getulius, Amantius, Primitivus u. s. w. (s. Aubé; vgl. Rossi, Bullet., 1836, 36: Kraus, Roma Sot. 85). Das alles sind, wie Aubé S. 291 mit Recht sagt, für uns Namen, von denen wir nicht wissen, ob ihre Träger existirt, was sie getan, wann und wie sie gestorben. Dennoch ist die Fortdauer von Christenverfolgungen, speziell des von Trajan geregelten Prozessverfarens gegen die Christen, und demnach das Vorkommen einzelner und lokaler Martyrien unter Hadrians Regierung nicht bloß zu vermuten, sondern unzweifelhaft. Den sichersten Beweis dafür sehen wir in jenen Schutzschriften, welche dem Kaiser H. von den beiden ersten bekannten christlichen Apologeten nach dem Zeugnis des Eusebius (H. Eccl. IV, 3; Hieron. Catal. 19. 20) überreicht wurden: von Quadratus, dem angeblichen Apostelschüler, Evangelisten und Propheten, dessen Apologie zu Eusebius Zeit noch vorhanden war, und Aristides, dem christlichen Philosophen von Athen, dessen Schrift gleichfalls noch dem Eusebius vorlag (siehe hierüber bes. Otto im Corpus Apologetarum t. IX, Jena 1872, S. 333 ff., wo auch die übrige Litteratur angegeben ist; vgl. Migne, Patrologia Graeca. Vol. V; und die neu aufgefundenen Reden des h. Aristides ed. Venet. Mechit. 1878). Von der Wirkung dieser Schutzschriften auf Hadrians Verhalten gegen die Christen erfaren wir nichts (nur Hieronymus ep. 70 ad Magnum will wissen, die Schrift des Quadratus habe persecutionem gravissimam gestillt). Desto wichtiger erschien schon den Christen des zweiten Jarhunderts (Justin, Melito, Tertullian ꝛc.) die bekannte, von Eusebius uns aufbehaltene Korrespondenz des Kaisers mit den beiden Statthaltern von Kleinasien Serenius Granianus (richtiger: Q. Licinius Silvanus Granianus, Consul suff. 106 p. Chr.) und C. Minucius (al. Minicius) Fundanus (Consul suff. 107 p. Chr.). Durch den Bericht des ersteren über den in Kleinasien vorgekommenen Unfug, dass das Volk bei öffentlichen Festen in tumultuarischer Weise Christenhinrichtungen verlangte, soll Hadrian im J. 124 oder 125 n. Chr. Anlass genommen haben, solche Unregelmäßigkeiten in einem an den Nachfolger M. Fundanus erlassenen Reskript zu verbieten und auf ein geordnetes Rechtsverfaren zu dringen. Die Echtheit des Reskriptes ist bekanntlich neuerdings von Baur bezweifelt, von Keim, Tüb. Theol. Jahrbb., 1856, S. 387; von Aubé, S. 261 ff. und anderen bestritten, von K. Wieseler, Christenverf., 1878, bes. aber von Funk in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1879, I, S. 108 ff. verteidigt worden. Es ist hier nicht der Ort, auf die Kontroverse näher einzugehen. Mir scheint, dass die Unechtheit des Reskriptes weder von Keim noch von Aubé, Overbeck, Hausrath ꝛc. bewiesen ist; aber auch, dass dasselbe in seiner ursprünglichen, von Euseb. (h. e. 4, 9) bezeugten Gestalt weder ein Toleranzedikt noch eine Abänderung des trajanischen Christenedikts enthält, sondern lediglich Unordnungen abstellen will, die in Kleinasien ganz gegen den Geist des trajanischen Edikts selbst sich eingeschlichen hatten. Ebensowenig aber haben wir Grund (mit Hausrath N. ZG. III, 534), die Echtheit der bekannten, aus Phlegon stammenden, bei Vopiscus Vita Sat. 8 in Script. Hist. Aug. ed Peter II, 209 uns erhaltenen epistola Hadriani ad Servianum zu bezweifeln, wo Hadrian auf Grund seiner freilich sehr oberflächlichen Reisebeobachtungen über den Charakter der Alexan-

driner und die Identität der Christen mit den Serapisdienern sich ausspricht (vgl. hierüber Gieseler, KG. I, S. 173; Haakh S. 1035; Weingarten, Ztschr. f. KG. I, 553). Es läßt sich kein Motiv denken, das die spätere Erdichtung dieses Briefes erklären könnte. Vielmehr zeigt sich darin nur die Unklarheit der religiösen Stellung Hadrians, der keineswegs ein exklusiver Anhänger der römischen Statsreligion war (wie Spart. c. 10 behauptet: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contemsit), sondern um alle möglichen religiösen Kulte und Geheimlehren sich kümmerte (omnium curiositatum explorator, wie ihn Tertull. nennt), aber auch zu allen gleich skeptisch sich verhielt nach seines Lehrers Plutarch Grundsatz, dass nur eine Religion durch die ganze Welt gehe, heiße sie Isis und Osiris oder Diana und Apoll, dass es nur eine Gottheit gebe, die weder hellenisch noch barbarisch sei, sondern die ganze Welt regiere. So entspricht es aller Warscheinlichkeit, dass H. ebensowenig ein Verfolgungsedikt gegen — als ein Toleranzreskript zu Gunsten der Christen erließ, dass lokale und zufällige Verfolgungen, teils infolge des trajanischen Edikts, teils aus Anlass tumultuarischen Volksgeschreis unter seiner Regierung immerhin vorkamen, aber auch dass der Kaiser selbst solchen Exzessen vermöge seiner persönlichen Milde und seines Gerechtigkeitssinnes zu steuern suchte, one dass er deshalb für die Christen irgendwelche Sympathien empfand. Ebenso erklärlich aber ist, dass spätere Christen geneigt waren, das Verhalten des Kaisers zu ihren Gunsten zu deuten, ja dass man in ihm geradezu einen Gönner des Christentums sah und ihn seinem Nachfolger als nachamungswertes Muster vorstellte. So erklärt sich das milde Urteil, das christliche Sibyllisten und Apologeten über den vielverkannten Kaiser fällen, wenn die Sibylle ihn preist als den trefflichen Mann, der alles begreifet und unter dessen Geschlecht Friede sein werde für ewige Zeiten (Sibyll. V, 46 ff.), ja geradezu als den Friedefürsten, der mit eigenem Fuß die Erde durchzieht, als Richter der Gerechtigkeit und Sängerfürsten; wenn Justin ihn preist als den großen und erlauchtesten Cäsar, wenn Tertullian es ihm hoch anrechnet dass er, quamquam curiositatum omnium explorator, doch kein Verfolgungsgesetz gegen die Christen erlassen; wenn Sulpicius Severus (Chron. II, 31) zwar die quarta persecutio unter ihm ansetzt, aber mit dem Zusatz, dass er selbst diese sistirt (quam tamen postea exerceri prohibuit) habe, wärend andererseits spät entstandene, aber durchaus unhistorische Märtyrerlegenden wie die der h. Symphorosa oder die des h. Eustachius ihn zu einem rohen Wüterich stempelten, der unerhörte Martern wider unschuldige Christen ersonnen und an ihrem Blute seine Augen geweidet habe (Aubé S. 295). — So steht Hadrians Bild in der Kirchen- wie in der Weltgeschichte da als eine rätselhafte, widerspruchsvolle Gestalt, den eigenen Zeitgenossen unverständlich, von der Nachwelt verschieden beurteilt und nicht nach Verdienst gewürdigt, aber trotz seiner sittlichen Schwächen und mit all den ungelösten Widersprüchen seines Wesens eine in hohem Grad interessante menschliche und Regentenpersönlichkeit, der verkörperte Ausdruck jener Unruhe, Übersättigung, Selbstverzweiflung, an welcher die alte Welt mit all ihrer Pracht und Macht zu Grunde ging, aber auch ein Bild jenes ungestillten Suchens nach Warheit und Frieden, durch welches die totkranke Menschheit für neue religiöse Belebung sich empfänglich und bedürftig zeigt.

Die Quellen für Hadrians Lebens- und Regierungsgeschichte sind auffallend dürftig und ungenügend. Verloren ist eine Selbstbiographie, die H. geschrieben und unter dem Namen seines Freigelassenen Phlegon publizirt haben soll (Spartian. V. Hadr. 16, 1. — Phlegon aus Tralles war Verfasser einer Weltchronik, die von der 1. Olympiade bis auf Hadrian reichte, und anderer Schriften, in denen auch der Weissagungen Christi, der Sonnenfinsternis und des Erdbebens bei seinem Tod Erwänung geschah; s. über ihn Fabricius B. Gr. V, 255 u. Westermann in Paulys R.E.); verloren ist aber auch die dem H. wenig günstige Darstellung des Marcus Maximus (c. 218); was wir haben, sind im Grund nur die 2 gleich mangelhaften Berichte des Aelius Spartianus, geschrieben im Zeitalter Diocletians, gedruckt in den Ausgaben der Scriptores hist. Augustae (Ausg. von Jordan und Eyssenhardt, Berlin 1864; von H. Peter, Leipzig 1865), und der

dürftige Auszug des Xiphilinus aus Cassius Dio Buch 69; dazu Münzen und Inschriften bei Eckhel, Orelli, Clinton u. a. — Die von H. ausgegangenen Reskripte sind gesammelt bei Haenel, Corpus legum p. 88—101; Anekdoten und Briefe von ihm sind zusammengestellt von Dositheus *Περὶ τοῦ Ἁδριανοῦ ἀποφάσεις καὶ ἐπιστολαί*, Genf 1601; bei Fabricius, Bibl. Gr. IV, Hamburg 1795, S. 458; Gedichte Hadrians in der Anthologie; andere Fragmente in den Fragmenta hist. Graec. ed. C. Müller t. III und Fragm. Oratorum 1851.

Von Bearbeitungen vgl. beſ. Tillemont, Histoire des Empereurs II, 219 sq.; Crevier, Hist. des Emp. t. VIII, p. 1—158; Merivale, Hist. of the Rom.; Champagny les Antonins t. II; Duruy, Hist. des Romains t. IV; Gregorovius, Geſch. Kaiſer Hadrians u. ſ. Zeit, Königsberg 1851; Dr. A. Haakh in Paulys RE. der klaſſ. Alterthums-W., Bd. III, S. 1028 ff.; Peter, Geſchichte Roms, Bd. III. Abth. 2, S. 168 ff. Über ſein Verhalten gegen die Chriſten ſ. die verſchiedenen kirchengeſch. Werke, beſ. Baronius, Annal. a. a. 119 sq.; Gieſeler, KG. I, 1, 172 ff.; Neander I, S. 97; Baur, Chriſtenthum der 3 erſten Jahrh., S. 442 ff.; Hausrath, Neuteſt. Zeitgeſch., Bd. III, 2, 507 ff.; und die neueren Arbeiten über die Geſchichte der Chriſtenverfolgungen, beſonders Aubé, Histoire des persécutions, p. 248 sq.; Overbeck, Studien z. Geſch. der alten Kirche, 1875; Wieſeler, Chriſtenverfolgungen der Cäſaren, 1878, S. 18 ff.; Keim, Tüb. Jahrbb. 1856; Aus dem Urchriſtentum, 1878, S. 181 ff.; vgl. auch Bruno Bauer, Chriſtus und die Cäſaren, 1877, S. 276 ff., ein Werk, das trotz ſeiner Wunderlichkeiten doch manche treffende Bemerkungen zur Charakteriſtik Hadrians enthält.

Wagenmann.

Hadrian I., Papſt von 772 bis 795. Er war Römer, aus angeſehenem Geſchlecht, zwei ſeiner nächſten Verwandten füren den Titel Consul et Dux. Durch Geiſt, Bildung und Frömmigkeit ausgezeichnet, durchlief er unter Paul I. die niederen Stufen des geiſtlichen Standes, wurde von Stephan III. zum Diakon, und nach dem Tode desſelben auf den Stul Petri, aber wol nicht ſo einſtimmig erhoben, wie uns das Waldekret glauben machen will (am 1. Febr. 772), denn gleich nach ſeiner Erhebung tritt Hadrian I. in die ſchärfſte Oppoſition zu der von Paul Aſiarta gefürten longobardiſchen Partei in Rom; der Anſchluſs des Papſtes an die fränkiſche Faktion, die Weigerung desſelben, die Söne Karlmanns, die nach Pavia geflüchtet waren, zu Königen zu weihen und damit als Kronprätendenten Karl dem Großen gegenüberzuſtellen, ſchließlich die auf Befehl Hadrians I. vollzogene Verhaftung des Aſiarta durch den Erzbiſchof von Ravenna, der dann — allerdings one die päpſtliche Entſcheidung abzuwarten — den Eingekerkerten hinrichten ließ, alle dieſe Vorgänge bewogen den Longobardenkönig Deſiderius in das römiſche Gebiet raubend und plündernd einzufallen, ſchließlich ſogar ſich gegen Rom ſelbſt mit ſeinem Heere in Bewegung zu ſetzen. Da entſchloſs ſich Hadrian durch eine Geſandtſchaft um die Hilfe Karls des Großen zu bitten, der denn auch im September 773 ſeinen Zug nach Italien antrat, und alsbald den Deſiderius zwang, ſich in das ſtark befeſtigte Pavia zurückzuziehen; das Oſterfeſt des Jares 774 verbrachte der mächtige Frankenherrſcher in Rom, hier beſtätigte und erneuerte er die von Pipin 754 ausgeſtellte Schenkungsurkunde, die den römiſchen Stul in den Beſitz einer Reihe italieniſcher Provinzen geſetzt hatte. Da die Urkunde der donatio Caroli magni verloren gegangen iſt, ſo ſind wir in betreff der durch dieſelbe dem Papſte verliehenen Gebiete und Rechte faſt ausſchließlich an die vita Hadrians I. gewieſen, die von einer Verleihung des geſamten Exarchats, ſowie Venedigs, Korſikas, Iſtriens, der Herzogtümer Spoleto und Benevent an Hadrian redet. Der ausgedehnte Umfang der Schenkung hat ſchon Muratori, und in neuerer Zeit Hegel, Sugenheim, Gregorovius, Riehues und Janus zur Annahme gefürt, daſs wir es hier entweder mit einer Fälſchung des Verfaſſers der vita oder eines ſpäteren Interpolators derſelben zu tun haben, zumal da ein Teil der angeblich verſchenkten Gebiete gar nicht im Beſitze Karls war. Gegen dieſen Verdacht iſt mit Recht von Abel, Waitz, Sickel, Mock, Ficker, Döllinger ꝛc., die Glaubwürdigkeit der vita unter Hinweis darauf verteidigt worden, daſs dieſe nur von einem „Verſprechen der Schenkung" (promissio

Digitized by Google

donationis), mithin also von einer Anweisung auf zukünftige Eroberungen handelt und dass die späteren Gebietsforderungen des Papstes zum größeren Teil mit den von dem Verfasser der vita namhaft gemachten Schenkungen übereinstimmen. Noch weiter als in diesem Punkte gehen die Meinungen darüber auseinander, ob Karl die Güter unbedingt der Kirche übergeben und dem Papste die volle Souveränität über den Kirchenstat zugestanden habe — diese Auffassung vertreten nach Vorgang des Baronius unter anderen Papencordt und zum teil auch Niehues — oder ob er sich die Oberhoheit über die Hadrian verliehenen Städte und Herzogtümer, sowie über Rom als Patrizius, vorbehielt, wie Sugenheim, Baxmann, Abel, Gregorovius, Döllinger annehmen. Eine sichere Entscheidung in dieser Streitfrage wird um so weniger möglich sein, als die meisten Vertreter der sich gegenüberstehenden Ansichten mehr oder weniger von derselben nicht zutreffenden Voraussetzung ausgehen, der nämlich, dass schon 774 bei der Ausstellung der Schenkungsurkunde oder in der nächsten Folgezeit die Rechte Karls und des Papstes scharf gegeneinander abgegrenzt seien. In der Tat hat aber erst die Kaiserkrönung Karls in die verworrenen Verhältnisse mehr Klarheit und Festigkeit gebracht. In den nächsten Jaren nach der Rückkehr Karls aus Italien scheinen die freundlichen Beziehungen zwischen dem Könige und dem Papste durch mancherlei Vorgänge getrübt worden zu sein; der Erzbischof Leo von Ravenna, der dem römischen Stule einige Städte entrissen, fand zum Kummer des Papstes, der ihn bei Karl verklagte, keine ungünstige Aufnahme, als er, um sich persönlich zu verantworten, an den fränkischen Hof eilte; die Verstimmung des Königs gegen Hadrian muss damals einen hohen Grad erreicht haben, zog er doch einen päpstlichen Gesandten wegen ungeziemender Reden zur Verantwortung; die unaufhörlichen Gesuche des Papstes um endliche Erfüllung des 774 gegebenen Versprechens, die Anweisungen desselben auf den „Lon in den ewigen Himmelsburgen" für den Fall, dass Karl die Güter der Kirche vermehre, die vielfachen Beglückwünschungen Hadrians zu den Siegen des Königs über die Sachsen, welche nur auf Fürbitten des für die Widererstattung seiner Gebiete dankbaren Petrus erfolgt seien — der von dem Papste gezogene Vergleich zwischen Karl und dem „allergottesfürchtigsten Konstantin, dem großen Kaiser", der „durch seine Freigebigkeit die Kirche Gottes zu Rom erhöht und ihr alles geschenkt" habe *), alle diese Äußerungen mussten dem scharfblickenden Könige als der Erguss einer schlecht maskirten Habsucht erscheinen. Wie sehr übrigens das Selbstbewusstsein des Papstes sich gesteigert hatte, ersehen wir daraus, dass er, der im Anfange seines Pontifikats nach den Regierungsjaren der griechischen Kaiser seine Bullen datirt hatte, seit dem 1. Dez. 781 sich der Formel bedient „unter der Regierung des Herrn unsers Gottes und Erlösers Jesu Christo, der da lebt und regiert mit Gott dem Vater und dem heiligen Geiste" und one des Kaisers weiter zu gedenken nach den Jaren seiner Amtsfürung rechnet; doch waren ihm die Griechen, insbesondere der Patrizius von Sicilien, nicht ungefärlich, sie vereinigten sich mit den longobardischen Herzögen von Benevent und Spoleto, und nötigten Hadrian, sich an Karl den Großen mit dringenden Bitten um Hilfeleistung zu wenden. Dieser folgte ihnen jedoch erst im Jare 780, nachdem er sich 776 begnügt hatte, durch einen schnellen Übergang über die Alpen den gegen ihn und den Papst konspirirenden Herzog von Friaul zu schrecken. Auch jetzt begab sich Karl wider nach Rom (781), wo seine Söne Pippin und Ludwig vom Papste zu Königen, jener von Italien, dieser von Aquitanien, gesalbt wurden. Dass hier ein neues, den Umfang der Schenkung von 774 einschränkendes Abkommen zwischen Karl und Hadrian getroffen, ist eine sehr beachtenswerte Vermutung Fickers. Als dann der Frankenkönig im Jare 786 zum vierten Mal Italiens Boden betrat, um Arichis von Benevent zu demütigen, gelang es dem Papste widerum, von seinem freigebigen Beschützer neue Besitzungen in Süditalien dem römischen Stule verschreiben zu lassen. Doch haben Misshelligkeiten verschiedenster Art wärend der

*) Mit Recht sieht Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, S. 67, in diesen Worten die erste Erwänung der um die Zeit erdichteten donatio Constantini.

letzten Lebensjare Hadrians das gute Einvernehmen zwischen ihm und seinem königlichen Freunde gestört; wusste jener auch den erzürnten Karl, als derselbe seine Hoheitsrechte in Ravenna geltend machen wollte, durch den Hinweis darauf zu beschwichtigen, dass es außer ihm, dem Patrizius Karl, noch einen höheren Patrizius gebe, den heiligen Petrus, so hat ihn doch jedenfalls das durch die damalige Spannung veranlasste Gerücht, der Beherrscher des Frankenreichs und König Offa von Mercien unterhandelten wegen seiner Absetzung, in nicht geringe Angst versetzt; auch die Bilderstreitigkeiten bereiteten dem Papste neue Demütigungen von seiten Karls, zugleich aber auch von seiten des griechischen Kaisers Konstantin VI. und dessen Mutter der Kaiserin Irene, die für ihren unmündigen Son die Regentschaft fürte; als diese nämlich mit dem Plan umging, den Bilderdienst in der griechischen Kirche wider herzustellen, wandte sie sich auch an den Papst mit der Bitte, zu einem demnächst stattfindenden allgemeinen Konzil sich persönlich einzufinden, oder wenigstens geeignete Legaten zu senden (785). Die günstige Gelegenheit benutzend, ersuchte Hadrian in seinem Antwortschreiben die Kaiserin und ihren Son, nachdem er seine hohe Freude über ihren Entschluss der Widerherstellung des Bilderdienstes ausgesprochen, um Rückerstattung der von dem bilderfeindlichen Kaiser Leo III. schon 732 eingezogenen Patrimonieen Petri und der von diesem entrissenen Patriarchalrechte des römischen Stules in Calabrien, Sicilien und den illyrischen Provinzen; zugleich erneuerte er die von Gregor dem Großen bereits erhobene Einsprache gegen den im kaiserlichen Schreiben dem Patriarchen von Konstantinopel beigelegten Titel eines universalis patriarcha. Aller dieser Forderungen wurde aber auf dem im Jare 787 in Nicäa zusammentretenden allgemeinen Konzil, welches unter Zustimmung der päpstlichen Legaten das Bilderverbot aufhob, mit keinem Worte gedacht. Die Akten dieser Synode übersandte Hadrian dem König Karl 790, bei dem und dessen gelehrten Theologen sie auf den lebhaftesten Widerspruch stießen und schließlich die Abfassung der libri Carolini (siehe den Art. „Karolingische Bücher") verursachten, in welchen im Auftrage des Kaisers, schwerlich aber von ihm selbst, der Standpunkt der fränkischen Kirche gegenüber der römischen und griechischen auf das breiteste auseinandergesetzt und die Bestimmungen der bilderfreundlichen Synode von Nicäa verworfen wurden. Obwol der Papst auf die Übersendung der libri Carolini — oder nach Hefele eines Auszugs aus denselben — dem Könige antwortete, dass er über jeden, der die Verehrung der Bilder verwerfe, das Anathema verhängen müsse, ließ letzterer die Auffassung der libri Carolini auf der Synode von Frankfurt 794 bestätigen und die Beschlüsse des erwänten Konzils von Nicäa verdammen. Einen Ersatz für diese Kränkung mussten die in Frankfurt befindlichen Gesandten Hadrians darin finden, dass der von Rom wie von der fränkischen Kirche in gleicher Weise bekämpfte spanische Adoptianismus (s. d. Art.) hier öffentlich verdammt wurde. Bald darauf, am 25. Dez. 795, starb Hadrian, aufs tiefste von Karl betrauert, der für die Seele des Verstorbenen Gebete zu verrichten in seinem weiten Reiche gebot. Hat auch Hadrian I. sich wärend seines langen Pontifikats nur allzusehr von dem einen Streben beherrschen lassen, aus dem Kampfe der Franken mit den Longobarden möglichst großen Gewinn an Gütern und Rechten für die römische Kirche zu ziehen, so darf ihm doch der Ruhm nicht vorenthalten werden, für die Stadt Rom in jeder Weise trefflich gesorgt zu haben, indem er die Stadtmauern erneuerte, die durch Jarhunderte hindurch verschütteten Wasserleitungen widerherstellte, im größeren Umfange als irgend einer seiner letzten Vorgänger die verfallenden Kirchen restaurirte und sie aufs herrlichste mit goldenen und silbernen Statuen, kostbaren Teppichen, musivischen Bildern schmückte. Für die Herstellung verschiedener Kunstwerke waren die Hände von Hunderten von Künstlern tätig.

Quellen: Karl der Große selbst ließ in dem sogenannten Codex Carolinus die Briefe der Päpste an seinen Großvater, Vater und ihn zusammenstellen, derselbe ist uns noch erhalten, von Jaffé in dem IV. Bande der Biblioth. rerum Germanicarum von neuem trefflich edirt und bildet mit die Hauptquelle für die Geschichte unseres Papstes; die vita Hadriani im liber pontificalis bei Vignolius,

Digitized by Google

liber pontificalis II, p. 163; ferner die vita Caroli Magni von Einhard, M. G. SS. II, p. 426 ss., die Annales Laurissenses majores (M. G. SS. I, p. 135 ss.), Annal. Laurissenses minores (M. G. SS. I, p. 112 ss.), Annales Mosellani (M. G. SS. XVI, p. 49 ss.), Annales Einhardi (M. G. SS. I, p. 135 ss.) etc. Außerdem ſind die Annalen des Baronius und Jaffés Regeſten zu vergleichen.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch: Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der römiſchen Päpſte, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 167 ff.; Archibald Bower, Unparth. Hiſtor. der Röm. Päpſte, überſetzt v. Rambach, 5. Thl., Magd. u. Leipz. 1762, S. 295 ff.; J. G. Schubert, Abhandlung von den Thaten Karls des Großen bei den Römern, 1789 erſchienen; Hald, Donatio Caroli Magni ex codice Carolino illustrata, Havniae 1836; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, herausgegeben v. Räß und Weis, 2. Bd., Mainz 1837, S. 103—125; Hegel, Geſchichte der Städteverfaſſung von Italien, Bd. I, Leipz. 1847, S. 213 ff.; Sugenheim, Geſch. der Entſtehung und Ausbildung des Kirchenſtaates, Leipzig 1854, S. 37 ff.; Papencordt, Geſch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 133 ff.; G. Waitz, Deutſche Verfaſſungsgeſchichte, Bd. III, Kiel 1860, S. 164 ff.; Gfrörer, Gregor VII., 5. Band., Schaffhauſen 1860, S. 40—99; Mock, De donatione a Carolo Magno sedi apostol. a. 774 oblata, Monasterii 1861; Krosta, De Donationibus a Pippino et Carolo Magno sedi apostolicae factis, Regimontii, Pr. 1862; Abbé Dehaisnes, Dissertation critique sur la donation promise par Charlemagne au saint-siége en 774, Arras 1862; S. Abel, Papſt Hadrian I. und die weltliche Herrſchaft des römiſchen Stuhls, in den Forſchungen zur deutſchen Geſchichte, Göttingen 1862, Bd. I, S. 453 ff.; G. Brunengo, Il patriziato romano di Carlomagno, in der Civilta Catholica, Jahrg. 1864—1866, Nr. 331—389, beſonders Nr. 368; Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſch. dem Orient. u. Occident, 2. Bd., Münch. 1865, S. 662 f.; Döllinger, Das Kaiſerthum Karls des Großen im München. hiſt. Jahrbuch, 1865, S. 326 ff.; S. Abel, Jahrbücher des fränkiſchen Reiches, Bd. I, Berl. 1866, S. 110 ff., S. 126 ff., S. 188 ff., S. 206 ff. ꝛc.; Sickel, Acta Regum et Imperatorum Karolinorum, 2. Bd., Wien 1867, S. 380 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch v. Conſtantinopel, 1. Band, Regensb. 1867, S. 247 ff.; Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, 2. Bd., Berl. 1867, S. 123 ff., A. Thijm, Karel de Groote, Amst. 1867, S. 220 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Thl., Elberf. 1868, S. 273 ff.; J. Ficker, Forſchungen zur deutſchen Reichs- und Rechtsgeſch. Italiens, Bd. II, Innsbr. 1869, S. 329 ff., S. 347 ff.; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom, 2. Bd., 2. Aufl., Stuttg. 1869, S. 334 ff.; Janus, Der Papſt und das Concil, Leipzig 1869, S. 147 ff.; Oelsner, Jahrb. des fränkiſchen Reiches unter König Pippin, Leipz. 1871, S. 135 ff.; F. Hirſch, Papſt Hadrian I. und das Fürſtenthum Benevent, in den Forſchungen zur deutſchen Geſch., Bd. XIII, Göttingen 1873, S. 33 ff.; W. v. Gieſebrecht, Geſchichte d. deutſchen Kaiſerzeit, 1. Bd. 4. Aufl., Braunſchw. 1873, S. 113 ff.; O. Lorenz, Papſtwahl u. Kaiſerthum, Berl. 1874, S. 35 f.; E. Bernheim, Das unächte Dekret Hadrians I. im Zuſammenhang mit den unächten Dekreten Leo VIII. ꝛc., in den Forſchungen zur deutſch. Geſch. Bd. XV, Götting. 1875, S. 618 ff.; Wattenbach, Geſchichte des römiſchen Papſtthums, Berl. 1876, S. 47 ff.; Heſele, Conciliengeſch., Bd. III, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 441 ff., S. 620 ff.; Niehues, Geſch. des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſerthum und Papſtthum im Mittelalter, Bd. I, 2. Aufl., Münſter 1877, S. 513 ff.; Henaux, Charlemagne, Liège 1878, 6. édit. p. 70 ss.; außerdem die bei den Artikeln „Adoptianismus“, „Alcuin“, „Bilderſtreitigkeiten“, „Karolingiſche Bücher“ verzeichneten Werke.

R. Zoepffel.

Hadrian II., Papſt von 867—872. Hadrian, des Talarus Sohn, ſtammte aus einem römiſchen Geſchlechte, welches ſchon zwei Päpſte, Stephanus IV. und Sergius II., geliefert hatte. Als er in den geiſtlichen Stand eintrat, war er verheiratet und ihm in der Ehe eine Tochter geboren. Gregor IV. erhob ihn zum Kardinal von S. Marco, dem ſeine unbegrenzte Wohltätigkeit bald die Herzen aller Römer gewann; ſchon zweimal hatte er — ſowol nach dem Tode Leos IV.

(855) als nach dem Ableben Benedikts III. (858) den Stul Petri zu besteigen sich geweigert. Als aber Nikolaus I. am 13. November 867 sein ereignisvolles Pontifikat beschlossen, nötigte die einmütige Wal des Klerus und beider sich bisher bekämpfenden Parteien im Adel, der römischen und der kaiserlichen, den nun bereits 75 Jare zälenden Hadrian zur Annahme der ihm angetragenen Würde; die Bestätigung von Seiten des Kaisers Ludwig II. erfolgte unverzüglich. Um die Zeit, als der neue Papst konsekrirt werden sollte, am 14. Dez. 867, erschien Herzog Lambert von Spoleto in Rom, verband sich mit der noch nicht völlig ausgesönten fränkischen Partei und brandschatzte die Stadt. Bald musste der Papst noch schmerzlicheres erleben, seine Tochter ward entfürt, und als die kaiserlichen Missi den Frevel anden wollten, von dem Entfürer mitsamt ihrer Mutter ermordet. Manches schwierige von Nikolaus I. angebante Unternehmen blieb Hadrian II. durchzufüren überlassen. Zunächst galt es, endlich eine definitive Entscheidung in der die fränkische Kirche so lange und tief bewegenden Angelegenheit, der Scheidung des Königs Lothar II. von seiner Bule Walrade, herbeizufüren. Hadrian II. forderte diesen dringend auf, seine rechtmäßige, von ihm aber verstoßene Gattin Thietberga wider aufzunehmen; doch löste er die von seinem Vorgänger gebannte Walrade auf Bitten des Kaisers Ludwig II. vom Banne, unter der Bedingung, dass sie jeden Umgang mit Lothar aufgebe. Letzterer unternahm nun im J. 869 eine Reise nach Rom, um persönlich vom Papst die Zustimmung zur Scheidung von seiner Gatttin zu erlangen; doch gewärte ihm Hadrian nur die Berufung eines neuen Konzils behufs nochmaliger Untersuchung der Scheidungsangelegenheit. Auch ließ er sich endlich bereit finden, Lothar das Abendmal zu reichen, aber nur unter der Bedingung, dass er vorher beschworen, gemäß den Befehlen Nikolaus I. mit der gebannten Walrade gar keinen Verkehr gehabt zu haben. Der falsche Schwur, den der König hier leistete, soll — so meinten die Zeitgenossen — zur Folge gehabt haben, dass Gottes Strafgericht den Heimkehrenden in wenigen Tagen hinraffte. Nach dem Tode Lothars riss sein Oheim, Karl der Kale, König des westfränkischen Reichs, Lothringen an sich und ließ sich in Metz krönen. Die Ermanungen des Papstes, das Erbrecht des Kaisers Ludwig II., des Bruders des Verstorbenen auf Lothringen anzuerkennen, wurden von Karl dem Kalen mit ganz allgemein gehaltenen Versprechungen erwidert. Allerdings hat diesen dann Ludwig der Deutsche, der andere ländersüchtige Oheim Lothars, zu einer Teilung der von ihm bereits angetretenen Hinterlassenschaft des Verstorbenen genötigt, welche zu Meersen im J. 870 ausgefürt wurde; die Bedeutung derselben suchte Ludwig der Deutsche dem Papste und dem Kaiser gegenüber dadurch abzuschwächen, dass er die Besitzergreifung des ihm im obengenannten Vertrage zugefallenen Teils von Lothringen als eine bloß zeitweilige und nur in der Absicht unternommene hinstellte, Karl des Kalen Ländergier Grenzen zu setzen. Eine päpstliche Gesandtschaft überbrachte dem letztgenannten unter Androhung schwerer Kirchenstrafen die Forderung der sofortigen Räumung der dem Kaiser widerrechtlich entrissenen Gebiete und dem mächtigsten Bischof der westfränkischen Kirche, dem Metropoliten Hinkmar von Rheims (s. den Art. Hinkmar v. Rheims), ein Schreiben ihres Herrn, welches diesen der Urheberschaft der Eingriffe Karl des Kalen in die Erbschaftsrechte des Kaisers beschuldigte. Die Antwort, die der angeklagte Erzbischof hierauf erteilte, gab Hadrian — angeblich als Meinung einiger dem westfränkischen Könige befreundeter Männer — zu verstehen, dass ein Papst nicht zugleich Bischof und König sein könne und dass die Vorgänger desselben nur in kirchlichen Dingen Entscheidungen gefällt hätten; auch beraube derjenige, der one Recht einen Christen exkommunizire, nicht diesen des ewigen Lebens, sondern sich selbst der Schlüsselgewalt. Als dann eine Synode zu Douci im J. 871 den Bischof Hinkmar von Laon, einen Neffen des gleichnamigen Metropoliten von Rheims, infolge schwerer vom Könige wie von seinem ebengenannten Oheime erhobenen Anschuldigungen, der bischöflichen Würde beraubte, der Papst aber den Verurteilten zur erneuten Untersuchung der Klagen vor eine römische Synode vorlud, da ließ Karl der Kale durch die Feder des Rheimser Metropoliten eine noch derbere Verwarnung Hadrian erteilen, die mit Klagen über den

päpſtlichen Hochmut anhob und in die Drohung ausmündete, er ſelbſt werde nach Rom kommen und hinlänglich Zeugen gegen den Biſchof von Laon — er meinte ſeine Soldaten — mitbringen, Hadrian möge ſich hüten, daſs ihm nicht das Schickſal bereitet werde, welches den Papſt Vigilius traf, der von der fünften allgemeinen Synode in die Verbannung geſchickt wurde. Jetzt hielt Hadrian den Zeitpunkt zum Rückzug für gekommen, er ſchrieb dem weſtfränkiſchen Könige einen Brief voll Lobes der Tugenden und der Woltaten desſelben gegen die Kirche, verſprach für den Fall, daſs Ludwig II. ſterbe, Karl dem Kalen die Kaiſerkrone und gab die beſchwichtigende Erklärung ab, daſs ſeine früheren, nicht ſo milde lautenden Schreiben ihm wärend ſeiner Krankheit entlockt, oder möglicherweiſe ſogar gefälſcht ſeien. In dieſem Streite berief ſich der Papſt auf die pſeudoiſidoriſchen Dekretalien, muſste ſich es aber gefallen laſſen, daſs ein Hinkmar von Rheims dieſe neuen Geſetze eine Ausgeburt der Hölle nannte. Auch in der Angelegenheit des Biſchofs von Laon gab er teilweiſe und Johann VIII., der ihm auf dem Stule Petri folgte, völlig nach. Verſprach ferner der von Nikolaus I. gegen den Patriarchen Photius gewaltig geſürte Kampf unter dem Pontifikate Hadrian II. zuerſt einen günſtigen Ausgang zu nehmen, inſofern als Photius vom Kaiſer Baſilius abgeſetzt wurde und die achte allgemeine Synode 869 den Primat des Papſtes unumwunden anerkannte, ſo wuſste doch der Kaiſer noch in der letzten Stunde des Konzils dem römiſchen Stul einen harten Schlag zuzufügen, indem er durch die Geſandten der Bulgaren den päpſtlichen Legaten erklären ließ, daſs die Bulgarei nicht zum römiſchen, ſondern zum konſtantinopolitaniſchen Patriarchate gehöre; vergeblich waren die Proteſte des Papſtes, ein griechiſcher Erzbiſchof ging zu den Bulgaren, und die lateiniſchen Prieſter und Miſſionäre wurden von den griechiſchen aus der Bulgarei vertrieben. Der auf der ganzen Linie geſchlagene Hadrian II. ſtarb Ende November oder Anfang Dezember 872.

Quellen: Die vita Hadriani II. im liber pontificalis bei Muratori: scr. rer. Ital. III, 2, p. 306; dann die Briefe Hadrian II. geſammelt bei Mansi, Collect. concil. t. XV, p. 819 sq.; Hincmari Annales in M. G. Scr. I, p. 452 ss.; Ado, Chronicon in M. G. Scr. II, p. 323; Regino, Chronicon in M. G. S. I, p. 580 ss.; Annales Fuldenses in M. G. S. I, p. 476 ss.; Hincmari opera ed. Jac. Sirmond, 2 vol., Paris 1645, beſonders wichtig ſind die hier am vollzäligſten enthaltenen Briefe Hinkmars; ferner Baronii Annal. eccles. und Jaffé, Regesta pont. Rom., Berol. 1851, p. 203 ss. etc.

Litteratur: Archibald Bower, Unparth. Hiſt. der Röm. Päpſte, überſ. v. Rambach, Magdeb. und Leipzig 1765, Thl. VI, S. 131 ff.; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, herausgegeben von Räß und Weis, Mainz 1837, Bd. II, S. 180 bis 187; Gfrörer, Geſch. der oſt- u. weſtfränkiſchen Carolinger, Bd. II, Freib. i. Br. 1848, S. 1 ff.; Papencordt, Geſch. der Stadt Rom, herausgegeben v. C. Höfler, Paderb. 1857 ff., S. 164; Weizſäcker, Hincmar u. Pſeudor-Iſidor, in der Zeitſchr. für hiſt. Theol. v. Niedner, Jahrg. 1858, S. 346 f., 414 ff. ꝛc.; Dümmler, Geſch. des Oſtfränkiſchen Reiches, Bd. I, Abthl. 2, Berl. 1862, S. 662 ff., S. 678 ff., S. 701 ff., S. 725 ff. ꝛc.; Noorden: Hinkmar, Erzbiſchof von Rheims, Bonn 1863, S. 237 ff.; Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, Bd. II, Berl. 1867, S. 206 ff.; Hergenröther: Photius, Patriarch von Conſtantinopel, Bd. II, Regensburg 1867, S. 31 ff.; S. 42 ff.; Baxmann, Die Pol. der Päpſte ꝛc., 2. Thl., Elberf. 1869, S. 28 ff.; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom ꝛc., Bd. III, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 165 ff.; Wattenbach, Geſch. des röm. Papſtthums, Berlin 1876, S. 69 ff.; Hefele, Conciliengeſchichte, Bd. IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 308 ff., S. 360 ff., S. 489 ff. **R. Zoepffel.**

Hadrian III., Papſt 884—885. Er war in Rom geboren, Son eines Benedikt; ſeine Wal zum Papſt ſcheint von einem Kampf der Parteien begleitet geweſen zu ſein, jedenfalls iſt bald nach derſelben auf Befehl Hadrian III. ein gewiſſer Gregor von Aventin geblendet und die Gattin eines Superiſten nackt durch die Straßen Roms gepeitſcht worden; daſs er bereits beſtimmt haben ſoll, die Ordination eines neugewälten Papſtes könne auch vor ſich gehen, one daſs das Eintref-

sen der kaiserl. Bestätigung abgewartet werde, ist eine durch kein zeitgenössisches Zeugnis beglaubigte Nachricht des unzuverlässigen Martinus Polonus. Der Kaiser Karl der Dicke berief Hadrian III. nach Deutschland, damit derselbe seinen unehelichen Son Bernhard zum Erben seines Reiches einsetzte. Auf dem Wege dahin starb der Papst in der Nähe Modenas im August 885.

Quellen: Annales Benedicti in M. G. Scr. III, p. 199; Annales Fuldenses in M. G. Scr. I, p. 402; vita Stephani VI. ap. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, p. 718; ferner Baronii annal. eccles. u. Jaffé, Reg. Pont. Rom. p. 293 s. etc.

Litteratur: Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches, Bd. II, Berlin 1865, S. 247 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., Bd. II, Elberf. 1869, S. 60 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. III, Aufl. 2, Stuttg. 1870, S. 217 f.; Lorenz, Papstwal und Kaiserthum, Berl. 1874, S. 52 ꝛc. **R. Zoepffel.**

Hadrian IV., Papst von 1154—1159. Nikolaus Breakspear war als Son eines Priesters Robert im Beginn des 12. Jarhunderts in England geboren; von seinem Vater verstoßen, wanderte er nach Frankreich aus, wo er endlich nach einer Schule schwerer Entbehrungen, mannichfachen Elends in Paris und Arles, woselbst er studirte, im St. Rufuskloster, nicht weit von Avignon, als Mönch eine Zufluchtsstätte fand. Hier zum Prior, dann zum Abte erhoben, hatte er den Mönchen seines Klosters gegenüber, welche in ihm nur den Fremden sahen, einen schweren Stand; allen Anfeindungen derselben enthob ihn Papst Eugen III., indem er ihn zum Kardinalbischof von Albano erhob. Wie hoch diesen der Papst zu schätzen wusste, beweist unter anderem die schwierige Mission, welche ihm von Eugen III. übertragen wurde, in Norwegen und Schweden das Verhältnis beider Kirchen zum Erzbistum Lund zu regeln; dort erhob er Drontheim zur Metropolis Norwegens und verlieh diesem neugegründeten Erzstul die Unabhängigkeit von der Jurisdiktion Lunds, hier nahm er die Fundation einer Metropole ebenfalls in Aussicht, doch sollte sie dem Erzbischof von Lund als apostolischem Legaten und Primas von Schweden unterstellt bleiben; den im November 1154 nach Rom zurückkehrenden Kardinalbischof empfing Anastasius IV. mit den höchsten Ehrenbezeugungen, um ihm dann bald auf dem Stul Petri Platz zu machen; der am 4. Dez. 1154 zum Papste erwälte Kardinalbischof Nikolaus von Albano nannte sich Hadrian IV. Einen gefärlichen Gegner fand er in Rom an Arnold von Brescia (s. diesen Art.), der neben seiner religiös-ethischen Opposition gegen die Hierarchie, ihre Reichtümer, Anmaßungen und Laster sich die Widerherstellung der Herrlichkeit des alten Rom und die Unabhängigkeit der Stadt von der päpstlichen Gewalt angelegen sein ließ. Vergeblich forderte Hadrian IV. die Vertreibung Arnolds, erst das 1155 über die Stadt verhängte Interdikt nötigte die Senatoren, in die Verbannung des gewaltigen Reformators zu willigen. Des unstät umhergetriebenen Arnolds sich zu bemächtigen und ihn der Kurie auszuliefern, war die Bedingung, die der Papst dem 1155 aus Norditalien herbeieilenden Könige Friedrich I., sollte diesem die Kaiserkrone gewärt werden, stellte. In das niedrige Ansinnen willigend, beraubte sich Friedrich des gewaltigsten Werkzeuges in seinem späteren Kampfe mit eben demselben Papste, dem er den gefangenen Arnold übergab; der Tod des Reformators auf dem Scheiterhaufen fällt dem Kaiser in gleicher Weise, wie dem Papste, zur Last. Die Weigerung Friedrichs, dem Papste den Steigbügel zu halten, hätte, wenn jener sie nicht noch zur rechten Zeit fallen gelassen, schon damals Hadrian zum unversönlichen Feinde des Königs gemacht; dem sich Demütigenden, der noch dazu die Römer dem Stule Petri zu unterwerfen versprochen und mit Hadrian sich gegen Wilhelm I. von Sicilien verbunden hatte, setzte er am 18. Juni 1155 in St. Peter die Kaiserkrone auf's Haupt. Hiedurch verdarb es Hadrian völlig mit den Römern, die dem Kaiser ihre Anerkennung versagten. Mit dem von Rom aufbrechenden Friedrich verließ der Papst in Begleitung seiner Kardinäle als Flüchtling die Stadt und folgte dem Heere, konnte den Kaiser aber nicht zur Erfüllung seiner vor der Krönung gegebenen Zusagen,

Digitized by Google

d. h. weder zu einem Rachezug gegen Rom, noch zu einer Züchtigung des seinem Lehnsherrn den Gehorsam aufkündigenden päpstlichen Vasallen, des Königs Wilhelm I. von Sicilien bewegen. Als Friedrich I. Italien verlassen, wusste sich der Papst gegen den Beherrscher Siciliens selbst zu helfen, er rief die mit ihrem Könige unzufriedenen Barone zu den Waffen, und errang einen solchen Erfolg, dass sich Wilhelm I. bald zu den unterwürfigsten Bitten und weitgehendsten Versprechungen genötigt sah. Als aber diese wie jene bei Hadrian kein Gehör fanden, ermannte sich der schwer gekränkte König und kämpfte gegen die Aufständischen mit solchem Glücke, dass er seinem Gegner auf dem Stule Petri einen Frieden und in diesem die Belehnung mit Sicilien, Apulien und Capua, sowie in betreff Siciliens wichtige kirchliche Vorrechte abnötigte. Doch diese Aussönung mit Wilhelm von Sicilien brachte Hadrian in eine schwierige Stellung zum Kaiser, der in dem einseitigen Friedensschluss des Papstes mit dem Könige von Sicilien eine Verletzung des mit dem Papste vor der Kaiserkrönung geschlossenen Übereinkommens und in der Belehnung des Königs durch den Papst einen Eingriff in seine Souveränitätsrechte sah. Die eingetretene Verstimmung ging in offene Feindschaft über, als die Kardinäle Roland, der spätere Alexander III., und Bernhard dem Kaiser auf dem Reichstage zu Besançon 1157 einen Brief ihres Herrn überreichten, in welchem dieser von den „Benefizien" sprach, welche Friedrich von ihm empfangen habe. Da nach allgemeinem Sprachgebrauch beneficium ein Lehn bedeutete, so dachte der Kaiser, zumal da sein Kanzler Reinald von Dassel bei der Übertragung des päpstlichen Schreibens ins Deutsche das Wort so widergegeben, nicht daran, dass dasselbe ursprünglich nur den Sinn von Woltat hatte, sondern erhob mit den anwesenden Fürsten sofort Widerspruch gegen die Bezeichnung der Kaiserkrone als eines vom Papste vergabten Lehens und nötigte die ihres Lebens in Besançon nicht mehr sicheren Legaten zur schleunigsten Rückkehr nach Rom; ein kaiserliches Rundschreiben gab dem gesamten Volke zu wissen, wie anmaßend sich der Papst benommen und rief einen so heftigen und allgemeinen Unwillen gegen die Kurie hervor, dass die Erzbischöfe und Bischöfe Hadrian IV., als dieser sich mit der Aufforderung an sie gewandt hatte, Friedrich I. zu einer Genugtuung den beiden zurückgewiesenen Kardinälen gegenüber zu bewegen, ihre entschiedene Missbilligung des vom Papste gewälten, anstößigen Ausdrucks, der unerhörtes besage, aussprachen; schon tauchte der Gedanke — wenn auch nicht im Herzen des Kaisers selbst, so doch unter seinen Getreuen — an die Gründung einer deutschen Nationalkirche auf, deren Haupt der Erzbischof Hillin von Trier werden sollte, da übersandte der Papst Friedrich I. ein Schreiben, in welchem er erklärte, das Wort beneficium in der Tat nur im Sinne von Woltat gebraucht zu haben; das Nachgeben des Papstes als ein Zeichen seiner Schwäche auffassend, stellte der Kaiser, als er 1158 zur Demütigung der lombardischen Städte über die Alpen eilte, an die italienischen Bischöfe die Forderung, ihm den Lehnseid zu schwören und ihm das Fodrum (Proviantlieferung) zu leisten. Der nach der Eroberung Mailands (1158) auf der Höhe der Macht angelangte Kaiser ließ sich auf den roncalischen Feldern vor versammeltem Reichstag von den angesehensten Juristen Bolognas die Imperatorenrechte eines Justinian verleihen; der hier geltend gemachte Satz, dass alles, was dem Kaiser gefalle, die Kraft des Gesetzes besitze, war die nachdrücklichste Antwort auf den Anspruch des Papstes, die Kaiserkrone ihrem jeweiligen Bewerber von sich aus als Lehen zu vergeben. Der Gegensatz zwischen der Kurie und Friedrich wurde noch durch die Weigerung des Papstes, einen vom Kaiser für den Erzstul von Ravenna vorgeschlagenen Kandidaten sowie den vom Kölner Kapitel zum Erzbischof gewälten, von Friedrich empfohlenen Reinald von Dassel zu bestätigen. Der gereizte Herrscher begann im Vollbewusstsein seiner Macht die gewöhnlichen Rücksichten auf die Verkehrsformen dem Stule Petri gegenüber außer acht zu lassen, seinen Namen setzte er dem Hadrians vor und redete denselben mit dem wenig ehrerbietigen Du an. Noch heftiger wurde Friedrich zum Zorne gereizt, als päpstliche Legaten ihm die Forderung überbrachten, von den Bischöfen Italiens sich weiterhin keinen Lehenseid leisten zu lassen, das Einkommen von allen Mathildischen Gütern, von Spoleto,

Sardinien, Corsica, Ferrara ꝛc. dem Stuli Petri als Tribut zu zalen, sowie das Anrecht des heiligen Petrus auf jedes Amt und alle Regale in Rom anzuerkennen; diesen Anmaßungen begegnete der Kaiser schließlich mit der scharfen Erklärung, dass, streng genommen, der Lehenseid ihm auch vom Papste geleistet werden müsse, dass alles, was dieser besitze, eine von Konstantin dem Bischof Sylvester verliehene Regale sei. Für den bevorstehenden Kampf suchten die beiden Gegner Bundesgenossen, und wärend Hadrian, der daheim der römischen Republik und ihrer Freiheit den Tod geschworen, sich mit den für ihre Freiheit streitenden lombardischen Städten verband, setzte sich der Kaiser, der diese zur Rettung ihrer Selbständigkeit sich bewaffnenden lombardischen Kommunen niedertrat, ins Einvernehmen mit den die Grundsätze Arnolds nach wie vor vertretenden Römern. Schon beriet Hadrian mit den Kardinälen über den gegen den Kaiser zu schleudernden Bann, als ihn, am 1. Sept. 1159 der Tod des weiteren Kampfes überhob. Wie sehr dieser zähe, sein hohes Ideal nie aus dem Auge verlierende, stolze Geist unter der schweren Bürde des nach der Universalmonarchie strebenden Papsttums seufzte, beweist der Ausspruch, den er einst tat: „Gibt es in der Welt einen Menschen, der ebenso elend ist wie ein Papst? Auf dem hl. Stule fand ich so viel Not, dass alle Bitterkeit meines früheren Lebens mir dagegen süß erscheint".

Quellen: Vita Hadriani IV. a Bosone cardinali conscripta, bei Watterich, Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lipsiae 1862, p. 323 ss.; Guilelmus Neubrigensis, Rerum Anglicarum libri V, ed. Thomas Hearne, Oxonii 1719, vol. I, p. 126 ss.; Otto von Freisingen, Gesta Friderici I. in M.G.S. XX, p. 403 ss., 420 ss.; Radevicus v. Freisingen, continuatio der v. Otto v. Freisingen verfaßten Gesta ibid. p. 454 ss.; Sigeberti, Continuatio Aquicinctina in M.G.S. VI, p. 408; Centius Camerarius, Liber censuum in Watterich, Rom. pontif. vitae, t. II, p. 342 s.; Romualdus Salernitanus, Chronicon apud Muratori, Rerum Ital. script., tom. VII, p. 196 ss.; Hadriani IV. et Wilhelmi regis concordia Reneventana in Watterich, Pontif. Rom. vitae II, p. 352 ss.; Guilelmus Tyrius, Belli sacri historia ap. Bongarsius, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, p. 932. Die Briefe und Bullen Hadrians IV. sind gesammelt bei Migne, Patrologiae cursus completus, t. 188, p. 1361 ss.; Baronii Annales eccles. und Jaffé, Reg. Pont. Rom., Berl. 1851, p. 658 ss. etc.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 255 ff.; Archibald Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach, Thl. VII, Magdeb. und Leipz. 1768, S. 237 ff.; Pope Hadrian IV., an historical sketsch by Richard Raby, Lond. 1849; J. Ficker, Reinald von Dassel, Erzb. v. Köln, Köln 1850, S. 15 ff.; J. Janssen, Wibald von Stablo und Corvey, Münster 1854, S. 206 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 262 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs de la maison de Souabe, t. I, Paris 1858, p. 113 ss.; H. Reuter, Gesch. Alex. III., Bd. I, 2. Aufl., Leipz. 1860, S. 3 ff.; Hefele, Conciliengesch., Bd. V, Freiburg i. Br. 1863, S. 472 ff.; Wattenbach, Iter Austriacum im Arch. f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, Bd. XIV, S. 60 ff.; Tourtual, Böhmens Anteil an den Kämpfen Kaiser Friedr. I. in Italien, Thl. II, das Schisma, München 1866, S. 195 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. II. Berl. 1867, S. 442 ff.; H. Prutz, Studien zur Geschichte Kais. Friedr. I., Programm, Danzig 1868, S. 27 ff.; J. Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd. II, Innsbruck 1869, S. 137, S. 265 f., S. 295, 302, 303 ff., 306, 311, 317, 323 ꝛc.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg im Br. 1869, S. 78 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Bd. IV, 2. Aufl., Stuttgart 1870, S. 495 ff.; H. Prutz, Kaiser Friedr. I., Bd. I, Danzig 1871, S. 65 ff.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 4. Aufl. 1871, Bd. II; Moritz Meyer, Die Wahl Alex. III. und Vict. IV., Götting. 1871, S. 60 ff.; F. Baumbach, Arnold v. Selenhofen, Erzbisch. v. Mainz, Götting. 1871, S. 44 ff.; H. Jungfer, Untersuchung der Nachrichten über Friedr. I., griech. und normannische Politik, Berlin

1874, S. 20 ff.; Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums, Berlin 1876, S. 170 ff. ꝛc. Siehe auch die Litterat. bei Arnold von Brescia und Alex. III.

R. Zoepffel.

Hadrian V., Papst 1276. Der Kardinaldiakon von St. Adrian, Ottobuono de' Fieschi, Neffe Innocenz IV., der von Clemens IV. nach England mit dem schwierigen Auftrag 1264 gesandt war, den Frieden zwischen Heinrich III. und seinen Baronen widerherzustellen, ging aus einem Konklave, welches Karl von Anjou die ganze Härte der Walkonstitution Gregors X. hatte kosten lassen, als Papst Hadrian V. am 12. Juli 1276 hervor. Sogleich nach seiner Erhebung widerrief er das genannte Konklavegesetz als ein die Kardinäle durch Einschließung und Hunger allzuschwer bedrückendes. An der Aufstellung eines neuen Walmodus wurde er verhindert durch den Tod, der ihn, den noch nicht einmal zum Priester Geweihten, in Viterbo am 18. August 1276 ereilte.

Quellen und Litteratur: Potthast, Reg. Pontif. Romanorum, Berl. 1874, p. 1709 s.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, Bd. V, Stuttgart 1871, S. 464 f.

R. Zoepffel.

Hadrian VI., Papst von 1522—1523. Hadrian war im J. 1459 in Utrecht als Son eines gewissen Florentius geboren; ob der Familienname seines Vaters — jedenfalls lautete derselbe nicht Boeyens — Rodenburch oder Dedel hieß, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch sprechen gewichtige Gründe dafür, daſs er der letztgenannten Familie entstammte. Dem Knaben ward der als rechtschaffen und fromm gerühmte Vater bald entrissen. Den Unterricht enthielt er zuerst in seiner Heimatsstadt, dann in einer Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens, sei es nun in Zwoll, wie Moring, der Zeitgenosse und Biograph Hadrians behauptet, oder in Deventer, wie spätere Schriftsteller annehmen. Vielleicht erklärt die die Verweltlichung der Kirche, die Entsittlichung der Welt- und Klostergeistlichkeit bekämpfende Richtung der Brüder des gemeinsamen Lebens zum teil die spätere Geneigtheit des Papstes Hadrian zu Reformen auf dem kirchenrechtlichen und sittlichen Gebiete. Zu seiner weiteren Ausbildung begab er sich nach Loewen, wo er sich zunächst reiche Kenntnisse in der Philosophie erwarb, besonderen Fleiß aber auf ein gründliches Studium der Theologie und des Kirchenrechts verwandte. Auf das eingehendste machte er sich mit den Scholastikern, vor allem mit Thomas von Aquino und Petrus Lombardus bekannt.

Von dem Ernst seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Theologie hat er später Zeugnis abgelegt in seinem Commentarius in liber IV sententiarum Petri Lombardi, sowie in den Quaestiones quodlibeticae. Er begann nun selbst in Loewen zu lehren, und gewann durch seinen trefflichen Vortrag, durch seine Gewandtheit im disputiren ein großes Auditorium. Ihm, dem Unbemittelten, verlieh die verwitwete Herzogin Margaretha von Burgund eine Geldunterstützung zur Erlangung des Grades eines Doctor Theologiae. Einige Zeit darauf wurde er Dekan der Stiftsherren von St. Peter zu Loewen und Vizekanzler der dortigen Hochschule. Schon damals suchte er die Sitten und Gebräuche des ihm untergebenen Klerus zu bessern, stieß aber auf den heftigsten Widerstand. Aus seiner bisherigen Tätigkeit wurde Hadrian durch den Auftrag Kaiser Maximilians, den Unterricht seines Enkels Karl zu übernehmen, im Jare 1507 gerissen; ihm gelang es, die Zuneigung seines Schülers zu erwerben, obwol er denselben — allerdings vergebens — anzuhalten suchte, die Wissenschaft nicht über die Waffenübungen zu vernachlässigen. Bei Gelegenheit einer Reise an den Hof Ferdinands des Katholischen von Spanien, um Misshelligkeiten zwischen diesem und seinem Großson Karl beizulegen (1515) wurde er zum Bischof von Tortosa und zugleich zum Inquisitor in Arragonien ernannt; 1517 erhob ihn dann Leo X. zum Kardinal. Ihn, der schon nach Ferdinand des Katholischen Tode in Gemeinschaft mit dem Kardinal Ximenez die Verwaltung Spaniens übernommen hatte, setzte daselbst Karl 1520, als er in die Niederlande und von dort zur Kaiserkrönung ging, zu seinem Stellvertreter ein. Noch stand er an diesem schwierigen Platze, den ihm die über die Wal eines Ausländers zum Reichsverweser

erzürnten Spanier völlig unleidlich machten, als ihn in Vittoria die Nachricht von seiner Erhebung auf den Stul Petri traf. Dieselbe erfolgte am 9. Januar 1522 fast einstimmig. Der Kardinal Julius von Medici soll, als er erkannte, dass die Stimmen der Wäler sich nicht auf ihn — wie er gehofft — einigen würden, den Bischof von Tortosa in Vorschlag gebracht haben, die Rücksicht auf den Kaiser bestimmte die Kardinäle wol in erster Linie, den durch seine Gelehrsamkeit, seinen frommen Lebenswandel bestens empfohlenen Niederländer mit der Tiara zu schmücken; eine direkte Beeinflussung des Konklaves durch Karl V. lässt sich jedoch nicht nachweisen. Der Verdruss der Römer war groß, als sich die Nachricht von der Erhebung Hadrians — der als Papst seinen Namen nicht wechselte — durch die Stadt verbreitete, und steigerte sich noch, als dieser barfuß und one allen Prunk in Rom einzog, und in demselben Grade zu sparen suchte, in welchem sein Vorgänger verschwendet hatte. Hadrian ging von Kampf zu Kampf. In Spanien hatte, als die Empörung der Städte ausbrach, die in dem Namen derselben handelnde heilige Junta sich seiner bemächtigt, um ihn zur Niederlegung seines Amtes zu zwingen, jedoch entkam er seinen Bedrängern. Er sehnte sich nach Ruhe, als ihn die Nachricht von seiner Wal einer noch schwierigern Stellung entgegenfürte. In Deutschland durften alle reformfreundlichen Elemente ihn auf dem Stule Petri mit Freuden begrüßen. Hatte er auch als streng scholastischer Geist das Verdammungsurteil der Loewener Universität über Luthers Schriften, das ihm, dem damals noch in Spanien weilenden Bischof zugesandt worden war, nicht bloß gebilligt, sondern in einem Brief an die Loewener Theologen sich auch dahin geäußert, dass so grobe Ketzereien, wie Luther sich deren schuldig mache, kaum einem Schüler in der Theologie zugetraut werden könnten, mag er auch als Großinquisitor von Aragonien und später als Generalinquisitor von ganz Spanien 25,000 Angeklagte verurteilt und als solcher der Verbreitung der Schriften Luthers in Spanien alle erdenklichen Hindernisse in den Weg gelegt haben, so musste es doch immerhin ein gutes Vorurteil erwecken, dass er noch als Kardinal sich in seinem Kommentar zum Lombarden klar gegen die Infallibilität der Päpste ausgesprochen. In ihm sah Erasmus den rechten Steuermann der Kirche in diesen stürmischen Tagen, von ihm hoffte er die Abstellung der Missbräuche an der Kurie; an ihn wandte sich der Spanier Vives mit seinen Reformvorschlägen, von ihm verkündete Aurelius von Gouda, der Verfasser einer Apokalypse, werde die Besserung der Kirche ausgehen; bei ihm beklagt sich Pirkheimer über die Dominikaner, welche die ganze Schuld an Luthers Opposition trügen. Auch die reformfreundliche Richtung im Kardinalkollegium kam ihm mit der Erwartung entgegen, dass er dem gänzlichen Zerfall der Kirche durch eine Reformation an Haupt und Gliedern vorbeugen werde. Der Sprecher dieser kleinen Partei war der Kardinalpresbyter Aegidius von Viterbo, der Hadrian ein eingehendes Promemoria übergab, in welchem das Verderben der Kirche in den dunkelsten Farben geschildert, die Mittel zur Abhilfe ausfürlich besprochen wurden; der Inhalt dieses Schriftstückes entsprach völlig den Ansichten des Papstes. Sarpi hat uns in seiner Geschichte des Tridentiner Konzils den Kontrast zwischen der Stellung klar gezeichnet, die Hadrian den Reformideeen gegenüber persönlich einnahm und dem Verhalten, zu dem ihn das in der Mehrzal widerwillige Kardinalkollegium zwang. Er ging von der Voraussetzung aus, dass an der Lehre der Kirche nichts zu ändern, nichts zu bessern sei, dass dagegen auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Kirchenzucht in betreff der Indulgenzen und Exspektanzen, der Pfründenvergebung ꝛc. schwere Missstände gehoben, dass die Simonie beseitigt, und der Ablass nur den ihre Sünden warhaft Büßenden erteilt werden müsste; mit den geistesverwandten und angesehensten Kardinälen will er sich über den behufs der Reformen einzuschlagenden Weg beraten. Aber sein Gedanke, den Ablass von der Tiefe der Bußstimmung und der Größe der Bußleistung abhängig zu machen, wird hier sofort von Cajetan bekämpft mit dem Argument, dass dann der Ablass dem eignen Tun des Menschen werde zugeschrieben und nicht mehr vom Papste gefordert, damit aber die Autorität des Stules Petri außerordentlich erschüttert werden. Diese Argumentation Cajetans wird dann in der Beratung abgelöst durch

die noch tiefer stehende des Großpönitentiarius Pucci, der da rät, über den Ablaſs ganz zu schweigen, jede Erörterung desſelben könne die päpſtlichen Einnahmen ſchmälern, und der Biſchof von Praeneſte, Soderinus, wagte es ſchließlich in der Verſammlung ſogar zu erklären, daſs es eines Papſtes unwürdig ſei, auf Andringen von Ketzern auch nur die geringſte Reform zu unternehmen, dieſe müſsten, wie die Albigenſer, durch Kreuzheere, die gerade durch reichliche Abläſſe zuſammenzubringen ſeien, vernichtet werden. Nach ſolchen Erfarungen, wie er ſie in dieſen Beratungen gemacht, erklärte Hadrian: die Stellung eines Papſtes ſei bedauernswürdig, weil er nicht einmal die Freiheit habe, das Gute auszufüren, das er erſtrebe. Was hat Hadrian erreicht? Ebenſowenig wie eine Abſtellung des Ablaſsunfugs glückte ihm die Verminderung der Ehedispenſe, dieſe muſste unterbleiben, weil ſein Vorgänger die Erträge derſelben ſchon für Jare voraus verpachtet hatte. Wol verringerte er den glänzenden Hofſtat Leos X., entzog den Künſtlern und Gelehrten, die von dem Gelde der Kirche unterhalten worden waren, die Unterſtützung, wol ſuchte er die Pluralität von Pfründen zu beſchränken, ſteuerte der Simonie und machte ſich nie — ſelbſt auf dem Sterbebette verweigerte er, ſeine Neffen, wie es die Kardinäle ihm rieten, mit dem Purpur zu ſchmücken — des Nepotismus ſchuldig; was wollte das alles aber beſagen verglichen mit dem Plane einer durchgreifenden Reform der an der Kurie ſo reich wuchernden Miſsbräuche; wegen dieſer kleinen Anſätze zu einer Verbeſſerung muſste er aber nicht bloß den beißenden Spott und die niedrigſten Verleumdungen — ſelbſt Unzucht und Knabenſchändung ſagten ihm ſeine unverſönlichen Gegner nach — über ſich ergehen laſſen, ſondern ſogar ſich von Dolch und Gift bedroht ſehen. In Rom ſtanden ihm nur ſeine beiden Landsleute, der Pater Enkefort, den er noch kurz vor ſeinem Tode zum Kardinal ernannte, und ſein Geheimſchreiber Hezius nahe, ſeiner übrigen Umgebung miſstraute er, und mit Recht, denn wie die Berichte des ſpaniſchen Botſchafters in Rom bekunden, war das ganze päpſtliche Hausgeſinde, vom Barbier bis zum Beichtvater Hadrians, von jenem beſtochen. Auch der Verſuch, die religiöſe Bewegung in Deutſchland durch die von ihm angebotenen Reformen zu beruhigen, ſcheiterte völlig. Hatte er es hiebei vor allem auf die Unterſtützung des Erasmus abgeſehen, ſo zeigte doch dieſer wenig Neigung, auf den Wunſch des Papſtes einzugehen und ſeine Feder gegen Luther zu richten, ebenſowenig gelang es ihm, Zwingli aus einem Gegner der katholiſchen Kirche in ſeinen Bundesgenoſſen durch einen die Frömmigkeit des Reformators anerkennenden Brief umzuwandeln. Auch war das Breve, welches Hadrian 1522 an den Kurfürſten Friedrich den Weiſen von Sachſen richtete und ebenſo zalloſe und harte Anſchuldigungen gegen dieſen als alle Grenzen überſchreitende Schmähungen Luthers enthielt — war doch letzterer hier ein „fleiſchlicher Menſch“ genannt, „der one Aufhören Wein und Trunkenheit ausſtoße“ und als ein Neuerer bezeichnet, der ein „zügelloſes Leben wilder Tiere“ einfüre — nur geeignet, den fürſtlichen Gönner, wie deſſen Schützling, zu erbittern. Seinen Standpunkt gegenüber den deutſchen Reichsfürſten in ihrer Geſamtheit zu vertreten, bot ſich ihm Gelegenheit, als im Dez. 1522 der Reichstag zu Nürnberg eröffnet wurde. In einem Breve an die Nürnberger Reichsſtände beklagte ſich Hadrian, daſs Luther trotz der von Rom und vom Kaiſer gefällten Urteile noch immer ungeſtraft das Gift ſeiner Lehre verbreite; unerhört ſei es, daſs ein ſo frommes Volk, wie das deutſche, ſich von dem rechten Wege abwendig machen laſſe durch ein einziges Brüderlein, das ſein Gelübde gebrochen habe; er fordert den Reichstag auf, da gelinde Mittel das ekelhafte Geſchwür nicht mehr heilen könnten, ſchmerzhafte, glühende Eiſen anzuwenden und das Beiſpiel der Verurteilung eines Hieronymus und Huß nachzuamen. Einen andern, den deutſchen Reichsſtänden ſympathiſcheren Ton ſchlug die Inſtruktion Hadrians für ſeinen Bevollmächtigten in Nürnberg, Chieregati, an. Hier wurden die „Frevel“, die „Miſsbräuche“, die „Übergriffe“ des hl. Stuls zugeſtanden, ſowie, daſs „die Krankheit von dem Haupte zu den Gliedern, von den Päpſten zu den dieſen unterſtellten Prälaten hinuntergeſtiegen“ ſei. Dieſer Selbſterkenntnis entſprach dann auch das in jener Inſtruktion enthaltene Verſprechen des Papſtes, „die Kurie, welche vielleicht an allem Unheil Schuld ſei,

zu reformiren" und so die Heilung der ganzen Hierarchie zu bewirken. Doch sei die Krankheit zu tief eingewurzelt, als daſs sie auf einmal geheilt werden könne, Schritt für Schritt müsse die Reform vorwärts schreiten, und bei den schwersten Schäden den Anfang machen. Dem Papst auf Beschwerden und Anträge zu antworten, wurde von dem Reichsregiment ein Ausschuſs eingesetzt, in welchem Johann von Schwarzenberg, Hofmeister von Bamberg, ein Mann, der sich mit voller glühender Seele die Gedanken Luthers zu eigen gemacht, die Hauptrolle spielte; ihm war es zu verdanken, daſs ein der Reformation überaus günstiges Gutachten den Ständen unterbreitet wurde. Ist von diesen dasselbe auch in unwesentlicheren Punkten umgestaltet worden, die hauptsächlichsten Ausführungen fanden in der Antwort der Stände an Hadrian VI. Aufnahme. Diese nimmt zunächst Akt von der Erklärung des Papstes in betreff der Verderbtheit der Kurie, lehnt dann die Vollziehung des Wormser Edikts ab, fordert die Berufung eines Konzils in eine deutsche Stadt, verheißt dafür Luther und die Seinigen an der Veröffentlichung neuer Schriften zu hindern und die Prediger anzuhalten, nichts anderes zu lehren, „als das rechte, reine, lautere und hl. Evangelium", und zwar „nach der Lehre und Auslegung der bewärten und von der christlichen Kirche rezipirten Schriften"; die Proteste des päpstlichen Legaten gegen diese Erklärung der Stände veranlaſsten diese ebensowenig zu einer Revision ihrer Antwort, wie die erneute Forderung desselben, das Wormser Edikt zur Ausführung zu bringen, einen Erfolg aufzuweisen hatte. One sich vom Reichstag zu verabschieden, verließ Chieregati Nürnberg, aus Furcht, man werde ihm zur Weiterbeförderung an den Papst — wie man es gedroht — eine Zusammenstellung aller gegen die Kurie von den Ständen schon seit langer Zeit erhobenen Beschwerden mitgeben. Die Zugeständnisse, die Hadrian in Nürnberg den der Reform zugetanen Ständen in seiner Instruktion für Chieregati gemacht, hatte ihm von dieser Seite keinen Dank eingetragen, dagegen schon damals und bis auf den heutigen Tag den Tadel derer, die alles eher ertragen, als das ehrliche und offene Bekenntnis der kirchlichen Schäden und Misbräuche im Munde eines Papstes. Luther widerum gab die päpstliche Instruktion, mit sarkastischen Randbemerkungen versehen, heraus. Hatte Hadrian erklärt, daſs die Heilung der Krankheit nur Schritt für Schritt erfolgen könne, so fügte Luther hinzu, daſs zwischen den einzelnen Schritten nach der Meinung des Papstes jedesmal einige Jarhunderte liegen sollen. Nirgends recht in seinem Streben gewürdigt, fand er auch beim Kaiser kein Verständnis für seine Ziele und Pläne. Der Schüler forderte von seinem Lehrer, daſs dieser sich zum gefügigen Werkzeug spanischer Politik herabwürdige und verargte es dem Papste, daſs er immer wider den Frieden zwischen ihm und Franz I. von Frankreich in der Hoffnung zu vermitteln suchte, die Waffen der mit einander ausgesönten Herrscher gegen die Rhodus bestürmenden Türken wenden zu können. Auch wollte der Kaiser die herzliche Zuneigung des Papstes zu ihm benutzen, um alle möglichen Vorrechte — so z. B. die Zuwendung des vierten Teils von allen kirchlichen Einkünften in allen seinen Reichen — zu erlangen, Vorrechte, welche ein so gewissenhafter frommer Mann, wie Hadrian, auch seinem einstigen Schutzbefohlenen nicht zugestehen konnte. Harte Äußerungen wurden von beiden Seiten gewechselt, denen oftmals ein schroffes Benehmen entsprach. Der Papst schrieb dem Kaiser, die Gunst, welche er ihm erweise, bestehe in Worten und nicht in Taten, er drohte, den früheren Gesandten Karls in Rom, Don Juan Manuel, zu exkommuniziren, wenn dieser nicht dem Kardinal von Auch, dessen Leute er gefangen gehalten, Genugtuung gebe; ja als diese immer noch auf sich warten ließ, sprach Hadrian über jenen seinem kaiserl. Herrn nahestehenden Diener den Bann aus. Wie wenig Karl in seinem früheren Lehrer den Papst respektirte, bewies die Plünderung der im Kirchenstate gelegenen Stadt San Giovanni, sowie die Hadrian durch den kaiserl. Gesandten abgegebene Erklärung, die Oberlehensherrschaft der Kirche über Sicilien nie anerkennen zu wollen. Nicht weniger als der Kaiser ließ es sich Franz I. angelegen sein, den Papst für sich und seine Pläne, zuerst durch Anerbietungen, dann durch Drohungen, zu gewinnen; als es ihm nicht gelang, suchte er einen Aufstand in Sicilien und in der Lombardei

anzuzetteln, der ihm die Wege für eine Invasion in Italien ebnen und somit die Möglichkeit gewären sollte, den deutschen Papst durch einen französischen zu ersetzen; die Entdeckung dieses Planes bestimmte Hadrian endlich, dem dringenden Wunsche des Kaisers nachzugeben und am 3. August 1523 dem gegen Frankreich gerichteten Bündnisse desselben mit Heinrich VIII. von England, mit Venedig, Mailand, Florenz und Genua ꝛc. beizutreten. Einen Monat später lag der Papst auf dem Sterbebette, gierige Kardinäle umgaben ihn; ihren Fragen, wo er seine Schätze aufbewart — sie konnten nicht glauben, dass der sparsame Greis alle Einnahmen für die Zwecke der Kirche verwandt — konnte der Sterbende die ruhige Antwort entgegensetzen, dass er im ganzen nur 1000 Dukaten hinterlasse; es bedurfte des Einschreitens von seiten des kaiserlichen Botschafters, um zu verhindern, dass die erzürnten Kardinäle den mit dem Tode Ringenden beschimpften. Hadrian starb am 14. September 1523. Dass er infolge einer Vergiftung verschieden, ist bald nach seinem Tode behauptet, aber nicht erwiesen worden. Protestanten und Katholiken haben sich vereinigt, um das Bild dieses Papstes zu entstellen, jene, indem sie ihn nach seinen Erfolgen bemaßen, ließen zweierlei stets außer acht, einmal, dass Hadrian kaum 2 Jare pontifizirte und das, was er begonnen, selbst nicht durchfüren konnte, an seinem Nachfolger aber keine geistesverwandte, seine Ziele weiter verfolgende Persönlichkeit fand, und dann, dass er in zwei Jaren alles das gutmachen sollte, was sein verschwenderischer, jeder Reform verschlossener, nur seiner Familienpolitik lebender Vorgänger in 7 Jaren gesündigt hatte; diese aber sind gezwungen, seine unversönlichen Gegner solange zu bleiben, als sie das ausgehende Mittelalter nicht als eine Epoche des kirchlichen Verfalls, oder mit Papst Hadrian VI. zu reden, der Krankheit des Hauptes und der Glieder betrachten. Ein weder an den geringen Erfolgen des Papstes noch an seinen offenen Zugeständnissen Anstoß nehmendes Urteil wird in Hadrian VI. eine der edelsten Erscheinungen auf dem Stule Petri, einen Mann des reinsten, nur auf die Förderung der Kirche gerichteten Willens, der gewissenhaftesten Auswal der dem hl. Zwecke nach seiner Meinung warhaft entsprechenden Mittel und das bedauernswerte Opfer einer tief unter ihm stehenden, habsüchtigen und bestechlichen Umgebung und zweier ihn mit ihren Plänen umspinnenden, nur auf ihren Vorteil, nicht auf den der Kirche bedachten Herrscher sehen.

Quellen: Ger. Moringi vita Hadriani VI., Pauli Jovii vita Hadriani VI., Conclave Hadriani sexti, Bl. Ortizii itinerarium Hadriani VI., Cornelii Aurelii Gaudani Apocalypsis, die genannten Schriften finden sich sämtlich abgedruckt bei Burmannus, Hadrianus VI. sive analecta Historica de Hadriano VI., Trajecti 1727. Burmann hat auch S. 321 ff. eine Reihe von Urteilen teils zeitgenössischer, teils späterer Schriftsteller über Hadrian zusammengestellt, sowie S. 443 ff. die ihm bekannten, von Hadrian verfassten oder an diesen gerichteten Briefe herausgegeben. Danz, Analecta critica de Hadriano VI., Pars I, Jenae 1813, und Pars II, Jenae 1814 (Briefwechsel Hadrians mit Erasmus); Gachard, Correspondance de Charles Quint et d'Adrien VI., Brux. 1859 (hiezu vergleiche man die vielfachen Berichtigungen Höflers in dessen Schrift: Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Kaiser Karl V. in den Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch. histor. phil. Klasse, Bd. 25, Wien 1876, S. 337 ff.; Lanz, Korrespondenz Kaiser Karl V., Leipzig 1844, Bd. I, S. 58 ff.; J. L. Brewer, Letters and papers . . of the reign of Henri VIII., London 1864 ss., besonders volum. III, p. I u. II.; Bergenroth, Calendar of letters, despatches and state papers relating to the negotiations between Engl. and Spain etc., vol. II, London 1866, sowie Bergenroth, Supplement to vol. I and II of letters, despatches etc. 1868. Über die Quellen für die Geschichte Hadrians wärend seiner Verwaltung Spaniens vergleiche man die obengenannte Schrift Höflers: Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjare K. Karl V., S. 332 ff.; sehr wertvoll ist auch das von Höfler zum ersten Mal in seinen Analekten zur Gesch. Deutschlands und Italiens (Abhandl. der hist. Classe der Kön. Bayer. Akad. d. Wissensch., Bd. IV, Abth. I, München 1844, S. 37 ff.) edirte „promemoria Aegidii Viterb. ad Hadrianum VI. de depravato statu Rom. Eccl.; M. de Ram, Notes sur les

papiers d'état du pape Adrien VI., transportes à Liège vers 1526 et sur son secrétaire Thierri Hezius (Bulletins de la commission royale d'histoire II. S., t. XI., Brux. 1858, p. 59 ss). Über die Schriften Hadrians (und deren verschiedene Ausgaben), zu denen zu rechnen sind: der Kommentar zum 4. Buch des Petrus Lombardus, die Quaestiones quodlibeticae, die Traktate computus hominis Christiani agonizantis und de saeculo pertuso sive de superbia, und schließlich die regulae cancellariae apostolicae, vergleiche Burmannus, Adrianus VI., p. 12, Nr. 1 und 3, Reusens Syntagma doctrinae theolog. Adriani VI, Lovanii 1861, p. XXVIII ss., und LIII ss., über die ungedruckten Schriften Hadrians auch Reusens, p. XXXIII, über die von Hadrian verfaßten Gutachten ebenfalls Reusens, S. 235 ff.; L. Gradenigo, Sommario della relazione di Roma in Alberi: relazioni degli ambasciatori Veneti, Firenze 1846, Ser. II, vol. III, p. 72 ss.; Opus epistolarum Petri Martyris de Angleria, Amsterd. 1670, besonders liber XXXIV, ep. 728, und lib. XXXV, ep. 729 ff.; Sleidanus, de statu religionis etc., Argent. 1555, liber III und IV; Sarpi, Hist. du concile de Trente etc. avec des notes par P. F. le Courayer, tom. I, Amsterd. 1736, p. 41 ss.; Pallavicino, Gesch. des Trid. Conc., übers. von Klitsche, Bd. I, Augs. 1835, S. 126 ff., ꝛc.

Litteratur: Ciaconius, vitae et res gestae pontif. roman., herausgeg. von Oldoinus, t. III, Rom. 1627, p. 423 ff. (ist bisher zu wenig beachtet worden); Seckendorf, Commentarius histor. et apologeticus de Lutheranismo, Lipsiae 1694, liber I, c. 140 ss., p. 252 ss.; Burmannus, Hadrianus VI., sive analecta historica de Hadriano VI., Trajecti 1727 (die zu den Lebensbeschreibungen Hadrians gegebenen Noten sind sehr wertvoll); Ch. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Päpste, Göttingen 1758; 2. Ausg. S. 376 ff.; Archib. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, 10. Th., 1. Abschn., ausgearb. von J. J. Rambach, Magdeb. und Leipz. 1779, S. 93 ff.; J. M. Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reformation, Thl. I, Leipz. 1804, S. 316 ff., Thl. III, Leipzig 1805, S. 213 ff.; Danz, Analecta critica de Adr. VI., Jenae 1813 und 1814; Llorente, Kritische Gesch. der Inquisition, deutsch von Hoeck., Bd. I, Gmünd 1819, S. 453 ff.; Fr. v. Bucholtz, Gesch. der Regierung Ferdinand I, Bd. I, Wien 1831, S. 65 ff.; Bd. II, S. 4 ff., S. 10 ff. ꝛc.; L. Bosch, Jets over Paus Adriaan VI., Utrecht 1835; W. Prescott, Gesch. der Regierung Ferdinands und Isabella der Katholischen von Spanien, Bd. II, 1842, S. 540, 558 ff.; Hefele, Kardinal Ximenez, Tübingen, 2. Aufl., 1851, S. 436 f., 440, 476, 500 ff. ꝛc.; Wessenberg, Die großen Kirchenversamml. des 15. u. 16. Jahrh.'s, 3. Bd., neue Ausg., Const. 1845, S. 95 ff.; E. Reusens, Syntagma doctr. theol. c. apparatu de vita et scriptis Adr., Lovanii 1861; G. Leva, Storia Documentale di Carlo V., Venezia 1864, t. II, p. 127 ss.; Annales o historia de Tortosa desde sa fondacion hasta nuestros dias por D. Fernandez y Domingo, Barcelona 1867, p. 279 ss.; Bergenroth, Kaiser Karl V. und seine Mutter Johanna, in Sybels histor. Zeitschrift, Bd. XX., München 1868, S. 264 f., 267 f.; A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 2. Abtheilung, Berl. 1870, S. 146 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. VIII, S. 382 ff.; W. Robertson, The History of the reign of the Emperor Charles V. by William H. Prescott, vol. II, Philadelphia 1871, p. 6 ss.; L. v. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform., Bd. II, 5. Aufl., Leipz. 1873, S. 37 ff.; C. Höfler, Wahl und Thronbesteigung des letzten deutschen Papstes Adr. VI. in den Sitzungsberichten der hist. phil. Classe der Wien. Ak. der Wissensch., Bd. 72, Wien 1872, S. 147 ff.; Ranke, Die röm. Päpste, Bd. I, 6. Aufl., Leipz. 1874, S. 59 ff.; Fr. Nippold, Die Reformbestrebungen Papst Hadrian VI. und die Ursachen ihres Scheiterns, im hist. Taschenbuch, herausg. von Riehl, 5. Folge, 5. Jahrg., Leipz. 1875, S. 183 ff.; J. Köstlin, Mart. Luther, Bd. I, Elberf. 1875, S. 624 ff.; H. Bauer, Hadrian VI., Heidelb. 1876; C. Höfler, Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst, Karl V. und Hadrian VI., in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien, Bd. 82, S. 417, auch Separatabdruck, Wien 1876; C. Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karl V., in den Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wissensch.

Digitized by Google

phil. hiſt. Klaſſe, 25. Bd., Wien 1876, S. 291 ff., insbeſ. S. 355 ff.: „das Conclave Hadrians VI.“; Bd. 28, 155 ff.; Fr. Hoffmann, Geſch. der Inquiſition, I, S. 348 ff., vergl. auch die von Nippold im hiſtor. Taſchenbuch, Leipz. 1875, S. 236, A. 15, angegebene holländiſche Liter. über Hadrian VI., ſowie die beim Art. Erasmus verzeichneten Werke. **R. Zöpffel.**

Händel, ſ. Kirchenmuſik.

Häreſie. Im klaſſiſchen Sprachgebrauche bedeutet *αἵρεσις* unter anderem auch eine auf perſönlichem Intereſſe ruhende Geiſtesrichtung, welche das Streben nach Abſonderung in ſich trägt. In dieſem Sinne heißen im N. Teſt. die Phariſäer (Apoſtelg. 15, 5; 26, 5) und die Sadducäer (Apoſtelg. 5, 17) *αἱρέσεις*. Ja ſelbſt die Chriſten machten auf viele den Eindruck einer *αἵρεσις* (Apoſtelg. 24, 14; 28, 22), d. h. einer jüdiſchen Sekte. Es war daher ſehr weiſe, daſs Paulus gegenüber einem Römer wie Felix ſich auf dies Volksurteil berief (Apoſtelg. 24, 14). Erkannten die Römer das Judentum an, ſo erkannten ſie auch die jüdiſchen Sekten an. Die Zuſammenſtellung des Wortes *αἵρεσις* mit Spaltungen (1 Kor. 11, 19; Gal. 5, 20) beweiſt, daſs man bei dieſem Worte nicht allein an Abſonderungen in Sachen der Lehre dachte. Später aber ſcheint der apoſtoliſche Sprachgebrauch unter dieſem Worte vorzugsweiſe Lehrſpaltungen verſtanden zu haben (2 Petr. 2, 1; Tit. 3, 10).

Es iſt gewiſs, daſs die Apoſtel Abweichungen von ihrem Worte ſehr ernſt nahmen. Wir erinnern nur an die jüdiſchen Irrlehrer in den galatiſchen Gemeinden; an die Beſchneidung, welche der Apoſtel Zerſchneidung nennt, an die Hunde in der Gemeinde von Philippi (3, 2); an die greulichen Wölfe, welche der Apoſtel nach ſeinem Tode in der Gemeinde von Epheſus erſtehen ſieht (Apoſtelg. 20, 29); an die gnoſtiſchen Irrlehrer, die in die Gemeinde von Koloſſä eingedrungen waren; an die fälſchlich ſogenannte Gnoſis, welche der Apoſtel am Abende ſeines Lebens in den Paſtoralbriefen bekämpfte. Wir erinnern an das Verwerfungsurteil, welches Johannes über die ausſpricht, welche Chriſtum leugneten, den ins Fleiſch Gekommenen (1 Joh. 4, 3; 2 Joh. 7). Wir erinnern an die dunkeln Farben, mit welchen der Brief Judä und der zweite Brief Petri übereinſtimmend die Irrlehren malen. Wir erinnern endlich an die ſieben Briefe der Apokalypſe. Denſelben Ernſt finden wir bei den Vätern der drei erſten Jahrhunderte *). Wie nach dem Zeugnis des Irenäus (Adv. haer. III, 3, 4) Johannes, als er vernahm, daſs Cerinth im Bade ſei, ſogleich dasſelbe verließ, weil er fürchtete, es werde einſtürzen, antwortete Polycarp, als ihn Marcion fragte: kennſt du uns? Ich kenne dich, den Erſtgeborenen des Teufels. Dieſes Wort ſtimmt ganz mit dem Urteile überein, welches Polycarp in ſeinem Briefe an die Philipper fällt (c. 7): Wer die Worte des Herrn auf ſeine eigenen Lüſte zieht und ſagt, daſs weder Auferſtehung noch Gericht ſei, der iſt der Erſtgeborene des Satans. Ignatius ſieht in den Häretikern Giftpflanzen (Trall. c. 11), Tiere in Menſchengeſtalt (Smyrn. c. 4); Juſtin (Apol. I, c. 26) und Tertullian (De praescr. haer. c. 7, 40) finden in den Irrlehren der Häretiker ihrer Zeit Inſpirationen des Teufels. Theophilus von Antiochien (Ad. Autol. II, c. 14) vergleicht die Häretiker ſteinigen, waſſerloſen, unfruchtbaren, rauhen und unbewonten Inſeln, an denen die Schiffe zu Grunde gehen und die auf ihnen Reiſenden umkommen. So ſind die Irrlehren der Häretiker, welche die zu Grunde richten, die ihnen ſich nahen. Wie Seeräuber, wenn ſie die Schiffe vollgefüllt haben, dieſelben an jene gefärlichen Orte ſtoßen, damit ſie dieſelben verderben, ſo geſchieht es auch denen, die ſich von der Warheit verirrt haben, daſs ſie von dem Irrtum zu Grunde gerichtet werden. Dem letzteren Bilde gibt Origenes (Comm. in Ep. ad Rom. X, c. 5) eine etwas andere Wendung. Wie die Seeräuber an ſeichten und klippenreichen Orten Lichter anzünden, um die, welche dort Rettung ſuchen, zu verderben, ſo wird auch von dem Fürſten der Welt und den Geiſtern dieſer Luft das Feuer falſcher Weisheit angezündet, um durch dasſelbe die Menſchen zu

*) Möhler, Die Einheit in der Kirche, p. 63; Rothe, Die Anfänge der chriſtl. Kirche, p. 563 sq.

verderben. Man kann ſie nicht Chriſten nennen, ſagt Tertullian (De bapt. c. 15), ſie haben einen anderen Gott und einen anderen Chriſtus. Hand in Hand mit ihrem Irrglauben geht unſittlicher Wandel. Sie fragen nicht nach Liebe, nach Witwen, nach Waiſen, ſagt Ignatius (Smyrn. c. 7). Sie ſind leer von der Liebe zu Gott, ſagt Irenäus (IV, 33, 7) und nur auf ihren Nutzen gerichtet; ſie reden von Frieden und ſchaffen Krieg; ſie ſäugen Mücken und verſchlucken Kamele. Origenes geſteht zu, daſs viele Häretiker ein entſagendes Leben füren (Comm. in Mth. c. 3). Aber ihre guten Werke kommen doch nicht aus dem Glauben. Ihr Glaube iſt nicht Glaube, ſondern Aberglaube (Comm. in Ep. ad Rom. X, c. 5). Und unmöglich kann der rein im Wandel ſein, der nicht rein in der Lehre iſt (Comm. in Mth. c. 33).

Dieſe Verwerfungsurteile über die Häretiker gründen ſich auf den Begriff der Häreſie, wie ihn die Väter der erſten Jarhunderte auf Grund des apoſtoliſchen Wortes feſtſtellen. Ein häretiſcher Menſch, ſagt der Apoſtel (Tit. 3, 11), ſpricht ſich ſelbſt das Verwerfungsurteil (*αὐτοκατάκριτος*). Das aber, ſagt Tertullian (De praescr. haer. c. 6), hat darin ſeinen Grund, weil er das, worin er verdammt wird, ſich ſelbſt erwält hat. Wie es das Wort Häreſie ſeiner Ableitung nach ausſagt, ruht alle Häreſie auf Wal. Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur. Woher, fragt der Verfaſſer der Abhandlung Dicta et interpretationes Parabol. Ev. qu. 38, der Name Häreſis? *Ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαί τι ἴδιον.* Alle Häreſie hat ihren Grund in der Willkür des einzelnen, der ſich nicht unter das überlieferte Wort beugen will, wie jeder ware Chriſt ſoll (Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit: De praescr. c. 6), ſondern ſeinem ſubjektiven Meinen folgt (Clem. Alex. Strom. VII, 16), ſeiner Weisheit (Orig. Comm. in Ep. ad Rom. II, 6), ſeinem Ich. Unusquisque ipsorum, omnimodo perversus, semet ipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur (Iren. adv. haer. III, 2, 1). Selbſtſucht iſt alſo der letzte Grund aller Häreſie. Sie beweiſt ſich bei den Häretikern in eitlem Trachten nach Ruhm (III, 3, 2), in prunkenden Worten (Orig. Hom. I, in Ezech. 1), in Einbildung auf ihre Weisheit (Orig. Comm. in Ep. ad Rom. II, 6). Die Häretiker haben immer ihren Vorteil im Auge (Iren. IV, p. 33, 7). Es iſt ihnen daher auch mit der Warheit kein Ernſt. Sie wollen immer ſuchen, und können nicht finden (Iren. III, 24, 2). Man müſſe alles prüfen, ſagen ſie (Tert., De praescr. c. 4). Indem ſie ſomit keine feſte Warheit kennen, ſondern alles überlieferte nach Willkür ſich zurechtlegen, leben ſie in einem bequemen Frieden untereinander (Tert., De praescr. c. 42; Const. ap. VI, 10). Sonach haben die Väter der drei erſten Jarhunderte unter Häreſieen Abweichungen von den Grundlehren des Heils verſtanden, die ihren Lebensgrund in einem Geiſte der Subjektivität haben, welcher ſich unter das apoſtoliſche Wort nicht beugen will und, weil die Einheit im Geiſte ihren Ausdruck in der Einheit des Glaubens hat, Spaltungen erzeugen, welche zerſetzend auf die Kirche wirken.

Einer großen Zal von Theologen unſerer Zeit, nicht bloß poſitiv ſondern ſelbſt kirchlich gerichtete nicht ausgeſchloſſen, will die Sprache der Väter über die Häretiker nicht zuſagen. Man findet es hart, Chriſten, die, wenn ſie auch irreten und von Unlauterkeit nicht frei waren, Tiere in Menſchengeſtalt, Inſpirirte des Teufels, Seeräuber u. ſ. w. zu nennen. Man macht darauf aufmerkſam, daſs die Väter, welche die Häretiker uns geſchildert haben, eine ſtarke Neigung gehabt haben, alle böſen Gerüchte, die von denſelben verbreitet waren, zu glauben, dagegen das Gute, was ſie von ihnen hörten, zu verdunkeln. Wären die Gnoſtiker Menſchen geweſen, die nur ihren Vorteil im Auge gehabt hätten: wie hätten ſie ſich doch eine ſo harte Askeſe auferlegen können. Daſs im Schoße des Judenchriſtentums Männer aufſtanden, die das Geſetz halten zu müſſen glaubten, das ſei doch ſehr begreiflich, da ja ſelbſt ein Petrus einem Paulus gegenüber ſich in dieſem Punkt noch ſchwach gezeigt habe. Daſs Menſchen, die, ehe ſie Chriſten waren, einer orientaliſchen Weisheit

Digitized by Google

huldigten, nachdem sie Christen geworden, das Christentum mit den Ideeen jener Weisheit versetzt haben, lasse sich wol aus dem Streben, das Christentum philosophisch zu vermitteln, erklären. Man könne überhaupt alle Häresieen der drei ersten Jarhunderte von einem Geiste ableiten, der den jungen Most des Evangeliums in alte Schläuche fassen wollte. So sei es auch im Reformationszeitalter gewesen. Das Evangelium habe Richtungen, die bereits vorhanden waren: Humanisten, Schwarmgeister, Freiheitsstürmer u. s. w. angezogen, die dann die Heilswarheiten der Schrift in ihre Sprache übersetzt haben. Das seien freilich gefärliche Freunde gewesen. Aber einen gewissen evangelischen Zug müsse man doch in ihnen anerkennen.

Im Wesen des Christentums liegt der Glaube an die Heilsoffenbarung Gottes durch Christum im hl. Geiste: der Glaube an den dreieinigen Gott. Die Lehre von der Dreieinigkeit ist die Grundlehre des Christentums, aus welcher alle anderen Lehren mit Notwendigkeit hervorgehen. Die auf Offenbarung ruhenden Grundlehren des Christentums zu bewaren, zu verteidigen, zu vermitteln ist die Aufgabe, die Gott seiner Kirche gegeben hat. Die Kirche ist die Hüterin göttlicher Geheimnisse. Ist sie das, so muss sie wachen, dass das ihr anvertraute Wort Gottes von allen Irrlehren frei erhalten werde. Ist in eine Gemeinde unsittliches Wesen eingedrungen, so liegt in dem in ihr waltenden Geiste, der durch das Wort straft, zur Buße treibt, Glauben wirkt, zur Heilung leitet, der Sieg über alles Verderbnis. Ist aber in eine Gemeinde eine grundstürzende Irrlehre eingerissen, so ist das Fundament, auf dem die Gemeinde ruht, mit Fäulnis behaftet. Hätte der Apostel Paulus in allen, vorzugsweise judenchristlichen Gemeinden die Lehre, dass die Erfüllung des Gesetzes zum Heil notwendig sei, als zu Recht bestehend anerkannt, so hätte er die evangelische Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben um ihr göttliches Recht gebracht. In der grundlegenden Zeit der Apostel wäre Toleranz gegen alle möglichen Lehraufstellungen Verrat an der Kirche Christi gewesen. Was im großen von den Anfängen der Kirche gilt, das gilt im geringeren Maße von der Reformationszeit. Es gäbe keinen Protestantismus in Deutschland, wenn Luther zugegeben hätte, dass in den Acker der deutschen Reformation der Humanismus, die Revolution, der Spiritualismus u. s. w. in ungestörter Freiheit ihre Samenkörner gestreut hätten. Es würde keinen Protestantismus in Deutschland geben, wenn die Stellung, welche Melanchthon im Leipziger Interim (1548) einnahm, massgebend geblieben wäre. Wie oft hat man es Luther zum Vorwurfe gemacht, dass er in der Abendmalslehre nicht nachgiebiger gewesen sei. Man bedenke aber nur, dass es Luthers Aufgabe war, im Gegensatze zu der unevangelischen Abendmalslehre und Abendmalspraxis der mittelalterlichen Kirche die evangelische Abendmalslehre festzustellen. Er war aber der felsenfesten Überzeugung, dass seine Abendmalslehre schriftgemäß sei. Erkannte er Zwinglis Abendmalslehre, die doch selbst Calvin profan genannt hat, als gleichberechtigt an, so verleugnete er seine Überzeugung und gab der auf dem Grunde der Schrift zu erneuenden Kirche in einem wesentlichen Punkt eine zwischen Irrtum und Warheit schwankende Grundlage. Steht eine Lehre fest, so hat die Abweichung eines einzelnen eine geringere Bedeutung. Darin liegt aber eben die Kraft der Häresie, dass sie in einer Zeit, wo das kirchliche Bewusstsein über einen Punkt noch nicht im Klaren ist, den Anspruch erhebt, die herrschende Lehre zu werden. Der Arianismus war one Zweifel eine bedeutende Abweichung von der schriftgemäßen und von der alten Kirche einmütig bekannten Lehre, dass Jesus Christus eine göttliche Persönlichkeit sei. Er glaubte aber in dem Subordinatianismus der vorkonstantinischen Zeit eine Zeugnis seines Rechtes zu haben. Und so bot er alles auf, seine Lehre zur allgemeinen zu machen. Gaben in diesem Kampfe die Bekenner der Gottheit Christi nach, so überließen sie einer Lehre, die sie für unevangelisch hielten, den Sieg. Hier musste ein Kampf auf Leben und Tod gefürt werden. Indem nun die Kirchenlehrer in diesen Kampf eintraten, nötigten sie das kirchliche Bewusstsein zu einer gewisseren, klareren und vermittelteren Erkenntnis des streitigen Lehrpunktes. In die Glaubensregel wurden auf den entscheidenden Kirchenversammlungen Zusätze aufgenommen, welche

dem entwickelteren Glaubensbewußtsein Ausdruck gaben. Und so ward denn die Häresie, die ihrer Natur nach ein Stein des Anstoßes in der Kirche ist, in der Hand des die Kirche leitenden Herrn das Mittel, die Erkenntnis der gottgeoffenbarten Heilswarheiten zu fördern. Und nicht bloß dem Glauben der Kirche, sondern auch dem Glaubensleben der einzelnen gereicht der Kampf mit der Häresie zur Kräftigung (Tert., De praescr. c. 1; Orig. Hom. IX in Num. Opp. II, 296). Endlich darf man bei Beurteilung der Energie, mit welcher die Väter der altkatholischen Kirche die Häresie bekämpften, nicht vergessen, daſs sie wol zu unterscheiden wuſsten zwischen grundstürzenden Irrlehren, wozu sie mit Recht den Ebionitismus, Gnostizismus und Manichäismus rechneten, und Abirrungen in Seitenpunkten, wozu sie die Richtungen wie die der Montanisten, Novatianer, Donatisten, Quartodecimaner u. s. w. rechneten. Diese Unterscheidung ward in der Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe praktisch. Man erkannte die Taufe der Novatianer, Donatisten, Arianer, Macedonianer, Quartodecimaner, Apollinaristen an. Erkannte man aber die Taufe derselben an, so muſste man auch zugestehen, daſs, wo die Taufwelle flute, auch der heilige Geist Widergeburt wirke. Augustin kann das den Donatisten nicht absprechen (De bapt. I, c. 10). Er hilft sich nur mit dem Hinweise auf die zerstörende Wirkung, die von dem schismatischen Boden ausgehe (De bapt. I, c. 13. Sermo CCLXIX).

Was die altkatholische Kirche charakterisirt, ist die organische Einheit, welche die einzelnen Gemeinden bilden. Diese Einheit ruht besonders auf Einheit der Lehre. Ebensomit liegt in der Häresie ein Geist, welcher die Einheit der katholischen Kirche stört. Solch einen Angriff auf ihre Einheit kann die Kirche nicht zulassen. Sie sieht sich daher genötigt, die Häretiker von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Den exkommunizirten Häretikern aber bleibt nur übrig, Sondergemeinschaften zu bilden. Solche abgesonderte Kreise bilden die Gnostiker, die Manichäer, die Novatianer und die Donatisten. Die Arianer stehen nicht in Kirchengemeinschaft mit den katholischen Christen. In den monophysitischen Streitigkeiten scheiden Nestorianer und Monophysiten aus, um sich in Ländern an der Grenze des römischen Reiches eine landeskirchliche Existenz zu geben. Man kann geneigt sein, einzelnen dieser häretischen Gemeinschaften — wir nennen beispielshalber nur die Donatisten — ein relatives Recht zuzuschreiben, aber man muſs zugestehen, daſs diese häretischen Kirchen keine Lebenskraft in sich haben und daher entweder bald sich auflösen, oder eine Existenz fristen, die von Untergang nicht sehr verschieden ist. Diesen von ihr ausgeschiedenen häretischen Gemeinschaften gegenüber weiß sich die altkatholische Kirche als die Säule der Warheit, als die Arche des Heils, als den Leib Christi, dessen Gliedschaft die Bedingung der Seligkeit ist. Kann niemand Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat, wie Cyprian sagt; kann niemand Christum zum Haupte haben, der nicht die Kirche zum Leibe hat, wie Augustin sagt, so scheidet sich ebensomit, wer einer häretischen Sekte angehört, von dem Heil. Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis ecclesiae separatur, sagt Cyprian De unitate ecclesiae. So kategorisch aber auch diese Bestimmuug im allgemeinen lautet, so läſst sie doch Modifikationen zu. Zunächst kann ja ein Häretiker sich von seinem Irrtum bekehren und Buße tun. Niemand zweifelte, daſs einem Häretiker, der Buße tue, der Weg zur Kirche offenstehe. Die Frage konnte nur die sein, ob einem rückfälligen Häretiker die Rückkehr zur Kirche möglich sei. Mildere Kirchenlehrer glaubten das bejahen zu können (Iren. III, 4, 3). Weiter sagte man sich, daſs jemand in guter Meinung irren könne. Wie nun Gott am jüngsten Tage solche richten werde, das könne niemand wissen (Salvianus, De gubern. D. V, c. 2). Augustin sagt (Opp. Paris. 1841, II, p. 159): Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia praesumtionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint: nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Wir sehen also, daſs nicht irrige Lehre an sich, sondern nur Irrlehre, die im bewuſsten und gewollten Gegensatze zum Kirchenglauben steht, Häresie ist.

Digitized by Google

Der altkatholiſche Begriff von Häreſie ging in die mittelalterliche Kirche über. Aber die mittelalterliche Kirche war kein einheitlicher Organismus mehr. Die abendländiſche Kirche konnte ſich nur mit Ausſchluſs der morgenländiſchen Kirche (ſeit 1054), die ſie für eine ſchismatiſche erklärte, die katholiſche nennen. Alle Verſuche, beide Kirchen zu vereinigen, waren umſonſt. Auf dieſen Tatbeweis, der in der Exiſtenz der morgenländiſchen Kirche gegen den Ausſpruch der römiſchen Kirche auf die Prädikate der allgemeinen Kirche lag, wies Luther auf der Leipziger Disputation hin. Eck war mit der morgenländiſchen Kirche zu wenig bekannt, um etwas Stichhaltiges dagegen vorbringen zu können. Was die abendländiſche Kirche auf dem Gebiete der Lehre aufſtellte, konnte alſo nicht den Anſpruch machen, Kirchenlehre zu ſein. Nie würde auf einem vom Morgenlande und Abendlande gemeinſam gehaltenen Konzile die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes von Vater und Son durchgegangen ſein. Wenn im paſchaſiſchen Abendmalsſtreite im 8. Jarhundert die Verwandlungslehre einem von der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche in entſprechender Weiſe gehaltenen Konzile zur Entſcheidung vorgelegt worden wäre, würde ſie one Zweifel verworfen worden ſein. Durch päpſtliche Machtvollkommenheit ſiegte ſie auf dem vierten Laterankonzil (1215). In der mittelalterlichen Kirche verhält ſich aber die Lehre der abendländiſchen Kirche zu den von ihr abweichenden Lehren nicht wie Kirchenlehre zur Häreſie. Wol war die abendländiſche Kirche in ihrem Recht, wenn ſie, die an der Lehre der Väter feſthielt, auch die von den Vätern verworfenen Lehren als Häreſieen behandelte. Wol war ſie berechtigt, die dualiſtiſchen Irrlehren der Katharer, dieſer Ketzer vorzugsweiſe, zu bekämpfen. Wer mag leugnen, daſs ſie gegenüber den rationaliſtiſchen, pantheiſtiſchen, krankhaft myſtiſchen Richtungen des Abendlandes die Sache der Offenbarung vertrat. Aber ſelbſt in unevangeliſches Weſen verfallen, nötigte ſie die evangeliſchen Richtungen, welche Reformation forderten, von der Kirche auszuſcheiden und ſomit die Geſtalt von Sekten anzunehmen. Dieſe Sekten aber verfolgte ſie mit Feuer und Schwert. Aber aus dem Blute der Warheitszeugen des Mittelalters erwuchs, als die Zeit erfüllet war, die Sat der Reformation. Die Reformation aber gab dem Proteſtantismus, d. h. der Richtung, welche an Glauben und Leben der Kirche den Maßſtab des Evangeliums anlegte, die Geſtalt von Konfeſſionskirchen.

Verſtehen wir unter der ſichtbaren Kirche die Geſamtheit der Jeſum Chriſtum bekennenden Gemeinden, ſo können wir die morgenländiſche, die römiſche und die proteſtantiſche Kirche nur Teile der allgemeinen Kirche nennen. Die römiſche Kirche iſt der Komplex von Gemeinden, welcher, aus der römiſchen Richtung in der mittelalterlichen Kirche erſtanden, einen durch Lehre, Verfaſſung und Kultus verbundenen Organismus, deſſen Spitze der Papſt iſt, bildet. Dieſer Teil der Kirche, welcher ziemlich noch einmal ſoviel Köpfe zält (180 Millionen) als der Proteſtantismus (90 Millionen), und etwas über die Hälfte der Chriſtenheit bildet, iſt natürlich nicht die Geſamtkirche. Aber ſie nennt ſich die katholiſche Kirche, indem ſie die morgenländiſchen Chriſten Schismatiker, die evangeliſchen Häretiker nennt. Iſt die römiſche Kirche die Kirche, ſo können die Gemeinſchaften außer derſelben ebenſomit nicht zur Kirche gehören. Und da die Kirche allein die Stätte des Heils iſt, ſo ſind morgenländiſche und proteſtantiſche Chriſten ebenſomit außerhalb der Heilsgemeinſchaft. Man hat die Härte dieſes Urteils mit der Unterſcheidung zwiſchen materialer und formaler Häreſie mildern wollen. Materiale Ketzer nennt man diejenigen, welche one Schuld und im guten Glauben (bona fide) Irrlehren anhängen; formale aber ſolche, welche mit Vorſatz vom waren Kirchenglauben ſich fernhalten. Perrone ſagt (Praelectiones § 265): De iis tantum agitur, qui culpabiliter vel in haeresi vel in schismate versantur seu de iis, qui formales sectarii sunt, minime vero de materialibus, qui ab infantia erroribus et praejudiciis imbuti sunt quique nec dubitant quidem in haeresi se vel schismate versari, vel si quod dubium in ipsorum mentibus exurgit sincero animo veritatem inquirunt: hos enim ad dei judicium remittimus, cujus est cordium cogitationis scrutari. So anerkennenswert nun auch der Geiſt der Milde iſt, welcher dieſer Unterſcheidung zu Grunde liegt, ſo iſt doch

nicht abzusehen, wie der Satz: Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist Bedingung des Heils, bestehen soll, wenn Christen, die nicht zur katholischen Kirche gehören, zum Heil kommen können. Der Grund, den Perrone an einer anderen Stelle (Prael. § 196) anfürt, dass nämlich solche in guter Meinung Irrenden wenigstens im Geiste zur waren Kirche gehören, fürt zur Lehre, dass auch außerhalb des Organismus der römischen Kirche Glieder der Kirche Christi im Geiste sind.

Der Protestantismus, bis auf die Reformation eine von einzelnen Persönlichkeiten und von einer Anzal von Sekten vertretene Richtung, ist seit der Reformation ein Kreis von Gemeinden, die sich in Sonderkirchen evangelischen Bekenntnisses gliedern, ihren Lebensgrund aber in dem auf der Schrift ruhenden Proteste gegen alles unevangelische Wesen und in dem Bekenntnisse zur christgemäßen Lehre haben. Wollte der Protestantismus, weil er sich das Zeugnis geben darf, auf dem Grunde evangelischer Warheit zu stehen, sich für die Kirche erklären, welche die Säule der Warheit ist, würde er in die Fehler der Richtung fallen, die er prinzipiell bekämpft: des Katholizismus. Der deutsche Protestantismus, dessen Grundbekenntnis die augsburgische Konfession ist, nennt weder die morgenländische, noch die römische Kirche, noch die von ihm abweichenden protestantischen Bekenntniskirchen Häresieen, weil seine Lehre nicht die Lehre der ganzen Kirche ist. Bei aller Entschiedenheit, mit welcher der Lutheraner die lutherische Abendmalslehre festhält, hütet er sich doch, die reformirte Abendmalslehre eine Häresie zu nennen. Dies aber fürt uns auf den Grundbegriff der Häresie.

Häresie ist eine auf den Boden der Kirche erwachsene Irrlehre, welche den Grundlehren des Christentums, wie sie nach dem Worte Gottes von der altkatholischen Kirche bekannt worden sind, widerstreitet. Das Bekenntnis der altkatholischen Kirche ist die allen Glaubensregeln derselben zugrunde liegende allgemeine Glaubensregel, nach der Auslegung, welche das von der ganzen alten Kirche anerkannte Resultat der Lehrstreitigkeiten dieser grundlegenden Zeit war. Gewiss war es höchst einseitig, wenn Schleiermacher für die aus der Dogmatik auszuscheidenden Häresieen den Doketismus, Nazaräismus, Manichäismus und Pelagianismus erklärte. Es war aber nach einem Zeitalter, in welchem alles feste in der Lehre wankend geworden war, von Bedeutung, dass ein sonst so weitstehender Theologe wie Schleiermacher einen unumstößlichen Warheitskern im Christentum anerkannte, mit dem Richtungen, die schon die alte Kirche verworfen hatte, unvereinbar seien. Es war ein glücklicher Griff, dass er die Häresieen auf dem Boden der alten Kirche suchte, wennschon die Auswal derselben nicht glücklich war, da der Nazaräismus und Manichäismus auf dem Einfluss von Richtungen ruhten, die einer längst überwundenen Vergangenheit angehören. Liegt das Eigentümliche des christlichen Glaubens, wie das altkatholische Symbol bezeugt, in dem Glauben an Vater, Son und Geist, dieser aber, wie die altkatholische Theologie lehrt, in dem Glauben, dass in der Einheit der Gottheit die göttlichen Persönlichkeiten bestehen: so sind alle Richtungen, welche entweder drei Persönlichkeiten auf Kosten der göttlichen Einheit (Tritheisten) oder eine göttliche Einheit auf Kosten der göttlichen Persönlichkeit des Sones und Geistes (Ebioniten, Monarchianer, Arianer), häretisch. Ist Jesus Christus der Gottmensch, welcher göttliche und menschliche Natur in seiner Person vereinte, um Gottheit und Menschheit zu versönen, so sind alle Richtungen, welche entweder die göttliche Natur Christi leugnen (Ebioniten, Samosatener), oder die Realität der menschlichen verkümmern (Doketen), oder beide Naturen nach ihrer Vereinigung in eine sich verbinden lassen (Monophysiten), oder den Unterschied der Naturen bis zum Anschein der Zweipersönlichkeit sich steigern lassen (Nestorianer), als häretisch anzusehen. Wenn es endlich des heiligen Geistes Amt ist, das von Christo erworbene Heil den Menschen zuzueignen, und zwar in der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, zur Vergebung der Sünden, die sich einst in der Auferstehung zum ewigen Leben erweisen wird, so sind alle diejenigen, welche lehren, dass der Mensch aus eigener Kraft das Heil ergreifen kann (Pelagianer), Häretiker.

Digitized by Google

Zu den Verirrungen der ſichtbaren Kirche, welche viele Jarhunderte lang nicht bloß das Geiſtesauge vieler Chriſten getrübt, ſondern nachtbedeckte Werke erzeugt haben, gehört der Wan, daſs die Häreſie, ihrer Natur nach ein kirchliches Vergehen, vom State beſtraft werden müſſe. Wärend der heilige Martinus in der Indignation, die in ihm das erſte Ketzerblut hervorrief, ſich ein ſchönes Denkmal in der Geſchichte der Kirche geſetzt hat, konnte ein Auguſtin (Retract. II, 5; Opus imperf. II, 2; Ep. 93 ad Vinc.; Ep. 185 ad Bonif.) das Wort des Herrn: Coge eos intrare falſch und unbeſonnen dahin deuten, daſs die chriſtliche Obrigkeit die Häreſie nicht zu unterſuchen, wol aber in Schranken zu halten habe. Hätte er den Kommentar leſen können, den die Verfolgungen der Albigenſer, die Scheiterhaufen der Inquiſition, die Bartholomäusnacht zu ſeinen Worten geſchrieben haben, er würde ſich nicht mit der Ausrede, daſs er ja den Tod der Häretiker nicht gewollt habe, haben beruhigen können. Wer dem State das Recht gibt, Gewaltmittel anzuwenden, der muſs es demſelben überlaſſen, welche er anwenden will. Aber freilich iſt auch uns Proteſtanten oft genug der Scheiterhaufen Servets vorgehalten worden, den Calvin angezündet hat. Man wende nicht ein, daſs nicht die Genfer Kirche, ſondern der Genfer Stat Servet habe verbrennen laſſen. Calvin hat in einer beſonderen Schrift (Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodig. errores M. Serveti Hisp., ubi ostenditur, haereticos jure gladii coërcendos esse et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumtum Genevae supplicium 1554) das Recht der Obrigkeit, Häretiker mit dem Schwerte zu beſtrafen, verteidigt. Daſs Calvin nicht das Feuer, ſondern das Schwert gewollt hat, ändert an der Sache nichts. Es bleibt bei Luthers Satz: Die Ketzer verbrennen iſt wider den Willen des heiligen Geiſtes (Grund und Urſache aller Artikel, ſo durch die röm. Bulle unrechtlich verdammt worden, 1520. Erl. A. XXV, S. 139).

Der auf dem Grunde des Wortes Gottes ſtehende Theologe muſs grundſtürzende Irrtümer, welche die alte Kirche einmütig verworfen hat, Häreſieen nennen. Er wird aber in Erwägung, daſs wir in einer Übergangszeit ſtehen, in der es gilt, den evangeliſchen Glauben, wie ihn die Kirche aller Zeiten und Orte bekannt hat, theologiſch zu reproduziren, im Urteile über Perſonen um ſo milder ſein, als ſelbſt Väter, Scholaſtiker und römiſche Theologen bei der Frage, ob jemand ein Häretiker zu nennen ſei, auf die Herzensſtellung desſelben ein entſcheidendes Gewicht gelegt haben. **Kahnis.**

Haetzer, Ludwig, denn ſo ſchreibt der Mann ſich ſelbſt, wärend ſchon die Zeitgenoſſen in lateiniſcher wie deutſcher Schrift ihn mit dem Unglücksnamen Hetzer oder Hezer nennen, deſſen Sinn ſie deuten (Urbanus Regius noch vor dem Tode Haetzers), entſtammte, wie Th. Bibliander in Zürich, dem thurgauſchen Städtchen Biſchofszell nahe bei St. Gallen, wo ſein Vater ihn überlebte. Geburtsjar und Jugend iſt unbekannt. Noch im Sommer 1524 von Zwingli als „junger Mann“ empfohlen, wird er um 1500 geboren ſein. Er genoſs akademiſche Bildung, war in Freiburg im Breisgau, aber one hier, wie ich früher vermutete, mit dem ſchon älteren Urbanus Regius (geb. 1490) zuſammenzutreffen, der mit „Ludwig“ ſpäter in Augsburg vertraulich auch über Freiburg plauderte und im voraus ſein ſchwäbiſcher Nachbar war. Der drei Sprachen erſcheint er mächtig, alſo als „fürbündig gelehrter Mann“ (Seb. Frank; aber auch Zwingli), wobei möglich, daſs er ſeine Hauptſprache, das Hebräiſche, erſt in Zürch bei Ceporin, wie Zwingli, gelernt. Neben den Sprachen bot Freiburg durch Joh. Breisgauer und jüngere Kräfte jene Taulerſche Myſtik, welche den religiöſen Anſchauungen H.'s von Anfang zu Grund liegt. Er war überhaupt nicht nur gelehrt, er war geiſtreich, beredt, tatkräftig. Ein Jüngling in hohen Gedanken, in ſtarkem Mut, in reinen und unreinen Leidenſchaften hat er auch gelebt und iſt er geſtorben. Seine äußere Lage ſtellte ihn mitten in die friſche Strömung des 16. Jarhunderts. Er war Kaplan in Wädenſchwyl am oberen Zürichſee, als Zwingli in Zürich zu wirken, aber auch ein „hitzköpfiger“ Radikalismus ihn bereits zu überbieten begann. Hier trat auch Haetzer zuerſt hervor als Wortfürer der Bilderſtürmer in ſeinem „tütſchen Büchli“

(Bullinger I, 127): eyn vrteyl Gottes vnsers eegemachels, wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halten sol, vß der heil. gschrift gezogen durch L. Haetzer (Motto: o Gott, erlös die Gefangenen), gedruckt in Zürich 24. Sept. 1523. Es war ein Flugblatt von 10 Blättern, worin er die Befehle Gottes im A. T. gegen die Bilder sammelt, die „Argumente" für sie widerlegt und alle Christen zu eilendem Feuergericht gegen sie auffordert. Die nächste Folge des populären, widerholt gedruckten Flugblattes war wenige Tage darauf (vor 29. Sept.) das Attentat einer Gesellschaft Bürger gegen das stattliche Kruzifix in Stadelhofen am obern Ende der Stadt (so Bullinger a. a. O.), in Verbindung damit aber auch das zweite große Züricher Religionsgespräch vom 26. bis 28. Oktober, bei welchem der Flugschreiber sogar die Ehre genoss, das offizielle Protokoll zu schreiben, welches er, froh, dass er so respektirt wurde, mit siegesfreudigem Vorwort am 8. Dez. drucken ließ. Vorerst ist er noch beiden Parteien wert und bei der Disputation selbst berief sich Leo Jud, der Genosse Zwinglis, in ehrender Weise auf die Flugschrift; bald aber trieb ihn eine unklare Mystik, dem strengen Bibelglauben stets zur Seite gehend und vor lauter Vertraulichkeit mit Gott und Sicherheit der Gnade „des Vaters" das Bewusstsein der Sünde, den Wert der Gnadenmittel und selbst der Person Christi, des bloßen Vorgängers im Kreuzgang verflüchtigend, dazu ein unreiner, zum Extrem stürmender, zugleich auch ehrgeiziger Eifer und eine starke Sinnlichkeit auf alle Abwege der Widertäuferei, von welchen er nur gewaltsam auf Tage und Monate den Rückweg zu Zwingli findet.

Nach dem Religionsgespräch harrte H. noch Monate lang in Zürich, wohin er jetzt mit üblicher Aufgebung seines Messamts als Litterat übersiedelte, auf die Einfürung der Reformen, welche sich immer wider verschob. Dass die Häupter der Reformpartei, welche seit Nov. 1523 durch Visitation und Predigt das Landvolk vorbereiteten, ihn achteten und besonders der Abt von Cappel, dann selbst der Rat von Zürich seine Ehre gegenüber einem altgläubigen Pfarrer von Maschwanden, dem Haetzer als „Bub und Schelm" noch vor dem Religionsgespräch keck ins Kanzelwort gefallen, energisch verteidigten (Okt. 1523 bis April 1524), genügte ihm noch lange nicht; er begehrte mit Jesaja und Psalmen die ernstliche Erlösung der Gefangenen, auch der Juden, die entscheidende Jebusiterschlacht, dazu, wie Freund Grebel und Manz, eine äußere Stellung. Seinen Unmut zeigen schon seine letzten Arbeiten in Zürich, insbesondere seine Verdeutschung der Bugenhagenschen Auslegung der Episteln Pauli, wo er im Vorwort (29. Juni 1524) die zaghaften Ausleger des Wortes Gottes, die oberflächlichen Schwertfürer verflucht und Gott bittet: o Gott, mein Vater, verleih uns unerschrockene Propheten; tu' meinen Mund auf, so werd' ich dein' Warheit unerschrocken reden! Ein neuer Reformator, statt Zwinglis und Luthers, zog er jetzt weg aus Zürich, fast im gleichen Augenblick, wo der Rat nach Zwinglis Forderung endlich zwar nicht die Messe, aber die Bilder proskribirte (15. Juni 1524), andererseits freilich auch die wegen Verschleppung der Reform selbst über Pfingsten 1524 wütenden Radikalen an Pfingsten selbst (15. Mai) in der Nähe von Zürich, in Zöllikon, Bilder, Altäre, Taufsteine zu zerschlagen und durch Widertaufe und Gütergemeinschaft die auch von Haetzer begehrte Gemeinde der Heiligen aufzurichten begonnen hatten. In der Gesinnung eins mit ihnen (vgl. Bull. I, 238), äußerlich im Frieden mit Zwingli, der ihm ein Empfehlungsschreiben an den bekannten Prediger Dr. Frosch mitgab (16. Juni 1524), zog Haetzer Ende Juni nach Augsburg weg, wo er in dem angesehenen Andr. Rem einen Freund, in Silvan Ottmar einen buchhändlerischen Geschäftsgenossen fand. Ottmar hatte schon ein Buch zur Judenbekehrung von ihm gedruckt (2. Jan. 1524), Rem die Widmung der Paulsbriefe erhalten. Die Verbindung mit Joh. Frosch gelang weniger als die mit Urb. Regius, der, damals auch noch ein ehrgeiziger Streber, obgleich mit H. sonst nicht zu vergleichen, gerade in diesem Sommer bleibenden Einfluss zu gewinnen begann. Außerdem fand er in einem Patrizierhause (bei dem humanistisch gebildeten Georg Regel) Eingang, und dankte wol der Frau Anna Regel, welche später in ein so zweideutiges Verhältnis mit ihm kam, die Begleitung auf der Sommerreise nach den Gütern bei Donauwörth, welche freilich infolge Überfalls

Digitized by Google

durch Mannschaften des baierischen Herzogs mit allgemeinem Fluchtrückzug nach Augsburg im Herbst 1524 endigte. Noch blieb er kurze Zeit bei Regels, dann packte er, als er Regel unbequem wurde und Erfolge in Zürich hoffte, sein Bündel und zog zur Limmat. Aber sein Bleiben war kurz. Obgleich er auch Zwingli sah, verkehrte er doch hauptsächlich mit den Neuerern, Grebel, Manz, Reublin, Brödlein, welche unterdessen den Kampf auf Leben und Tod gegen die Kindertaufe und gegen die „Tyrannen und Päpste" eröffnet hatten, beteiligte sich mit ihnen am Religionsgespräch vor kleinem und großem Rat 17. Januar 1525, obgleich er für seine Person stets nur die Aufhebung des Taufzwangs für Kinder, d. h. den anfänglichen Standpunkt seines Freundes Hubmeier von Waldshut (1523), nicht aber die Widertaufe, vertrat, und wurde dafür, wärend man Grebel und Manz noch einmal schonte, als „Ausländer" neben Reublin, Brödlein und Andr. Stelzer durch Beschluss vom 21. Januar 1525 mit der Frist von 8 Tagen des Gebiets verwiesen. In Verlegenheit, zog er zum zweiten Mal nach Augsburg, und diesmal ging es besser. Zwar äußerlich blieb seine Stellung als Litterat und Korrektor bei Ottmar bescheiden, zumal Regel, später ein hilfreicher Schützer des Evangeliums und Freund Zwinglis, trotz der Frau wegen Bayerns und selbst aus religiöser Überzeugung im Tauf- und Abendmalspunkt ihn ziemlich fern hielt, aber durch seine Agitation gegen die Kindertaufe und für die Karlstadtsche neue Abendmalstheorie wurde er in der durch die Gegensätze der Konfessionen, unter denen die alte noch regierte, sowie des Reichtums und der Armut tiefgespaltenen Bevölkerung Augsburgs bald zum berühmten und ruhmsüchtigen „Vorfechter" der Täufergemeinde, als welchen er sich auch Zwingli in einem Wideranknüpfungsbrief vom 14. Sept. zu spüren gibt, indem er mit seinen vielen Freunden und selbst mit ihrem Gelde pocht. Seine Ansichten, besonders vom Glauben one Sakrament, vom Geist one Pfänder, von der Liebe und Hingabe bis zum Kreuz, hat er in der Schrift von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus hl. Geschrift (1525) niederlegt. Seine Intrigue, seine Zweizüngigkeit, Schmähsucht und Verleumdungskunst ist mit der Stellung selbst gewaltig gewachsen, wie nur allein sein Brief an Zwingli zeigt. Er kämpft mit ihm gegen den fleischernen Christus, schimpft roh über Bugenhagen, seine frühere Geldquelle, hetzt mit elenden Gründen gegen Urbanus, vor dem er doch Angst hat und verbirgt natürlich zugleich, dass er in der Tauffrage in seinen Kreisen auch Zwingli und Leo Jud verlästert. Auch über die Bauern redet er schlimm in obiger Schrift, wärend der Brief an Zwingli ihre Erfolge in Salzburg rühmt. An dieser Charakterlosigkeit zerging auch seine Augsburger Herrlichkeit. Urbanus Regius hatte ihn zuletzt als giftigen Feind entdeckt und zur Disputation gefordert. Da er feige nach Täuferart nicht erschien, wurde er im Herbste 1525 vom Rat als unlauterer, aufrürerischer, dem Evangelium feindlicher Mensch aus der Stadt verwiesen.

In der Not wollte er als verlorner Son bei Zwingli wider anklopfen. Über Konstanz, wo er Tränen des Zorns über Urbanus weinte, und über Basel, wo Oekolampad ihn freundschaftlich ins Haus aufnahm und bei der Übersetzung seiner ersten Nachtmalschrift an die Schwaben unterstützte, reiste Haetzer am 4. Nov. mit der fertigen Schrift, welche er Froschauer, seinem ersten Verleger, anbieten wollte, nach Zürich; am 24. kam er nur dahin, um den Druck zu beginnen; anfangs Februar zog er ganz dahin. Zwinglis Misstrauen wurde langsam überwunden; das gute Zeugnis Oekolampads, der dem Klienten die Eitelkeit durch Arbeit vollends vertreiben wollte, dann Haetzers Eifer gegen die Schwaben und sein sogar gedrucktes Ehrenzeugnis für Zwingli, den „redlichen Knecht Christi", dem die Täufer beim Religionsgespräch vom 9. Nov. 1525 „ganz lau und schriftlos" gegenüberstanden, gewann ihn am meisten; Haetzer durfte bleiben und sogar mehr als je der Vertraute Zwinglis werden, als welcher er zur Berufung Pellicans von Basel nach Zürich verdienstlich mitgeholfen hat. Mit dem Druck des Buches, dessen Vorrede durch die Erklärungen über Abendmal, Bauernkrieg und Täuferei Bedeutung hatte, erlischt freilich schon im März 1526 die erneute Verbindung. H., wütend über Zwingli, der vielleicht nun seine Ausweisung aus Zürich veranlasste, nachdem seit dem 7. März mit schärfsten Strafen gegen die Täufer eingeschritten

Digitized by Google

worden, kam nach Basel zurück, wo er 18. Juli seine Übersetzung Maleachis mit der Auslegung Oekolampads und mit scharfen Anspielungen auf Zwingli (in der Vorrede) veröffentlichte; dann ging er, auch in Basel wegen Verführung einer Magd in Oekolampads Haus ruhelos, nach Straßburg, dem Asyl der Verfolgten, wo der stets zu tolerante Capito ihn aufnahm. Mit Klugheit wies er hier den Verdacht der Täuferei ab, obgleich er Zwingli schmähte, zeigte Widerwillen gegen die Häupter, obgleich man ihn für fähig hielt, gleichzeitig ihre Martyrien zu schreiben, lobte übrigens die Straßburger Freigebung der Kindertaufe. Das wichtigste war die in Straßburg begonnene Übersetzung der Propheten (deren Vorläufer, neben Maleachi auch Jesaja 36—37, er schon 1526 erscheinen ließ) und in Verbindung damit die Freundschaft mit dem im Spätherbst 1526 gekommenen Joh. Denk, der ihm die „deutsche Theologie" wichtig machte und in seiner Lehre ihm den Ausbau seiner eigenen Grundgedanken anbot, namentlich in der Lehre vom inneren Wort, vom Verdienst und von der Person Christi, wo schon die Straßburger Prediger die Abhängigkeit von Denk konstatirten. Leider sind, mit Ausnahme der Propheten, die letzten Arbeiten Haetzers, Baruch, Schlussrede zur deutschen Theologie, Lieder unter dem Kreuzgang, Büchlein von Christo, von den Schullehrern (die zwei letzten nie gedruckt) verloren oder fast verloren; die Reste aber (besonders bei Seb. Frank) zeigen die Denksche Schule. Der Vertreter des inneren Gottes- und Geistworts ruft jetzt: Kanon hin, Kanon her! Der Vertreter des Verdiensts und Bluts Christi verwirft jetzt das Zechen auf die Kreide Christi und begehrt eigenes Zalen in der Kreuzschule. Der Verkündiger des l. Herrn und Bruders Jesus Christus, der die Seligkeit hatte und doch durch Leiden zur Herrlichkeit ging, leugnet jetzt im Büchlein von Christo, dem letzten Trumpf, den Aberglauben der Gottheit Christi, da Gott nur einer, Christus aber nur Bruder ist bis zur Herrlichkeit. In diesen leugnerischen Sätzen ist er jetzt selbst über Denk hinaus der unerschrockene, frische, freie, küne Haetzer (der Kirchen-Hetzer nach Urbanus), den er längst der Welt versprach. Bleibenden Wert hatte die Übersetzung der Propheten, von Haetzer mit Jesaja begonnen, von Denk „um Gottes willen" unterstützt, aber erst im Frühjar 1527 in der Pfalz vollendet und gedruckt: alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht, mit Motto und Vorwort Haetzers. Es war die erste reformatorische Propheten-Übersetzung, da die zürichsche erst 1529, die Luthersche erst 1532 fertig wurde. Die Züricher, und selbst Luther, rühmten sie. Luther erkennt Fleiß und Kunst genug, auch den Anschluss an sein Deutsch, der seine Abhängigkeit von ihrer Treue und klaren wie edeln Sprache im einzelnen nicht ausschließt, meint aber zu finden, dass Juden dabei gewest, die Christo nicht große Huld erzeigt. Die Züricher erwänen den Anstoß der Namen von Rädelsfürern der Sekten. Immerhin hat dieses verdienstliche Werk Haetzers nicht nur durch viele Ausgaben (bis 1532), sondern auch und noch mehr durch die Benützung der späteren Übersetzer den Tod des Verfassers lange überdauert (vgl. auch Gesch. der d. Bibelübers. in d. schw. ref. K. von J. J. Metzger, 1876, 79 ff.). In Straßburg konnte das Werk nicht geschlossen werden. Ende Dez. 1526 wurde Denk nach seiner Disputation mit den Predigern ausgewiesen und ging in die Pfalz; gleichfalls unfreiwillig, obgleich gegen die Verwechslung protestirend, folgte ihm im Febr. 1527 Haetzer. In Worms bei Peter Schöffer erschienen dann die Propheten am 13. April mit der Vorrede H.'s vom 3. Daneben aber agitirten die Freunde lebhaft durch das ganze Land, gewannen besonders in Worms den jungen Prediger Jakob Kautz, bis jetzt Anhänger der Straßburger, und bestimmten ihn, auf den 13. Juni, Donnerstag nach Pfingsten, eine entscheidende Disputation über 7 Denk-Haetzersche Thesen an der Predigerkirche anzuschlagen. Denk und Haetzer teilten sich in das neue Papsttum; Denk gab die Ideen, H. war der handelnde Feldherr und wurde bis nach Straßburg als „Haupt" gepriesen. Es ist sonst bekannt (vgl. Art. Kautz), dass der Schlachtplan nicht nur mit dem Sturz der Häupter, soudern auch mit der momentanen Niederlage des Evangeliums durch die ganze Pfalz endigte. Denk und H. flohen im Juli nach Nürnberg und Augsburg, dann trennten sich die Wege. Denk starb im November 1527 in Basel, H. schweifte umher, kam nun

nach Augsburg und wurde infolge der Überrumpelung täuferischer Versammlungen on Ostern 1528 vom Rat neu ausgetrieben.

Nun brach auch ihm, dem onehin Kränklichen, einigermaßen der Mut. Er ging nach Bischofszell zurück, um ruhig litterarischen Arbeiten, zunächst der Verdeutschung des Predigers sich zu widmen. Er verkehrte mit Vadian in St. Gallen, ließ sich dann aber mit der Anung der Nichtwiderkehr noch im Sommer 1528 in Konstanz nieder, wohin ihn die gleichfalls, sogar in Verkleidung, aus Augsburg geflüchtete Regelsche Familie zog. Hier nahm er, noch im Jare 1525 der naive Sittenwächter selbst für Zwingli, sein klägliches Ende in groben Fleischessünden, welche ihm und den Täufern schon früher nicht ungewönlich. Anna Regel nahm er geradezu heimlich zum Eheweib, empfing einen Gemalring von ihr und vielmal Geld. Gott werde ihr nichts darein reden, tröstete er, und sie ergab sich, mit dem Gatten als Mann und Nichtbruder nicht zufrieden, willig und eifrig. Dazu noch nahm er als förmliche Hausfrau Apollonia, die Magd der Frau Regel, und verfürte noch andere. Ende Oktobers wurde er in der durch Blarer und Zwick sittenstreng gewordenen alten Bischofsstadt verhaftet und nach dreimonatlichem Gefängnis am 3. Februar 1529 wegen jener Doppelehe, selbst über das strenge Gesetz hinaus und doch nur aus Gnade, zum Tod durch das Schwert verdammt. „L. Haetzer ist wäger todt als lebendig", war das einstimmige Gerichtsurteil. Am 4. Februar hat er diesen Tod gefasst, doch nicht one theatralische Beigabe als „armes Werkzeug Gottes" und als Bruder Christi, „der seinen Hals darangegeben" (wie er schon 1523 schrieb), erlitten, und Thomas Blarer, der Ratsherr, der treffliche Bruder von A. Blarer und Freund von Melanchthon, zugleich der Erbe des Büchleins von Christo, hat dieses Sterben mit Andacht im Druck beschrieben (Straßburg 1529). Selbst Joh. Zwick hat es gepriesen, obgleich er kaum vorher für seinen Hinweis zum Blute Christi die Gegenfrage Haetzers erhalten, was denn das Blut Christi wäre? Vollends die Täufer haben den Todestag „Ludwigs" ausgezeichnet.

An die Erneuerung seines Andenkens durch etwaigen Fund einer Abschrift des Büchleins von Christo (seiner dogmat. Hauptschrift) ist nicht zu denken. Die Übergabe des Manuskripts (3. Febr.) an Th. Blarer, die Verwarung und schließliche Verbrennung desselben durch A. Blarer (Herbst 1552) ruht durchaus auf der Voraussetzung, dass das Büchlein nur in diesem einen Exemplar existirte. Wenn Zwingli beim Marburger Gespräch (Herbst 1529) sich rühmte, den Druck in Zürich verhindert zu haben, so ist absolut nicht an einen Druckversuch durch die Blarer oder Freunde derselben zu denken, offenbar auch nicht durch Freunde Haetzers, welche etwa eine Abschrift besaßen, worüber nirgends eine Spur ist, vielmehr höchstens an eine Absicht des lebenden Haetzer, der wol 1527 die dem Urb. Regius erst im Januar 1529 der Tendenz nach bekannte Flugschrift schrieb und 1528 von Bischofszell aus in Zürich heimlich unterzubringen suchte, dann aber im Gefängnis und im Tod froh war, dass sie nicht gedruckt war, und er sie im Manuskript mit inständiger Bitte um Hinderung öffentlicher Verbreitung Th. Blarer übergeben werden konnte. Übrigens auch widergefunden, würde das Büchlein nicht sonderlich wertvoll sein, da Haetzer auch hier wol neben allgemeinen Kraftsprüchen nur eine einseitige Sammlung von Bibelstellen gab, wie in der Bilderschrift.

Ausfürliches über die Quellen des Lebens Haetzers und dieses selbst in meiner Abhandlung: Ludwig Hetzer, Jarbücher für deutsche Theologie 1856, 215 ff. **Th. Keim†.**

Häuser bei den Hebräern, s. Baukunst b. d. Hebr.

Hafenreffer, Matthias, lutherischer Theolog des 16./17. Jarhunderts. — Geboren den 24. Juni 1561 zu Kloster Lorch in Württemberg, vorgebildet in den Klosterschulen zu Lorch, St. Georgen und Hirschau, studirt er s. 1579 in Tübingen Philosophie und Theologie, wird 1581 Magister, 1583 Repetent, 1586 Diakonus in Herrenberg, Kollege von Johann Andreä, dem Vater Johann Va-

lentins (s. dessen Vita Ms.), Schwiegersohn von Johann Brenz, dessen Tochter Agatha er als Witwe heiratete, 1588 Pfarrer in Ehningen, 1590 Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart, 1592 Dr. theol., 1596 Professor der Theologie in Tübingen, auch Superattendent des theol. Stifts, zuletzt (nachdem er manche unverschuldete, von ihm selbst geduldig getragene Zurücksetzung erfaren) seit 1617 Kanzler der Universität und Propst an der Stiftskirche daselbst, gest. 22. Okt. 1619. Mit gründlicher und vielseitiger Gelehrsamkeit, bes. auf dem Gebiet des Alten Testaments, aber auch der Dogmatik, Patristik, der Mathematik und Naturwissenschaften (seine mathematischen Kenntnisse fanden die Anerkennung Keplers), verband sich bei ihm ein trefflicher Charakter, ein frommer und biederer, sanfter, uneigennütziger und friedliebender Sinn. Von der damaligen Streittheologie hielt er sich möglichst fern, fand dagegen seinen Beruf und seine Freude in freundlichem und förderndem Umgang mit der studirenden Jugend, wobei er aber auch an ernsten Worten wider akademische Unsitte es nicht fehlen ließ. So stiftete er durch seine Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel, durch Wort und Schrift, vor allem aber durch den Eindruck seiner warhaft theologischen Persönlichkeit reichen Segen, wie Joh. Kepler, W. Schickard, Joh. Val. Andreä und andere dankbare Schüler mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Besonders charakteristisch für seine ängstliche Orthodoxie, aber auch für die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen, ist sein Briefwechsel mit dem Astronomen Kepler, der ihm als seinem praeceptor colendissimus seine Schriften mitteilt und in seinem Streit mit dem Superintendenten Hizler in Linz ihn um seine Vermittlung angeht, den H. aber auch aufs ernstlichste warnt, sich nicht auf theologische Fragen einzulassen, den Einbildungen der törichten Vernunft zu entsagen und die göttlichen Geheimnisse in warem einfältigem Glauben zu verehren (s. Frisch in seiner Ausgabe der Opp. Kepleri t. VIII, wo 5 Briefe von K. an H., 11 Briefe von H. an K. verzeichnet sind, vgl. Reittinger, Leben Keplers, 1868, Th. I, S. 99; Paul Stark in Zeitschr. f. hist. Theol., 1868, S. 3 ff.).

Die Schriften H.'s sind verzeichnet bei Fischlin S. 19—24. Es sind Reden (z. B. Gedächtnisreden auf Gerlach, Osiander, Sigwart, Heerbrand), Disputationen über verschiedene theol. Loci, Predigten, auch einige Streitschriften gegen Anabaptisten und Calvinisten (z. B. Examen und Gegenbericht gegen die Calvin. Theologen zu Heidelberg 1608 ff.); bes. aber folgende zwei: 1) Loci theologici seu compendium theologiae plane admodum, ut quivis latinae linguae gnarus intelligere possit, conscriptum, Tübingen 1600, 8°, und in neuer Bearbeitung u. d. T.: Loci theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi etc., Tübingen 1603. 6. 9. u. ö., auch in zwei Abdrücken zu Stockholm 1612 und 1686 erschienen, — abgefasst zunächst auf den Wunsch des Herzogs Friedrich von Württemberg, zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, dem das Werk dedicirt ist; später wesentlich umgearbeitet und erweitert, ausgezeichnet nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch Schriftmäßigkeit und lutherische Rechtgläubigkeit, durch Klarheit und Einfachheit der (in Fragen und Antworten gefassten) Darstellung, sowie durch Berücksichtigung der christiana praxis und praecipuae heterodidascaliae, — ein Bild der lutherischen Orthodoxie der nachkonkordistischen Zeit in kurzen Umrissen, aber auch ein Vorbild der spezifisch württembergischen Schrifttheologie, die von der oratio, meditatio, tentatio als den tria primaria theologiae capita ausgeht, in der Lehre von der majestas hominis Christi divina und der Idiomenkommunikation als der eigentlichen Spitze des Systems gipfelt. Nicht bloß in Tübingen, wo das bisher eingefürte Heerbrandsche Kompendium von den Hasenrefferschen loci verdrängt wurde, blieben diese bis zum Ende des 17. Jarhunderts das dogmatische Lehrbuch, wurden von J. V. Andreä excerpirt (Tübingen 1614), von der Prinzessin Anna Johanna, einer Tochter des Herzogs Johann Friedrich, 1672 in's Deutsche übersetzt; sondern auch auf der Universität Upsala und in andern schwedischen Lehranstalten wurden sie 1612 durch königl. Dekret als offizielles Lehrbuch eingefürt und noch Karl XII. soll sie fast auswendig gewusst haben. — Von den Zeitgenossen noch mehr bewundert, von der Nachwelt weniger beachtet wurde sein zweites Hauptwerk:

Templum Ezechielis s. in IX postrema prophetae capita commentarius, zunächst eine Erklärung von Ezech. 40—48, mit ausfürlicher Beschreibung und graphischer Darstellung des Tempelbaues, zugleich aber meditationes de praecipuis religionis christianae capitibus, sowie gelehrte Untersuchungen über die alttestamentlichen Maße, Münzen und Gewichte enthaltend, ein compendium totius doctrinae evangelicae und zugleich isagoge zur Erklärung der hl. Schrift. Vorlesungen über alle Propheten hatte er handschriftlich hinterlassen; ein comment. in proph. Nahum et Habacuc erschien aus seinem Nachlass, Stuttgart 1663.

Nachrichten über sein Leben gibt eine Leichenrede von Lucas Osiander, Tübingen 1620; Thomas Lansius, Amicitiae monumentum etc., in dems. Jar; Freher, Theatr. vir. er. cl. p. 400 (mit seinem Bild); Fischlin, Memoria theol. Wirtemb. II, 8 ff.; Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker in ihrer Gesch. der Tübinger Universität und theol. Fakultät; über seine Schriften vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik I, 77 ff.; Tholuck, Das akad. Leben I, 145; Frank, Gesch. d. prot. Theol. I, 250; über seine christologischen Anschauungen und seinen Anteil am Streit der Tübinger und Gießener s. Dorner, Christologie II, 787 ff.; J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luth. K., Bd. IV, S. 560 ff.

Wagenmann.

Hagada, s. Midrasch.

Hagar (הָגָר = Flucht) war eine ägyptische Magd der Sara, welche diese, selbst unfruchtbar, nach alter Sitte (s. Art. „Ehe") dem Abraham als Kebsweib gab, damit sie deren Kind als das ihre annehmen könne. Da sich aber die Sklavin, schwanger geworden, über ihre Herrin erhob, indem Unfruchtbarkeit als ein großes Unglück, als eine Schande, ja als göttliche Strafe galt (Gen. 19, 31; 30, 1. 23; Lev. 20, 20 f.; 1 Sam. 1, 6 f.; Luk. 1, 25; Jes. 4, 1; 47, 8 f.), so wurde Sara über die von ihr selber Erhobene unwillig und bedrückte sie, sodass sie in der Richtung nach Ägypten in die Wüste Sur (d. i. Djôsar) entfloh. Dort aber sei sie durch eine Theophanie bei der nach dieser Erscheinung benannten, mehrfach erwänten (Gen. 24, 62; 25, 11) Quelle Beer-Lachai-Roi, d. h. warscheinlich „Brunnen des Lebendigen, der mich schaut", der mich auch in der Wüste nicht vergisst (Ewald, Gesch. Isr. I, S. 358, Note; v. Lengerke, Ken. I, p. 274; Dillmann z. Genes. 16, 14), zur Rückkehr unter Saras Botmäßigkeit bewogen worden und habe die Verheißung zalreicher Nachkommenschaft durch den von ihr zu gebärenden Ismael empfangen. So berichtet, anlehnend one Zweifel an alte Erinnerungen von der Verwandtschaft der nordarabischen Beduinen als eines älteren Brudervolkes Israels mit teilweise ägyptischer Beimischung, sowie an den merkwürdigen Namen jenes Brunnens und der Hagar selbst, der jüngere Erzäler der Genesis K. 16. Die Grundschrift erzält dagegen 21, 9 ff.; vgl. 25, 6. 11 ff., in der Hauptsache übereinstimmend und nicht gerade in unauflöslichem Widerspruche mit dem eben Berichteten, Hagar sei, nachdem ihr Son Ismael bereits ein ziemlich großer Knabe geworden war (17, 25; 21, 8), von Abraham auf Betrieb der Sara, die nicht wollte, dass der Son der Sklavin gleichberechtigt mit dem eigenen, mittlerweile geborenen Sone Isaak aufwachse und endlich mit diesem am Erbe teil bekomme, mit Brot und einem Wasserschlauche fortgeschickt worden. Herumirrend in der Wüste bei Beerseba habe sie sich, nachdem ihr das Wasser ausgegangen war, von dem Knaben einen Bogenschuss weit getrennt, um ihn nicht verschmachten zu sehen, und habe dann einen Engel gehört, der ihr obige Verheißung gegeben und in der Nähe eine Quelle gezeigt habe zu ihrer und des Knaben Rettung, der später in der Wüste Pharan zum gewaltigen Bogenschützen herangewachsen sei. Wie viel rein Historisches an diesen Sagen sei, lässt sich nicht mehr genau ermitteln, aber merkwürdig ist, dass nach Rowlands Entdeckung noch heute die Araber 5 Stunden von Kades auf dem Wege von Berseba nach Ägypten einen Brunnen „Moilâhhi (vielmehr: Muweilih) Hadjar" zeigen und in dessen Nähe eine bemerkenswerte Felswonung Beit-Hadjar, siehe Robinson, Pal. I, S. 315; Tuch in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Ges. I, S. 175 f., Note; Ritters Erdk. XIV, S. 1086 f. Natürlich stellen die Araber, deren eine Haupt-

zweig sich durch Ismael (s. diesen Art.) von Hagar ableitet, wie Bar. 3, 23 die Ismaeliten „die Kinder Hagars“ nennt, diese als rechtmäßige Gattin Abrahams dar und lassen sie in Mekka begraben sein, wie sie auch den berühmten Brunnen Zemzem als jene Quelle Ismaels bezeichnen, s. Herbelot, Bibl. orient. s. v. (fol. 927 ed. Paris. 1697), vgl. noch Ewald, Gesch. Isr. I, S. 369; Lengerke, Kenaan I, p. 273 sqq. 281 sq. und die Kommentare von Tuch, Knobel und Dillmann zur Genesis.

Der Apostel Paulus macht Gal. 4, 24 ff. die Sklavin Hagar, in deren Namen er — nach der schwereren Lesart des T. Recept. — warscheinlich nach der Lautänlichkeit von הָגָר, was arabisch هَجَر lautet, mit حجر, was „Stein, Fels“ bedeutet, aber hebräisch חגר heißen müsste, schon eine Bezeichnung des Sinai, also des Berges des Gesetzes, findet, zu einer Allegorie des Bundes des Gesetzes, unter dessen Knechtschaft sich das jetzige Jerusalem mit seinen Angehörigen befinde, das daher in die gleiche Kategorie gehöre (*συστοιχεῖ*) wie Hagar, wärend das obere Jerusalem, die Mutter der gläubigen Christenheit, homogen ist der freien Sara und unter dem neuen Bunde der Freiheit steht. Der Apostel macht dabei V. 28, der jüdischen Tradition folgend (Bereschith Rabba. 53, 15), aus dem „Spielen“ Ismaels (מְצַחֵק Gen. 21, 9, was man gewönlich „spottend“ übersetzt, das aber zu stark ist; es ist einfach das scherzende Spielen des Knaben gemeint, was Saras mütterliche Eifersucht weckte) ein „Verfolgen“ des Isaak, und sieht auch hierin ein Vorbild davon, dass die Kinder der Verheißung vom fleischlichen Israel Verfolgung zu leiden haben, s. die Ausleger zu Gal. l. l. und Usteri, paulinischer Lehrbegr., S. 189 ff., 4. Ausgabe. **Rüetschi.**

Hagariter, הַגְרִים oder הַגְרִיאִים — an der Identität dieser beiden Namen ist kaum zu zweifeln — nennt die bibl. Chronik I, 5, 10 f. im allgemeinen die Beduinenstämme im nördlichen Arabien, welche nebst andern ismaelitischen Stämmen zur Zeit Sauls von den ostjordanischen Stämmen Ruben, Gad und ½ Manasse glücklich bekriegt und, nachdem ihnen eine große Beute an Menschen und Vieh (100,000 Menschen, 50,000 Kamele, 250,000 Schafe und 2000 Esel) war abgenommen worden, aus ihren Wonsitzen im Osten von Gilead verdrängt worden. Sie erscheinen dann noch in der nachexilischen, warscheinlich sogar makkab. Zeit (vgl. 1 Makk. 5) Psalm 83, 7 parallel den Ismaeliten als ein arabischer, den Israeliten feindlich gesinnter Nachbarstamm. Bei Bar. 3, 23 sind unter den „Sönen Hagars“ nicht speziell diese Hagariter, sondern allgemein die durch ihre Klugheit und irdische Weisheit berühmten Ismaeliten zu verstehen. Hingegen würde hieher gehören ein 1 Chr. 11, 38 unter Davids Helden erwänter „Son Hagri'“, wenn diese Lesart nicht durch die Parallelstelle 2 Sam. 23, 36 als zweifelhaft erscheinen müsste. Ein Hagariter, Namens Jasis, war nach 1 Chr. 27, 31 Aufseher über Davids Kleinvieh, wie ein Ismaliter über dessen Kamele die Aufsicht fürte, da warscheinlich diese königlichen Herden in Gegenden weideten, die von alters her den nomadisirenden Hagaritern und Ismaeliten für ihre Herden Weide darboten und infolge der Eroberungen im ostjordanischen Lande der Herrschaft Davids unterworfen worden waren (Bertheau, Zur Chron., S. 228). Erwägt man das von der hebr. Sage über Hagar als Stammmutter arabischer Beduinen Gemeldete, so wird man vermuten dürfen: diese Hagariter weideten früher in der arabischen Wüste im Süden Canaans gegen Ägypten hin, zogen sich dann mehr östlich und nordöstlich gegen Gileads Grenzen, und siedelten sich endlich, von dort verdrängt, noch weiter östlich und südöstlich am persischen Meerbusen an, wo wir noch heute eine Landschaft هَجَر finden, deren Bewoner järlich tausende von Kamelen nach Syrien verkaufen (Niebuhr, Beschr. v. Arabien, S. 339). Warscheinlich ist es der nämliche Stamm, den Erathosth. bei Strabo 16, 4, 2, p. 767, und Dionys. perieget. 956 unter dem Namen *Ἀγραῖοι* im nörd-

lichen Arabien erwänen; dagegen ist zu bezweifeln (Plin. H. N. 6, 28), dass diese wider identisch seien mit den berühmten Gerrhäern am persischen Meerbusen (Gesenius im Thesaur. s. v. und in Ersch und Gruber, allg. Encykl. II, S. 148); Lenormant (Les premières civilisations, Paris 1874, II, 267) vergleicht die Hagaran, welche als ein Stamm am linken Ufer des Euphrat auf einer Inschrift Sanheribs genannt sein sollen (?). Andere Kombinationen sind noch weniger warscheinlich, und als ein bloßes Kuriosum mag angefürt werden, dass das Targum zur Chron. und zu Ps. 83 aus den Hagaritern gar die Ungarn (הוּנְגָרִאֵי) macht!

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, S. 369, Note 1 und 2; II, S. 319; Winers R.W.B.; Steiner, in Schenkels Bibellex. II, 572 f.; Sprenger, Die alte Geogr. Arab. (1857), §§ 183 ff. 178. 268. 420 f. **Rüetschi.**

Hagenauer Religionsgespräch. Die erste in der Reihe der von den obersten politischen Gewalten in Deutschland veranstalteten theologisch-politischen Versammlungen des Reformationszeitalters, durch welche man hoffte, der blutigen Waffenentscheidung vorbeugen zu können. Ein Jarzehent war beinahe schon verflossen, seit auf dem Augsburger Tage die evangelische Partei sich konsolidirt hatte und in Geschlossenheit aufgetreten war. Der Versuch des Kaisers, etliche theologische Fürer der neuen Partei durch eine Besprechung mit katholischen Wortfürern zur Rückkehr unter die alte Kirchenmacht zu bewegen und damit die Partei selbst zur Nachgiebigkeit zu bringen, war damals gescheitert und der Schluss des Augsburger Tages hatte sich drohend genug für die evangelische Kirche gestaltet, die auf dem Grund des Augsburger Bekenntnisses sich erbaute. Die Konsequenzen dieses drohenden Abschiedes waren freilich durch die allgemeinen politischen Verhältnisse, welche den Kaiser nach ganz anderer Seite in Anspruch nahmen, hintangehalten und one alle Rücksicht auf die Augsburger Dekrete hatte gerade in dieser Zeit das neue Evangelium seinen Siegeszug in Deutschland gehalten. Allein je weiter das Evangelium vordrang, desto gereizter traten auch die Anhänger des Alten dawider auf. Das gegenseitige Misstrauen war auf's äußerste gestiegen, und doch lag dem Kaiser daran, nachdem er durch den auf 10 Jare mit dem König von Frankreich abgeschlossenen Waffenstillstand von Nizza nach einer Seite hin freie Hand erhalten hatte, die deutschen Kräfte zu einer Unternehmung gegen die Türken zusammenzufassen. Daher war nun, als er Zeit fand, sich wider den deutschen Angelegenheiten zu widmen, sein Absehen nicht sowol auf Durchfürung der Augsburger Dekrete gerichtet, als vielmehr auf Versuche zur Herstellung eines friedlichen Einvernehmens, einer wenigstens teilweisen gütlichen Unterwerfung, und hiezu schien nun eben das Mittel in einer Verständigung der Parteien über die theologischen Gegensätze zu liegen. Karl V. hatte den Mann, der sich bei den bisherigen zum gewaltsamen Bruch treibenden Verhandlungen kompromittirt hatte, den Matth. Held durch den vertriebenen Erzbischof von Lund, Joh. Weeze, ersetzt. Dieser traf im Februar 1539 mit den Vertretern der protestantischen Partei in Frankfurt zusammen, wo sich auch die Kurfürsten von Brandenburg und der Pfalz einfanden, die im Kreise der deutschen Stände einen wesentlich vermittelnden Standpunkt einnahmen. Unter dem Druck der türkischen Gefar sah sich Lunden genötigt, den Protestanten entgegenzukommen, und nachdem zunächst die Beschwerden, die unmittelbar zu einem blutigen Austrag füren zu müssen schienen, wenigstens für eine zeitlang im „Anstand" gelassen waren, machte Lunden selbst den Vorschlag zur Veranstaltung eines Religionsgespräches. „Es hat, sprach er sich aus, S. Kais. Majestät nichts Besseres noch Fruchtbarlicheres bedacht, denn das zu guter, erbarer christenlicher und endlicher Vergleichung im Namen Gottes zu der Hauptsache gegriffen, das dann ein gelegen Walstatt und ein Tag innerhalb dreier oder vier Monat angesetzt werde, um von beiden Theilen zur Vergleichung der Hauptsache endlich zu reden!" (Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, IV, 3, 105 Anmerk.) Dieser Vorschlag war ganz im Sinn der Vermittler, und die evangelische Partei sah in der Ausfürung desselben einen Schachzug gegen das gefürchtete allgemeine Konzil und der Sache nach *das*, was

sie immer begehrt hatte, eine kirchliche Nationalversammlung (vgl. Melanchthons Urteil, Corp. Ref. III. 700 Magna res promittitur, quae si serio suscipitur, de Caesaris voluntate exemplum novum erit et memorabile). Allein eben die voluntas des Kaisers war sehr zweifelhaft. Er beeilte sich keineswegs, den Abmachungen seines Agenten die Ratifikation zu erteilen. Nicht nur seine eigene Stellung zur deutschen Reform hielt ihn davon ab, sondern auch die Rücksicht auf die anderen in betracht kommenden Faktoren. Der Papst hatte von je nichts mehr gefürchtet, als einen Austrag der religiösen Bewegung auf deutschem Boden, und die entschieden päpstliche Partei unter den deutschen Fürsten, voran der bayerische und der braunschweigische Herzog, verband sich desto energischer zur Durchfürung des Augsburger Abschiedes. So sah sich denn der Kaiser veranlasst, seine Zauderpolitik fortzusetzen. Die 3 oder 4 in Frankfurt in Aussicht genommenen Monate waren längst vorüber, als der sächsische Kurfürst im Dez. 1539 ein Schreiben Lundens erhielt, dass die Entschließung des Kaisers bezüglich des frankfurtischen Anstandes auf die Rückkehr desselben nach Deutschland verschoben sein solle (Corp. Ref. III, 863). Den Wechsel zwischen Furcht und Hoffnung in den Kreisen der Evangelischen kann man am besten erkennen, wenn man die Äußerungen Melanchthons in dem Schreiben vom 23. Jan. mit denen in einem Brief vom 31. Jan. 1540 vergleicht (a. a. O. 948. 950).

Als die evangelischen Fürsten am 1. März 1540 in Schmalkalden zusammentraten, um ihrerseits sich über ihr Verhalten bei einem Religionsgespräch zu verständigen, sandte der Kaiser auf Granvellas Betrieb die Grafen Manderscheid und Ruenar — von denen der erstere indes wegen Krankheit auf der Reise zurückblieb (vergl. Sleidani, Comment. lib. XII, fol. 192) — mit dem Auftrag, ein Gespräch halten zu lassen, zu dem er selbst die Kollokutoren ernennen werde. Die Evangelischen beriefen sich dagegen auf den Frankfurter Anstand (Corp. Ref. III, 1003. 1025). Der im politischen Gedränge befindliche Kaiser (vgl. Ranke IV, 141 ff.) musste daher einen Schritt weiter gehen, und one ausdrückliche Bezugnahme auf die Frankfurter Verhandlungen auf 6. Juni 1540 eine Religionsverhandlung nach Speier ausschreiben, indem er zugleich dem König Ferdinand die Befugnis zuteilte, die Verhandlungen nach Hagenau zu verlegen, falls eine Epidemie in Speier dies rätlich machen sollte. Dieser Fall trat wirklich ein, und statt in Speier, wurde in Hagenau die Versammlung eröffnet, genau ein Jarzehent nach Übergabe der Augsburgischen Konfession. Freilich fehlten die politischen und theologischen Häupter der evangelischen Partei. Das Misstrauen in die Absichten des Kaisers war durch den bisherigen Gang der Verhandlungen nicht gedämpft worden, die Verbindungen Ferdinands mit dem Nürnberger Bund, seine Verhandlungen mit den Fürern der katholischen Partei und mit dem päpstlichen Legaten Morone (vgl. Raynaldo, vit. ann. 1540, nr. 37) schienen nichts gutes zu versprechen. Die eben bekannt gewordene Doppelehe Philipps machte den Protestanten ein etwas böses Gewissen — sie mussten sich sagen, dass ein so offenbarer Skandal leicht die Handhabe zu einem feindlichen Einschreiten geben könnte. Luther wurde, da ein außerordentliches Geleitsschreiben nicht zu erlangen war, zurückgehalten, Melanchthon erkrankte unterwegs an Gewissensbissen über seinen Anteil an der hessischen Sache. So waren denn Männer zweiten Ranges, Capito, Brenz, Cruciger, Friedrich Mecum (Mykonius), Justus Menius, Urbanus Rhegius die Vertreter der Partei. Auf katholischer Seite waren der alte Kämpfer, Joh. Eck, Faber Cochläus erschienen. Aber zu einem theologischen Kampfe sollte es nicht kommen, obwol ein Joh. Eck darauf brannte. Die päpstliche Diplomatie fürchtete nichts mehr, als eine deutsche Verständigung, der kaiserlichen war das Temporisiren onehin naheliegend. In der Tat hätte auch eine theologische Verhandlung die vorgängige Vereinbarung über einer Reihe von Fragen erfordert, wie sie erst gesucht werden musste. Was sollte die Basis der Verhandlung sein, welche rechtlichen Wirkungen das Ergebnis haben und wie sollte das letztere gefunden werden? In ersterer Beziehung schlug die katholische Partei als Basis die Konzessionen vor, welche bei den Augsburger Verhandlungen von ihrer Seite einem Melanchthon und Brenz abgepresst waren. Die Evangelischen erwiderten am 7. Juli

nach der vom sächsischen Kurfürsten erteilten Instruktion, dass „sie sich keiner Vergleichung der strittigen Artikel zu erinnern wüssten“. Man musste unter diesen Umständen froh sein, dass wenigstens über diese Vorfragen in Hagenau ein gewisses Resultat erreicht wurde. Indem man das eigentliche Kolloquium auf eine in zehn Wochen nach Worms zu berufende Versammlung vertagte, wurde festgestellt, dass dort die Augustana der Besprechung zu grund gelegt und auf dieser Grundlage versucht werden sollte, womöglich eine Vergleichung der streitigen Punkte herzustellen. Als Kollokutoren sollte von beiden Parteien eine gleiche Anzal von Reichsständen fungiren, denen natürlich überlassen blieb, ihrerseits die geeigneten Theologen zu stellen. Zu Kollokutoren wurden von seiten des Königs Ferdinand die katholischen Kurfürsten (Brandenburg, Köln, Mainz, Pfalz, Trier), aus der Fürstenkurie Magdeburg, Salzburg, Straßburg, die beiden Herzöge von Bayern und der Herzog von Cleve bestimmt, denen die Protestanten 11 Stände ihrer Partei entgegenstellen sollten. Da Brandenburg, Köln, Pfalz, Cleve ihrerseits bereits die Reformation in ihren Landen angefangen hatten, so erscheint das Hagenauer Dekret als ein wirklicher Sieg der Evangelischen. Freilich ließ sich der König bezüglich der Einstellung der Prozesse des Kammergerichts gegen die Evangelischen und des Rechts der letzteren zur Aufnahme neuer Genossen in den schmalkaldischen Bund zu entscheidenden Konzessionen nicht herbei und das durch die Wal der Kollokutoren für die Evangelischen günstig gestaltete Verhältnis enthielt für die päpstliche Diplomatie einen Antrieb weiter, das Zustandekommen eines kirchlichen Gespräches, das dem Papst onehin ein Dorn im Auge war (Rayn., ad ann. 1540, nr. 52), um jeden Preis zu verhindern. Der Schluss der Verhandlung erfolgte den 28. Juli (Sleidan. lib. 13, S. 101; Rayn. ad ann. 1540, nr. 50 gibt den 16. Juli). Das Berufungsschreiben des Kaisers für Worms datirt Utrecht 15. Aug.

Litteratur: Corpus Ref. lib. III; Raynaldi, Annales ad ann. 1540, nr. 37—52; Sleidani, Commentarii lib. XII und XIII, insbes. fol. 199—201; Seckendorf, Historia Lutheranismi, lib. III, Sect. XXI, § 78, 9. 79, 1 ff.; Salig, Historie der Augsburgischen Confession, lib. III, cap. 2, § 1 und 2; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. IV.

H. Schmidt.

Hagenbach, Karl Rudolf, geb. den 4. März 1801 in Basel und gest. den 7. Juni 1874 ebendaselbst, bedeutend als fruchtbarer theologischer Schriftsteller, als geistvoller Prediger und Dichter, und als das Haupt der Vermittlungstheologie in der Schweiz. Über seine geistige und namentlich theologische Entwicklung gibt eine von ihm selbst in seinen späteren Jaren verfasste ausfürliche Biographie Nachricht, welche sich in seinen hinterlassenen Papieren vorgefunden hat und für diesen Aufsatz benutzt werden konnte, sowie eine kürzere, gleichfalls von ihm geschriebene Lebensskizze, welche mit den bei seiner Beerdigung gehaltenen Grabreden als „Erinnerung an K. R. Hagenbach“ abgedruckt ist (Basel 1874, X, 37 S. 16°). Dazu vgl. Finsler, Zur Erinnerung an K. R. H., Zürich 1874, 16 S., 8°; Eppler, K. R. H., eine Friedensgestalt aus der streitenden Kirche der Gegenwart, Gütersloh 1875, 160 S. 8°; und den Verfasser des vorliegenden Artikels im Basler Neujahrsblatt 1875, 50 S. 4°.

1) Leben und Wirksamkeit. Hagenbach war der Son eines angesehenen und geistvollen, den französischen Aufklärungsideen huldigenden Arztes und Naturforschers und wuchs dabei in einer Kirche auf, in welcher bis dahin der strenge Supranaturalismus die unbestrittene Herrschaft besessen hatte, „der Rationalismus wie ein Gewitter, das wir nur aus der Ferne beobachten, vorüberging“ (Theol. Schule Basels 51). In dieser Stellung und bei dem ihn frühzeitig auszeichnenden Trieb und Geschick zur Warnehmung der seine Zeit durchwaltenden geistigen Mächte war er schon in seiner Jugend mehr als andere in der Lage, die beiderseitige Anziehungskraft von Christenglauben und Weltbildung, Kirche und Wissenschaft an sich zu erfaren und für ihre verschiedenartigen Ansprüche nach einer Ausgleichung zu suchen. Die Schule, welche damals von ihrer niedrigsten bis zur höchsten Stufe in Basel tief darniederlag, bot ihm wenig An-

regung, er verbrachte 6 Jare (1808—1813) in einer damals zu Basel blühenden Pestalozzischen Lehranstalt, in der indessen das ernste Lernen hinter dem geistigen Spiel und der Anregung der Phantasie allzusehr zurücktrat und deren Unvollkommenheiten auch durch den darauffolgenden dürftigen Gymnasialunterricht keineswegs ausgeglichen wurden, so dass er bekennt, sehr unreif zum Universitätsstudium übergegangen zu sein. Am meisten Förderung verdankte er schon damals den Schriften Herders, sowie dem Verkehr mit einem von diesem angeregten Freunde, der ihm zuerst die innere Verwandtschaft des Christentums mit den in ihm lebenden Humanitätsideen aufdeckte. „Er zog nichts ab von dem Geiste Christi; er fasste ihn wie Johannes ihn fasste; nur dass er ihn nicht als etwas apartes hinstellen wollte für die bloße Anschauung — ein metaphysisches Rätsel, sondern dass er in ihm das verwirklicht sah, was jeder sein soll, ein Son Gottes. Da wurde es mir klar: es gibt einen hohen idealen Rationalismus, die echte Menschenreligion und Christusreligion derer, die Christum nicht nur im Munde füren, sondern im Leben zu widerholen den Mut haben. Meine Richtung war für immer gemacht. Sie hat sich später modifizirt, ich habe das große Recht der Historie und der historischen Entwicklung mehr beachten, überhaupt die Theologie als Wissenschaft mit wissenschaftlichem Auge ansehen gelernt; aber im ganzen kann ich von jenem Freunde sagen, was Jung Stilling von Herder, dass ich von ihm den Anstoß zu einer ewigen Bewegung erhalten habe“ (handschriftl. Selbstbiographie). Und aus dieser Erfarung erwuchs ihm nun auch sofort seine berufliche Lebensstellung. „Aus freier Wal des Herzens“, schreibt er, habe er sich nun zum Studium der Theologie entschlossen und es dabei sogleich als seine heiligste Lebensaufgabe begriffen, „die ewigen Warheiten des Heils, wie sie uns im Christentum gegeben und in der heiligen Schrift niedergelegt sind, mit den Aufordernngen der Humanität und einer freien, edlen, von menschlichen Vorurteilen möglichst unabhängigen Geistesbildung in Einklang zu bringen“ (Erinnerung S. 3). Die Anleitung dazu fand er, nachdem er sein erstes Studienjar in Basel mit wenig Befriedigung absolvirt hatte, in Bonn und Berlin (1820 bis 1823), indem an dem ersteren Orte besonders Lücke sowol durch seine exegetischen und historischen Vorlesungen, namentlich eine über Calvin, als auch im persönlichen Verkehr ihn dem biblischen und kirchlichen Glauben wider näher brachte, an dem letzteren sodann Schleiermacher und Neander seine Auffassung desselben in einer für immer entscheidenden Weise bestimmten (vgl. seinen Nachruf über Neander: Stud. u. Krit., 1851, II; Erinnerungen an Dr. Friedrich Lücke: Protest. Monatsbl., 1855, März, S. 145 ff). Nach Basel zurückgekehrt, ließ sich H. durch den inzwischen dahin berufenen de Wette zur Habilitation an die Universität Basel bewegen (durch die Dissertation: Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis methodum interpretandae sacrae Scripturae, Basil. 1823) und wurde dann auch bald darauf (1824) zum außerordentlichen, 1829 zum ordentlichen Professor und in dem letzten Jare zugleich zum Doktor der Theologie ernannt, nachdem inzwischen seine erste größere Schrift, „Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession“ (Basel 1827, 2. [Titel-] Ausgabe 1857) von ihm veröffentlicht worden war. In dieser Stellung blieb H. beinahe 51 Jare fast ununterbrochen tätig, sodass er 1873 unter allgemeiner Beteiligung nicht nur der Universität, sondern auch der Bürgerschaft und der schweizerischen Kirchen sein fünfzigjäriges Docentenjubiläum feiern konnte; sein Hauptfach war von Anfang an die Kirchen- und Dogmengeschichte, die erst durch ihn in Basel zu einem anerkannten Bestandteil des theologischen Studiums gemacht worden ist; doch zog er auch die exegetische, systematische und praktische Theologie in den Kreis seiner Vorlesungen hinein und die theologische Fakultät von Basel hat es neben de Wette vorzugsweise dieser seiner Wirksamkeit zu verdanken, dass sie nach einer über ein Jarhundert andauernden Isolirung und Erstarrung wider in den lebendigen Zusammenhang mit den Bewegungen der deutschen evangelischen Theologie gekommen ist. Daneben diente er der Kirche seiner Vaterstadt als Mitglied des Kirchenrates und der obersten Erziehungsbehörde, sowie er auch seit 1848 ihr Vertreter im Großen Rat war; ebenso stand er dem 1842 durch ihn und de Wette gegrün-

Digitized by Google

deten protestantisch kirchlichen Hilfsverein der Schweiz von Anfang an als allgemein verehrter Präsident vor (vgl. darüber die Mitteilungen dieses Vereins N. XII, 1876, Jan.); auch als Prediger hatte er, one durch seine amtliche Stellung dazu veranlasst zu sein, eine ausgedehnte und reichgesegnete Wirksamkeit, die widerum auch für die Predigtweise in seiner Vaterstadt als der Beginn einer neuen Periode bezeichnet werden muss. (Eine Auswal seiner Predigten ist in 9 Bänden erschienen, 1—8 Basel 1858, der letzte 1875 aus seinem Nachlass herausgegeben. Über seine homiletischen Grundsätze hat er sich, außer seiner Homiletik, in beachtenswerter Weise teils in den einzelnen Vorreden, teils in einem Aufsatz im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, 1853, Nr. 1—5 ausgesprochen.) Der lebendige Ausdruck dieser seiner Vielseitigkeit und seines kindlich frommen und doch den verschiedensten Lebensbeziehungen mit der gleichen Zartheit und Regsamkeit eines liebevollen Verständnisses aufgeschlossenen Sinnes sind seine Gedichte (zweite verm. Aufl., 1863, 2 Bde.; dazu: Lieder in Liebe und Leid an eine Vollendete, 1855 als Manuskript gedruckt); unter bedeutendem formellem Geschick zeichnen sie sich aus durch die gleiche Milde der Gesinnung und die gleiche harmonische Einheit von edler Urbanität und christlichem Ernst, welche auch seinem persönlichen Auftreten bis zu seinem Lebensende die ihm eigentümliche seltene Liebenswürdigkeit verliehen hat.

2) Schriften und theologische Stellung. Charakteristischerweise sind Hagenbachs schriftstellerische Arbeiten ihm fast sämtlich aus seiner akademischen Tätigkeit oder aus verwandten Veranlassungen des praktischen Lebens heraus erwachsen. Der ersteren entstammten die weitverbreiteten, zum teil auch in's Englische und Ungarische übersetzten „Studentenbücher“: Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, Leipzig 1833, 9. A., 1874; Lehrbuch der Dogmengeschichte 1840, 5. A. 1867; Grundzüge der Homiletik und Liturgik, 1863; auch der Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht 1850, 5. A. 1874, verdankt seine Entstehung einer wärend längerer Zeit vom Verfasser ausgeübten praktischen Wirksamkeit. Andererseits ist sein schriftstellerisches Hauptwerk: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert (Leipzig 1869—1872, 7 Bde., auch in's Holländische und Englische übersetzt) aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen, welche H. seit 1833 mehrere Winter hindurch in Basel hielt und zuerst in einzelnen Abteilungen herausgab (Geschichte der Reformation und des Protestantismus 1834—43, Gesch. der alten Kirche 1853. 55, des Mittelalters 1860. 61), bis er sie schließlich auf Grund einer neuen, namentlich in der Reformationsgeschichte sich bemerklich machenden Überarbeitung zum Gesamtwerk zusammenfügte. Und diese Entstehungsweise seiner Hauptschriften deutet nun auch darauf hin, was den eigentümlichen Vorzug sowol dieser Werke wie überhaupt seines ganzen wissenschaftlichen Wesens und Wirkens ausmacht. Es ist nicht sowol die Neuheit und Fruchtbarkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse oder Gesichtspunkte, als die Gabe einer übersichtlichen, orientirenden und zugleich anziehenden Verarbeitung und vor allem der lebendige Zusammenhang, in welchem wie in seinem Leben, so auch in diesen seinen Arbeiten Theologie und Leben, Wissenschaft und Praxis, Geschichte und Gegenwart zu einander gestellt sind und welchem er dann auch durch eine edle, abgerundete und anschauliche Darstellung Ausdruck zu geben verstanden hat. „Zum eigentlichen Historiker, gesteht er selbst, fehlt mir der rechte, nur noch auf ein Ziel gerichtete und dieses Ziel beharrlich und einseitig verfolgende Forschersinn. Was mich an der Geschichte anzog, war weit mehr die Fülle der Tatsachen selbst, wie sie auf den Geist einwirken, die Beziehung der einen Tatsache auf die andere (die Pragmatik) und namentlich die Zusammenstellung in übersichtlichen Bildern“ (handschr. Selbstbiographie). Daher die Tatsache, dass unter seinen theologischen Schriften die Encyklopädie mit ihren trefflichen historischen Übersichten, ihren methodologischen Ratschlägen, ihrem feinsinnig ausgewälten Citatenschatz wie die beliebteste so auch die wirksamste ist, dass in der Kirchengeschichte die Partien die gelungensten sind, welche die Wechselbeziehung zwischen der Kirche und der modernen Kultur und Litteratur zum Inhalt haben und dass abgesehen von den vielen für die erste Auflage der Realencyklo-

pädie gearbeiteten Artikeln seine sämtlichen sonstigen kirchenhistorischen Arbeiten sich auf die engere Geschichte der eigenen vaterländischen Kirche beziehen; es sind außer der schon erwänten Schrift über die Basler Konfession die Studie über Wettstein in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1839 und die Schriften: W. M. L. de Wette 1850, Oekolampad und Myconius 1859, Die theologische Schule Basels 1860. In besonders hervorragender Weise traten endlich die angedeuteten Eigenschaften auch in seiner Redaktion des Kirchenblattes für die reformirte Schweiz hervor, welcher H. von Anfang bis zum Ende seines Bestehens (1845—1868) mit eben so viel Hingebung als Erfolg sich unterzog und welche ihn in Verbindung mit seinen vielfachen persönlichen Beziehungen bald zu dem allgemein anerkannten Fürer und Vertreter der theologisch vermittelnden und landeskirchlichen Richtungen in der Schweiz machte. In diesem Kirchenblatt, sowie in dessen späteren Fortsetzung, dem kirchlichen Volksblatt, sind denn auch neben einer Fülle anziehender Besprechungen der kirchlichen und litterarischen Zeiterscheinungen diejenigen Abhandlungen zuerst erschienen, in denen H. die nun zum Schluss noch zu besprechende ihm eigentümliche theologische Stellung eingehender erörtert und begründet hat. Die bedeutendsten derselben, die auch im Separatabdruck herausgegeben wurden, sind: Ueber die sog. Vermittlungstheologie 1858. Ueber Ziele und Richtpunkte der heutigen Theologie 1867; Ueber Glauben und Unglauben 1872; Mein Glaubensbekenntnis und Meine Stellung zu den theologischen Parteien, 1874 aus seinem Nachlass veröffentlicht. Die Grundanschauungen der an Herder, Schleiermacher und Neander sich orientirenden Vermittlungstheologie, die er schon in seiner jugendlichen Entwicklung sich angeeignet hatte, sind auch hier mit Entschiedenheit festgehalten, nur dass an der Hand der Geschichte und der Erfarung der Glaubensinhalt für ihn ein reicherer und bestimmterer, die Vermittlung eine klarere und methodischere geworden ist (vgl. a. in der Vorrede zur 2. Ausg. der Encyklopädie 1845 sein Geständnis, „durch die Schule der Erfarung mehr positiven Boden gewonnen" zu haben; überhaupt ist das Verhältnis dieser 2. Auflage zur ersten für diese seine Fortentwicklung besonders charakteristisch). Namentlich ist an die Stelle des von Schleiermacher und de Wette übernommenen subjektiven Ausgangspunktes mehr der objektiv kirchliche getreten, zufolge der stärkeren Betonung, dass „die Objekte des Glaubens von den subjektiven Funktionen des Glaubens und Anens unabhängige, real gegebene Tatsachen, nicht bloß Spiegelungen des frommen Bewusstseins" sind, mit denen der einzelne bloß als Glied der kirchlichen Gemeinschaft in Beziehung treten kann (Ziel und Richtpunkt der Theologie, S. 47). Auch in seiner kirchenregimentlichen Wirksamkeit konnte er sich deshalb nie dazu verstehen, zur Beseitigung der kirchlichen Bekenntnisse, sei es der reformatorischen oder des apostolischen, die Hand zu bieten. Aber ebenso bestimmt hielt er dann auch gegenüber einem oft sehr derb und selbstbewusst ihm entgegentretenden Buchstabenglauben an der ideell geistigen, innerlichen Natur jener Glaubenstatsachen und an der darin begründeten Freiheit der theologischen Wissenschaft innerhalb der evangelischen Kirche fest, und wenn man bei seinen verschiedenen Versuchen einer dogmatischen Durchfürung dieses Standpunktes eine gewisse Unfertigkeit und Unsicherheit der Ergebnisse nicht in Abrede stellen kann, so darf dabei nicht vergessen werden, dass er selbst diese Schranke seiner Begabung mit der ihm eigenen Bescheidenheit oft genug anerkannt und dafür auf dem ihm eigenen Gebiet der kirchengeschichtlichen Darstellung sowie in seiner persönlichen Lebensfürung ein um so beredterer Apologet desselben gewesen ist.

Rudolf Stähelin.

Haggai. Der Neubau des Tempels war im 2. J. der Rückkehr (534) bis zur Grundsteinlegung gediehen, bei welcher sich mit dem Jauchzen des Volkes lautes Weinen der Greise mischte, welche noch den ersten Tempel gesehen hatten und nun unter kümmerlichen Verhältnissen die Widerherstellung beginnen sahen (Ezr. c. 3); man bekam auch alsbald den Verlust der nationalen Selbständigkeit und Freiheit zu fülen: die Samaritaner bewogen den Cyrus, dem Fortbau Einhalt zu tun, und dieses Hemmnis bestand unter Kambyses (529—522) und dem Kronräuber Pseudosmerdis (522—521) fort. Im 2. J. des Darius Hystaspis

aber (520) gelang es den Propheten Haggai und Sacharja (Ezr. 5, 1; 6, 14), das Volk und seine Oberen zur Wideraufnahme des Baues zu entflammen, welcher dann auch von Ekbatana aus nicht allein genehmigt, sondern auch begünstigt ward. Das Buch Haggais, dessen Auftreten dem Sacharjas um 2 Monate vorausging, enthält in 4 Reden den Kern dieser seiner Predigt. Die erste (1, 1—11) ruft unter Hinweisung auf den seitherigen Fluch zur Wideraufnahme des Tempelbaues auf; der Aufruf blieb nicht erfolglos, wie ein historischer Zusatz (1, 12 ff.) berichtet, welchem sich der historische Übergang im B. Joel 2, 18. 19a vergleicht. Die zweite Rede (2, 1—9) weissagt die Verherrlichung des im Bau begriffenen Tempels vor dem salomonischen, wie ärmlich auch sein Aussehen sei; die dritte (2, 10—19) treibt zu rüstigerem Weiterbau durch Gegeneinanderhaltung des früheren Fluches und des nun zu erwartenden Segens; die vierte (2, 20 ff.) verkündigt dem Serubabel, dass er, wenn alle Throne stürzen, von Jehovah als sein Knecht festgehalten und als sein Geliebter bewart bleiben wird. De Wette sprach Haggai alle Begeisterung und Originalität ab, was Schrader einigermaßen gemildert hat; Duhm aber, dessen Theologie der Propheten (1875) auf dem falschen Grundgedanken aufgebaut ist, dass Gesetz und Kultus schon an sich Veräußerlichungen und Fälschungen des innerlichen und persönlichen Wesens der Religion seien, findet die drei nachexilischen Propheten, denen er den „Partikularisten" Joel zugesellt, dürftig und arm und insinuirt dem Haggai, dass er zu den Schreiern: „Hier ist des Herrn Tempel" (Jer. 7, 4) gehört haben möge; denn äußerlicher könne das Dogma vom sakramentalen Wert des Tempels wol kaum ausgesprochen und geglaubt werden, als es bei ihm geschehe. Nun ist zwar war, dass die nachexilischen Propheten und insbesondere Haggai nicht hinanreichen an die Herrlichkeit der Sprache und Poesie, in welcher das hebräische Schrifttum der hiskianischen Zeit prangt, aber die Größe eines Propheten bemisst sich doch nicht nach seiner Darstellungsweise, welche je nach Zeit und Individualität verschieden ist, sondern nach der Gewichtigkeit dessen, was ihm geoffenbart, und nach der Aufgabe, die seinem Wirken gestellt ist. In dieser Hinsicht sind die drei Prophetenstimmen, denen Duhm Gedankenenge und statt der reinen Sittlichkeit und warhaft religiösen Innerlichkeit Dogmatismus vorwirft, die großartigsten Wächterrufe in der Morgennachtwache des alten Bundes. Es ist der eigentümliche Beruf Haggais gewesen zu weissagen, dass die Heilserfüllung an den zweiten Tempel und die Weltherrschaft des Hauses Davids an die Linie Serubabel (vgl. 2, 23 mit Jer. 22, 24) geknüpft sei. Was er weissagt, hat sich erfüllt: Gott hat „Frieden gegeben an diesem Ort", denn in den Hallen dieses Tempels wandelte Jesus und lehrte das Evangelium des Friedens, und von Serubabel stammt Er, welcher schließlich alle Reiche dieser Welt in sein unbewegliches Reich (Hebr. 12, 28) aufheben wird. Dass die drei nachexilischen Propheten das neutestamentliche Heil freilich in mehr oder weniger beschränkten alttestamentlichen Formen weissagen, das haben sie mit allen alttestamentlichen Propheten gemein, aber man erwäge doch nur Hagg. 2, 9; Sach. 6, 12 f. (wo kein Steintempel gemeint sein kann) und Mal. 1, 11, um das Unrecht der neuen Geschichtskonstruktion zu erkennen, welche in diese drei Propheten eine in opus operatum erstarrte Werkheiligkeit und Engherzigkeit hinein liest. Auch 2, 11—14 werden zwei Gesetzesfragen nur aufgeworfen, um daraus sittliche Folgerungen zu ziehen. Die eine Frage gibt zu verstehen, dass das Stück Tempel, welches gebaut ist, keine heiligende Wirkung ausübt, sondern dass im Gegenteil die Unterlassung des Weiterbaues alles verunreinigend wirkt, und die andere Frage, dass das Volk, welches sich in dem Bau des Gotteshauses so feig und säumig zeigt, einem Leichenunreinen gleicht, welcher alles verunreinigt was er angreift. Diese Exemplifizirung aus dem Gesetze (vgl. Lev. 6, 26; Num. 19, 22) hat schon den schulmäßigen Klang, der sich im Buche Maleachi fortsetzt. Die ezra-nehemianische Zeit hat nicht die Thora geschaffen, wol aber jene Diskussion der Thora begründet, deren Schlussergebnis der Talmud ist. Denn die alttestamentliche Vorbereitung des Christentums ist nicht allein eine positive, sondern auch eine negative. Die Gesetzlichkeit des nachexilischen Volkes veräußerlicht sich nach und nach zu jenem Pharisäismus,

welcher dem, dessen Parusie die drei nachexilischen Prophetenstimmen ankündigen, den Tod gebracht hat. **Delitzsch.**

Hagiographen, s. Kanon des A. T.'s.

Hahn, August, wurde am 27. März 1792 zu Großosterhausen bei Querfurt geboren, Son des dortigen Kantors und Schullehrers. Nachdem er, $8^1/_2$ J. alt, seinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm sich der Pastor des Ortes, Stößner, seiner an, unterrichtete ihn mit einem eigenen Sone und brachte ihn 1807 auf's Gymnasium nach Eisleben. Erfolgreichen Einfluss auf ihn behielt indessen seine Mutter: er bezeichnet später den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntnis der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, ferner auch der hebräischen.

Im Jare 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jare daselbst hatte er mit Narungsnot hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich infolge glänzender Leistungen zu teil wurden. Wärend er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Not genärt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.)

Nach dreijärigem akademischen Kursus beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete „Wittenberger Predigerseminar" ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner (mit dessen Schwägerin, Chr. v. Brück, er später, 1820, sich verehelichte). Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Warnehmung hievon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfnis des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwicklung auch die Grenze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Zu einem Gegenstand selbständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen, Leipzig 1819".

Wärend Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Tätigkeit eines Pfarres in sich fülte, forderte ihn 1819 das Ministerium auf, als Privatdocent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg zu gehen; er erhielt aber zur selben Zeit infolge seiner Leistungen in syrischer Litteratur einen Ruf nach Heidelberg, wozu dort besonders Paulus mitwirkte, und wurde nun in Königsberg sogleich außerordentlicher Professor. Zum Eintritt erwarb er sich rite die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jare wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch musste er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen seines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche". 1826 folgte er einem Ruf nach Leipzig als Professor und Prediger an der St. Pauli Kirche, wo er nun in heißen theologischen Kampf eintrat. Er habilitirte sich am 4. April 1827 mit einer Disputation auf Grund einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, in deren Verlauf er ausfürte, dass Rationalismus und Christentum sich entgegengesetzt sei und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, dass nur die Vernunftreligion die ware und die ihrige sei". Von da aus kam er in der Disputation

konsequent auf den Satz, dass die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, erklärte dann aber diesen dahin, dass er sie keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewusstsein und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber tun müssten. Persönlich erwies sich Hahn in dem hiemit ausgebrochenen Kampf als einen mutigen freudigen Streiter, one besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch one Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vergl. zu dem Kampfe ferner: die Leipziger Disputation [von Hahn], Leipzig 1827; Krug, Philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr u. a., welche das Vorwort seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens anfürt). Schon im folgenden Jare gab dann Hahn sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens" heraus. Es atmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei aller Ehrfurcht gegen die Kirche doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Charakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christentum befriedigten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der altorthodoxen Dogmatik one Bedenken lockerte, abschwächte und teilweis aufgab, oder wenigstens die Grenzen der biblisch-geoffenbarten Warheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausfürungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storrschen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Litteratur fürt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im wesentlichen auch die Schleiermachersche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 wurde Hahn Professor (für Dogmatik und historische Theologie, auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese) und zugleich Konsistorialrat in Breslau. Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „über die Lage des Christentums u. s. w." (1832), was den preußischen Monarchen bestimmte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen „Rationalismus" und dem rationalistischen Machthaber David Schulz gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Konsistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Not aber, als dieser Feind, mag das Verhältnis zu den „Altlutheranern" Hahn bereitet haben (vergl. über das folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Auflage, S. 380 f. Anm.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, dass den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Ärgernis war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendirt worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchtüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Konsistorialrat Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermanen; er „entschloss sich, obwol nicht one inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen", musste aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahns Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelms IV. Regierung. Im Jare 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung C. F. Gaupps an die Universität und in's Konsistorium 1844 († 1863),

Oehlers an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachlers in's Konsistorium († 1864). Hahns eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und teilweise noch weit mehr war dies bei den andern Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall. Hahn selbst übrigens bewarte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnistreue" Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Überzeugungen gab er Ausdruck in der „zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857; durchweg stellte er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwarheit hin, aber auch jetzt one Schärfe der Auffassung und biblischen Begründung, ja einige nicht einmal mit ganz richtigem Verständnis. Er steht in dieser Glaubenslehre — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter des alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft one rechte Kenntnis des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den „Symbolen" bei der „Ordination" der Geistlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Konfession verpflichtet und Hahn wies dieses Herkommen noch bis ins Jar 1832 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und von verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahns Vorgänger, Generalsuperintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie sie verzeichnet sei in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefasst sei". Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wider die Augsburger Konfession: jene drei mit Berufung auf die dieselben nennende Agende vom Jare 1829, diese mit Berufung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich" zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vergl. über Hahns Verfaren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift: „das Bekenntnis der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847". — Seit 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Annalen" (nach zwei Jaren wider aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers" (nach Übernahme der Generalsuperintendentur andern Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Tätigkeit und sein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des States erhielt durch die Bewegungen des Jares 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlass und Spielraum für änliche böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens. Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, auf wenige reduzirt; seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, die er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem tätigen Leben ein schnelles sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwänten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen de gnosi Marcionis 1820, 1821, antitheses Marcionis 1823, de canone Marcionis 1824. 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. s. w. 1823", ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gesang in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgens Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w." in den theolog. Studien und Kritiken 1830; Biblia Hebraica etc. 1833; Novum Testamentum graece 1840. 1861; über Zwinglis Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den Studien und Kritiken 1837; Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol.-kathol. Kirche 1842; das Bekenntnis der evangel. Kirche in seinen Verhältnissen zu dem der römischen und griechischen 1853; Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem J. 1830, 1852.

Vergl. den (von einem Schwiegersohn des Verstorbenen verfaßten) Nekrolog in der allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn selbst hat in C. F. Dietzschs homilet. Journal, 1830, Bd. 2, Hft. 1, eine Skizze seines Lebens bis zum J. 1830 gegeben, deren Inhalt in diesen Nekrolog vollständig aufgenommen worden ist. **Julius Köstlin.**

Hahn, Heinrich August, des vorigen ältester Son, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Tätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Tätigkeit als Privatdozent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des A. Testaments er auch — auf Aufforderung Dorners, des Vormunds der Hävernickschen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Kommentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Übersetzung und Erklärung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaia Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechslerschen Kommentars zu Jesaia, 1860 einen Kommentar über das Predigerbuch Salomos. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Ängstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigentümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Kühnheit hervorging (vgl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Charakters und Gemütes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. Vergleiche allgemeine Kirchenzeitung 1862, Nr. 26. **Julius Köstlin.**

Hahn, Michael, und die Michelianer. Johann Michael Hahn war den 2. Febr. 1758 zu Altdorf bei Böblingen im Württembergischen geboren, der Son eines Bauers und zum Metzgerhandwerk von seinem Vater bestimmt. Aber schon in der Schule hatte er tiefere religiöse Eindrücke empfunden und fleißig um den heil. Geist gebetet, war später der lustigen Gesellschaft der ledigen Jugend fremd geblieben, hatte in der Zurückgezogenheit manchen innern Kampf bestanden, aber auch selige Erquickungen erfaren, auch die Erbauungsstunden seines Geburtsortes mit Liebe besucht, und war, nachdem er sich dem elterlichen Ansinnen, sich in der Heimat zu verheiraten, durch Verdingung bei Separatisten auf einem entfernt liegenden Hof entzogen hatte, zuletzt auch unter Zustimmung der Seinigen ungestört mit göttlichen und geistlichen Dingen, vor allem mit dem eingehenden Studium der heiligen Schriften beschäftigt. Er empfing hier, wie er sagt, Erleuchtungen und schrieb das Empfangene nieder. Eine Reise in die Schweiz und das Elsaß machte ihn mit Lavater, Pfenninger und anderen gleichgestimmten Seelen bekannt. Als Sprecher in den Versammlungen aufgetreten, zog er one ihn zu suchen, großen Zulauf heran, wurde von Geistlichen angefeindet, vor das Dekanatamt und vor das Konsistorium berufen, fand aber an Karl Heinrich Rieger einen Beschützer und Berater, und brachte one weiteres Hindernis die letzten 24 Jare seines Lebens auf dem Schlossgute der Herzogin Franziska von Württemberg in Sindlingen bei Herrenberg zu, wo er auch im J. 1819 sein stilles, aber einflussreiches Leben still und selig beschloss. Der Aufforderung Riegers, sich für den Kirchendienst zu bilden, widerstehend, hatte er doch unter unverkennbarer Einwirkung der Schriften des Jakob Böhme, Oetingers u. a. seine Gedanken in ein spekulativ-theosophisches System gebracht und dasselbe, besonders in seinen Briefen von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, in einer Sprache niedergeschrieben, welche auch bei diesem one Spur einer gelehrten Bildung herangewachsenen Manne großes Staunen er-

regt. Eine übersichtliche Darstellung dieser Ansichten gab Dekan Haug von Leonberg im eilften Band (1. Heft) der Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs. Von besonderem Werte für das Verständnis seiner Lebensanschauung sind hier die Lehren von dem doppelten Sündenfall (wiewol Hahn in späterer Zeit den Ehestand gebilligt hat, one aber selbst in ihn eingetreten zu sein), von dem Werke Christi nicht nur für, sondern auch in uns, und von den letzten Dingen, wohin namentlich sein fester Glaube an die Widerbringung aller Dinge gehört und u. a. der Ausspruch: „wer die Verdammnis one Ende glaubt, kann nicht ruhig sein, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe und Erbarmen in sich". Das wichtigste, was den eigentümlichen Charakter seiner praktischen Tätigkeit und der von ihm ausgehenden pietistischen Richtung begründet, ist die lebensvolle Auffassung der Versönungs- und Rechtfertigungslehre. Er sagt von Christus zu dem Gläubigen: „Alles musst Du persönlich durchmachen und Er in Dir. — Ich nenne die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine Glaubensgerechtigkeit und eine Lebensgerechtigkeit. Eine Glaubensgerechtigkeit ist sie, weil sie dem Glauben geschenkt wird. Eine Lebensgerechtigkeit ist sie, weil sie sich in Jesus-Ähnlichkeit offenbart aus dem, der sie hat, als Leben des Geistes Jesu. Sie wird aber dem Glauben geschenkt und es geht geburtsmäßig zu, wenn sie erlangt wird; und das, was gegeben wird, ist ein Same der Herrlichkeit, und ist das Leben und die Gerechtigkeit des Lebens, dem Glauben gegeben". Es ist dabei immerhin eine Gefar, die äußere Tatsache des Erlösungswerkes und den objektiven Gottesspruch der Rechtfertigung hinter dem innern Erlebnis und der subjektiven Wirkung zurückzustellen. Aber bei Hahn war dies nicht der Fall, und er betonte den Christus in uns, und die Notwendigkeit der Heiligung in unausgesetzter Bußfertigkeit, vornehmlich im Gegensatze zu einer in seiner Zeit vorwiegenden pietistischen Anschauung, welche so einseitig und ausschließlich das Verdienst des am Kreuze vergossenen Blutes Christi als das Palladium des Glaubens und die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes freie Gnade als das eine Notwendige hervorhob, dass man in der Freude über die geschenkte Vergebung der Sünden den Kamp mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leicht vergaß. Es war dies die von dem Stadtpfarrer Pregizer in Haiterbach auf dem Schwarzwald ausgehende Lehre, welche noch jetzt in Württemberg großen Anhang hat und ihren Anhängern den Namen der lustigen oder fröhlichen Christen (auch der Seligen) erwarb, weil sie der Buße nicht benötigt zu sein und im Glauben schon die Sünde abgestreift, die Seligkeit unverlierbar gewonnen zu haben glauben, daher auch in ihren Liedern und Versammlungen vor allem ihre Freude über den ihnen gesicherten Gnadenstand kundgeben. Aus der Absicht, den nahe liegenden Verirrungen einer solchen Glaubensansicht entgegenzuwirken, ist offenbar das ernste Dringen Michael Hahns und seiner Freunde, der sogenannten Michelianer, auf sittlichen Ernst, innerliches Nacherleben des Leidens und der Auferstehung Christi und stete Wachsamkeit über den Zustand der Seele, und das scheinbare Vorwiegen dessen, was zur Heiligung gehört, über dasjenige, was die Rechtfertigung im engern Sinne betrifft, zu erklären. Die Michelianer haben sich, wie ihr Meister, nie von der Kirche völlig getrennt, nur wärend der Periode, da in Württemberg die alten kirchlichen Gebete und Lieder durch eine moderne Liturgie und ein modernes Gesangbuch größtenteils verdrängt waren, sich zurückgezogen. Aus einem in früherer Zeit von Michael Hahn entworfenen Plan zur Bildung einer christlichen Gemeinde, deren Mitglieder in aufrichtiger Hingebung an den Herrn einander mit ihrem Glaubensleben ergänzen und sich miteinander für die kommenden Gerichte rüsten sollten, entstand später durch das organisatorische Talent Hoffmanns die Gemeinde Kornthal bei Stuttgart. Die Schriften Hahns sind in zwölf starken Bänden vom Jar 1819 an zu Tübingen im Druck erschienen. Mehrere seiner geistlichen Lieder wurden, bearbeitet von Albert Knapp, in das württembergische Gesangbuch vom Jare 1841 aufgenommen und haben zur neuen innigeren Anschließung der zalreichen Gemeinschaft an die Kirche viel beigetragen. Diese Gemeinschaft besteht in einer weitverzweigten Verbindung, auch unter Teilnehmern aus den gebildeten Ständen, und hatte auch seither befreundete Theologen im

Dienst und Regiment der Kirche. Die zerstreuten Genossenschaften treten järlich zu gemeinschaftlichen Beratungen zusammen und halten dadurch besonders auch die Armenpflege unter sich in guter Ordnung und stetem Fleiß. Über die Geschichte und Lehre Hahns und der Michelianer sind zu vergleichen außer dem oben angefürten Aufsatz Haugs (die Sekte der Michelianer): die histor. theol. Zeitschrift von Illgen v. J. 1841 (Abriß einer Geschichte der relig. Gemeinschaften in Württemberg), Römers kirchliche Geschichte Württembergs und Palmers nunmehr gedruckte Vorlesungen über die württ. Sekten. **Grüneisen †.**

Hahn, Philipp Matthäus, geboren zu Scharnhausen bei Eßlingen am 25. Nov. 1739, bereitete sich zu Hause auf die Universität vor, studirte unter viel Entbehrungen 1756—1760 Theologie in Tübingen, wurde, nach etlichen Vikariaten (worunter eins bei Oetinger) 1764 Pfarrer in Östmettingen, 1770 in Kornwestheim, lehnte 1781 einen Ruf als Professor der Mathematik nach Tübingen ab und wurde Pfarrer in Echterdingen bei Stuttgart, woselbst er 2. Mai 1790 starb: einer der seltensten Männer, die je gelebt, hochberühmt als mathematisches und mechanisches Genie schon zu seinen Lebzeiten und noch heute anerkannt als Erfinder der Cylinderuren und Verfertiger der großen astronomischen Ur, auf deren Scheibe Sonne, Mond und Hauptfixsterne das ganze Jar hindurch zur rechten Zeit aufgehen, und einer andern Maschine, welche Stunden und Minuten, das ganze copernikanische System, einen Jareszäler auf 8000 Jare und oben eine bewegliche Himmelskugel mit der Bewegung der Fixsterne und Planeten zeigt; dagegen als Theologe zu seinen Lebzeiten verkannt und teilweise, selbst von seiner eigenen Kirchenbehörde, angefochten und heute noch vom großen Haufen gar nicht, auch von den biblischgesinnten Theologen viel zu wenig gekannt, ein Theologe von außerordentlicher Schrifterkenntnis und systematischer, wie praktischer Befähigung, eines der bedeutendsten jener „württembergischen Originale", deren Wirksamkeit eine um so tiefer gehende ist, je mehr von ihnen das Wort gilt: bene vixit qui bene latuit. Sehr schön sagt Lavater über ihn: „ich sah (bei physiognomischer Untersuchung) den Mechaniker in seinem Auge, ich sah auch den großen Theologen, aber bei weitem nicht den großen, den ich nachher in seinen Schriften, deren unser Zeitalter kaum wert ist, gefunden habe. Ich bitte aber, nichts blühendes, kolorirtes, so wenig als triviales und seelenloses darin zu erwarten. Sie sind für sehr wenige; aber für wen sie sind, für den sind sie ganz; ganz Torheit oder Weisheit".

Hahns ganzes Streben geht, wie in der Natur und ihren Lebensgesetzen, so in der christlichen Offenbarung durchaus auf lebendige Erkenntnis und zwar ebenso nüchterne, als tief ins Wesen eindringende und zugleich umfassende, kurz systematische Erkenntnis, deren Inhalt am konzisesten als die Herrlichkeit Gottes und Christi in seinem Reiche bezeichnet werden kann. Die gute Botschaft vom „Königreiche", das ist sein A und O; „Gott erfüllt Christum und durch diesen seine Gemeinde und durch diese das ganze All; hier ist Alles in Einem und Eines in Allem, das ist das ware System der Theologie" (Fingerzeige zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi u. s. w. S. 65). Diese Erkenntnis hat zu ihrer Quelle die heilige Schrift; Hahn will nichts als „die Lehre Jesu und seiner Gesandten vom Königreich", deren Anfangsgründe im Alten Testament enthalten sind, darstellen und in ein Ganzes verarbeiten. Dabei ist ihm wesentlich das Ganze wichtig; wie Bengel, ist ihm am Herrnhutismus das einseitige Betreiben der Einen Hauptlehre zuwider; denn „der einseitige und halbe Verstand läßt noch Zweifel übrig, welche unsere Überzeugung schwächen; durch die Übersicht des Ganzen aber können wir jeden Teil der Lehre im Blick des Ganzen verstehen, und das ist Geist und gibt Geist". Selbstverständlich ist, daß bei dieser systematischen Schrifterkenntnis es zugleich philosophische, zum teil theosophische und mystische Arbeit ist, was wir — wie der folgende Überblick zeigen wird — bei Hahn warnehmen. Aber von einem Oetinger, mit dem er treu verbunden war, selbst von seinem Lehrer Bengel, dessen apokalyptische Ansichten er zuerst ganz adoptirte, später aber sehr modifizirte, unterscheidet

Hahn immer das echt mathematisch nüchterne, völlig verstandesmäßige Untersuchen und Darlegen. Selbst in seinen Predigten herrscht mitten in der Tiefe innerster, wesenhaftester Schriftgedanken durchaus die nüchtern lehrhafte Geltung vor, kraft deren er „die alte Warheit in einem neuen Kleide", wo möglich immer ein Ganzes von Schriftgedanken entwickelnd, vorzutragen suchte. Daneben weiß er freilich in seinen Predigten und Bibelstunden, welch letztere in äußerst lehrreicher und anregender Weise den Text Wort für Wort, theoretisch und praktisch, besprechen, zugleich seinem schönen Wort nachzukommen: „wenn das Herz und Geblüt nicht in Wallung kommt, wenn man in keine Brunst des Geistes gesetzet wird, wenn man davon reden soll, so wird man selten jemand stärken, anzünden, lebendig, fröhlich und feurig machen".

Suchen wir noch, soweit die Enge des uns zu Gebot stehenden Raumes gestattet, einen kurzen Überblick über Hahns theologisches System zu geben. In Gott dem Einen sind ursprünglich drei Ichheiten oder Lebensquellen, aber wie Gott an sich ein unsichtbares, erhabenes Wesen ist, so ist auch diese Dreiheit in der Einheit an sich etwas verborgnes, nur in Gott vorhandenes. Erst da Gott den Vorsatz seiner Offenbarung und Schöpfung einer sichtbaren Welt faßte, hat er, vor der Schöpfung, durch eine unerklärliche Geburt oder Zeugung, „etwas offenbares, zu seinem Wesen gehöriges, aber von ihm, wie Leib von Seele, unterschiedenes außer sich herausgesetzt", hat „einen Mittler bestimmt, durch den das Irdische mit dem Himmlischen vereinigt werden sollte", sein Ebenbild, seinen Son, der nach der Beziehung auf Gott der „Eingeborne", nach der Beziehung auf die Welt der „Erstgeborne" heißt und in letzterer Beziehung der in geschöpflicher, englisch-menschlicher Gestalt geoffenbarte Gott ist, Elohim und Jehovah zugleich. Die Kraft aber, wodurch so Gott aus sich herausgeht, derjenige Teil der Gottheit, wodurch Gott an die Geschöpfe angrenzt, das Äußere, der Odem Gottes ist der h. Geist; Eigenpersönlichkeit kommt diesem, nicht wie dem Sone in menschenartiger Weise, sondern eben insofern zu, als alles, was lebt und Leben gibt, Ichheit, Persönlichkeit ist. Der Son oder der offenbare Gott ist nun das lebendige organische Haupt der Schöpfung, insbesondere das Urbild des Menschen. In diese Schöpfung kam zuerst durch den Fall der Engel Finsternis und Unordnung (tohu vabohu), aber der Erstgeborne richtete die Erde aufs neue zum Wonplatz niedrigerer Geschöpfe ein (Genesis 1), schuf den Menschen als Schattenbild von sich selbst, und hätte sich, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, mit demselben so vereinigt, wie dann nachher mit Jesu von Nazareth. Aber weil der Mensch fiel und doch nach dem ewigen Plan Gottes das Irdische himmlisch, das Fleisch Geist werden sollte, wurde der Erstgeborene selbst Fleisch, d. h. von Gott wurde in Maria durch den h. Geist der gesalbte Gottmensch Jesus gezeugt, „der war einesteils (nach seinem Allerheiligsten, dem himmlischen und göttlichen Geist) aus dem Wesen des Erstgeborenen, andernteils (nach seinem Heiligen d. i. der Seele, und dem Vorhof d. i. dem Leib) aus dem Fleisch und Wesen der Maria", eine Vorstellung von der Person Christi, die an Apollinaris erinnert, sich aber von Unvollziehbarkeit dadurch frei erhält, dass ja der Erstgeborene von Anfang an menschenartig gedacht ist. Sein Leben auf Erden besteht darin, dass er, der one Sünde, aber versuchlich war, fortwärend in sich durch den Geist das Fleisch ertötete und so in sich das Fleisch zum Geist erhob, eo ipso, weil er das Haupt der Welt ist, für diese in sich die Quelle der Vereinigung mit Gott wurde (bekanntlich hat Menken an diese Ideeen weiter angeknüpft). Im Tod, in dem Jesus als Haupt der Menschheit den Zorn Gottes über diese und für diese trug, hat sich zugleich jene Opferung des Fleisches durch den Geist aufs höchste vollzogen, und so hat er durch den Tod die Welt mit Gott versönt, d. h. sie zur Gemeinschaft mit Gott zurückgefürt. Durch die Auferstehung und Himmelfart aber ist die Aufnahme des Fleisches Jesu in den Geist vollendet, „der Geist der Herrlichkeit ganz irdischer Leib und der irdische Leib ganz Geist oder himmlischer Leib geworden"; diese seine Vollendung ist unsere und der ganzen Welt Vollendung. Durch den Glauben als eine „Herzensbewegung über der guten Botschaft von der Versönung" werden wir mit Jesu

vereinigt, damit hat sein Geist in uns Wonung gemacht und uns zu beleben angefangen; wer so anfängt und sich in diesem neuen Leben immer weiter gründen läßt, den schaut Gott in Christo als schon vollendet, und dies ist die Rechtfertigung. „Wie das Weib aus Adams Leib genommen wurde und vorher mit Adam zu einer Person einverleibt war, so hat der Vater die Gemeinde Jesu und jedes Glied derselben im verklärten Leib ihres Hauptes als vollendet gesehen, als er heilig und one Tadel ins Allerheiligste einging." Die völlige Erfüllung des ewigen Planes Gottes aber kommt erst — nach dem Durchgang durch das tausendjärige Reich — in der neuen Welt, wo zuletzt alles wider mit Gott vereinigt wird in der Widerbringung aller Dinge, von welcher übrigens Hahn, nach der Anweisung seines Lehrers Bengel (wer von der ἀποκατάστασις πάντων Einsicht hat und sagt es aus, der schwätzt Gott aus der Schule), selten redet.

Möge das Wenige, was wir in der Kürze von und aus Hahn sagen konnten, zur Lektüre seiner Schriften reizen. Die wichtigsten sind: Betrachtungen und Predigten über die Evangelien u. s. w., 1774, neuerdings neu herausgegeben; ferner: eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften, erster Teil: Erbauungsstunden über Epheser, und einige Aufsätze über Gottes Dreieinigkeit u. s. w.; zweiter Teil: Lehre Jesu und seiner Gesandten vom Königreich u. s. w. (unter anderem eine vorzügliche Erklärung der Bergpredigt enthaltend). Daran schließt sich eine Übersetzung der acta und Briefe mit eingeschalteter Erklärung. — Erbauungsstunden über die Offenbarung 1804. — Anmerkungen zum württ. Konfirmationsbuch. — Vgl. Paulus, Ph. Matth. Hahn, Stuttgart 1858; Barth, Süddeutsche Originalien, Heft 2, 3, 4; Hahn, C. U. Hahns hinterlassene Schriften, 1828. **Robert Kübel.**

Haimo (Haymo, Aimo) nach Trithemius ein Deutscher, geb. nach allgemeiner Annahme um 778, lebte als Mönch im Kloster Fulda, damals einem Hauptsitze der Gelehrsamkeit in Deutschland. Um 802 ward er mit seinem ziemlich gleichaltrigen Freunde Rabanus vom Abte nach Tours zu Alcuin geschickt, wirkte später als Lehrer an den Schulen zu Fulda und Hersfeld und verwaltete von 840 bis zu seinem Tode 853 das Bistum Halberstadt. Hier gründete er ein Kloster, stiftete eine Bibliothek, förderte nach Kräften wissenschaftliche Bestrebungen und wirkte auf das Volk durch seinen frommen Wandel und seine Predigten. Er war einer der kenntnisreichsten unter den damaligen deutschen Geistlichen und die Zal der ihm zugeschriebenen Werke ist keine geringe; vgl. Migne, series lat. t. 116—118. Die meisten derselben wurden zuerst in der Reformationszeit von Vertretern der alten Kirche dem Drucke übergeben als Erzeugnisse einer bessern Theologie im Gegensatze zu den Werken der letzten Jarhunderte, und sie sollen damals viel gelesen worden sein. Expositio in Pauli epp., Argent. 1519; Enarratio in 12 prophetas minores, Colon. 1529; Enarratio in Cant. Canticorum, Colon. 1529; Explanatio in omnes psalmos, Frib. 1531 mit einer Vorrede des Erasmus; Commentarii in Isaiam, Colon. 1531; Expositio in Apocalypsin, Colon. 1531; Homiliae in evangg. de tempore et sanctis, Colon. 1536; Historiae sacrae epitome, Colon. 1531, im wesentlichen, doch nicht allein, Auszug aus Eusebius-Rufinus, angefertigt zur Förderung des Studiums der Kirchengeschichte; De varietate librorum seu de amore coelestis patriae, Colon. 1531, eine erbauliche Schrift, aus Stellen der Kirchenväter zusammengesetzt. Einige der exegetischen Schriften sind angefochten worden. Eine sichere Entscheidung wird sich one Handschriften kaum geben lassen. (Auf der Erlanger Bibliothek findet sich eine schöne Pergamenthandschrift des Kommentars zu den Paulinen, von Irmischer im Handschriftenkatalog Nr. 161 u. 162 ins 12. Jarh. gesetzt.) Jedenfalls gehören sie noch einer freieren und unbefangeneren Zeit an, wie denn der Verf. z. B einfach ausspricht, die römische Gemeinde sei nicht von Petrus gegründet worden (Migne 117, 361). Das paßt zu dem in einer Homilie zu Matth. 16, 18 Gesagten (Migne 118, 762): super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tale est ac si diceret, super hanc fidem, i. e. super me, quem tu confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Ganz ebenso an mehreren Stellen der exegetischen Schriften; hierzu vgl. Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat

und der Unfehlbarkeit des Papstes u. s. w. II, 10 ff. Für einen Freund des Rabanus paſst auch die in der Auslegung des ersten Korintherbriefes entwickelte Abendmalslehre; vgl. Migne 117, 564 ff., 572 ff. Da wird die Wirklichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein als etwas allgemein anerkanntes behandelt. Hingegen eine Verwandlung der Substanzen wird nicht gelehrt und am wenigsten in der durch Paschasius aufgekommenen Form. Der von Dacherius (Spicil. XII, 27 sq.) veröffentlichte sogenannte tractatus de corpore et sanguine Domini, ein kurzes Bruchstück einer Erörterung zum ersten Korintherbriefe (Migne 118, 815 ff.), stammt nicht von Haimo von Halberstadt (gegen Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalters 1, 182 ff.). Er beruht durchweg auf den Lehren und Worten des Paschasius. **G. Plitt.**

Haine, heilige, bei den Hebräern. Von heiligen Hainen ist im A. T. kaum die Rede, häufig dagegen von einzelnstehenden heiligen Bäumen. Luther übersetzt allerdings nach dem Vorgang von LXX und Vulgata אשרה (Zeichen der weiblichen Gottheit) mit „Hain", was aber nur insoweit richtig ist, als das Zeichen der Göttin Aschera ein abgehauener und neben dem Altar in die Erde gepflanzter Baumstamm war (vgl. oben Bd. I, S. 723). Völlig unrichtig ist es dagegen, wenn Luther 2 Kön. 21, 7 statt „Bild der Aschera" übersetzt „Haingötze".

Hohe und alte, insbesondere immergrüne Bäume, waren bei den alten Hebräern wie bei den verwandten und vielen andern Völkern heilig, indem man sie als Zeichen der lebenspendenden Gotteskraft ansah. Bäume und überhaupt Pflanzen sind in der alttestamentlichen Bildersprache stets Symbol des Lebens; daher auch der Lebensbaum des Paradieses. — Das jehovistische Buch berichtet in der Genesis vielfach von dem Gottesdienste der Patriarchen unter Bäumen. Abraham baut einen Altar unter der Lehrer-Terebinthe (d. i. Propheten-T.) zu Sichem, woselbst Jahwe sich ihm offenbart hat (12, 6 f.). Seinen Namen scheint dieser Baum zu tragen davon, dass unter ihm in alter Zeit Seher ihre Kultusübungen trieben. Eben derselbe wird gemeint sein mit der Terebinthe von Sichem, unter welcher Jakob als an heiliger Stätte die Götzenbilder vergräbt (35, 4). Unter den Terebinthen Mamres zu Hebron (der hebr. Text lautete warscheinlich ursprünglich wie LXX nur von einem Baume) erbaut Abraham einen Altar (13, 18), und ebendort offenbart sich ihm Jahwe in der Gestalt der drei Männer (18, 1). Zu Beerseba pflanzt Abraham eine Tamariske und ruft daselbst den Namen Jahwes an (21, 33). An eben diesem Orte werden auch von Isaak (26, 25) und von Jakob (46, 1) Kultusübungen vollzogen. Die in diesen Patriarchengeschichten als Stätten heiliger Bäume genannten Ortschaften waren alle noch in späterer Zeit Kultusstätten. Auch in der Bestattung der Amme Debora unter der Trauer-Eiche bei Bethel (Gen. 35, 8) wird ein Zeichen von der Heiligkeit des Baumes zu erkennen sein.

Heilige Bäume begegnen uns noch in der späteren Geschichte der Israeliten. Unter einer Eiche bei Sichem (warscheinlich eins mit der Lehrer-Terebinthe) auf dem Heiligtum Jahwes, d. h. auf dem heiligen Platze unter dem Baume, errichtet Josua einen Stein zum Gedenkzeichen an die Erneuerung des Bundes mit Jahwe (Jos. 24, 26). Unter einer Terebinthe bei Ophra erscheint der Engel Jahwes dem Gideon (Richt. 6, 11. 19), und dieser baut daselbst dem Jahwe einen Altar (v. 24). — Unter heiligen Bäumen scheint noch in der ältesten Königszeit häufig der Richterstul gestanden zu haben: Saul „sitzt" unter dem Granatbaum bei Gibea (1 Sam. 14, 2) und in feierlicher (Gerichts-?) Versammlung unter der Tamariske bei Gibea (1 Sam. 22, 6). — Die Bewoner von Jabesch bestatten die Asche Sauls und seiner Söne unter der Tamariske ihrer Stadt (1 Sam. 31, 13) als an ehrwürdiger Stätte. — Der alte heilige Baum von Sichem scheint auch noch später seine Bedeutung bewart zu haben, da berichtet wird, dass die Sichemiten (welche aber nicht Jahwe, sondern den Baal Berit verehrten) den Abimelech zum König ausriefen unter der Denkmalsterebinthe (Richt. 9, 6; vgl. Jos. 24, 26). — Dass der jerusalemische Tempel von einem heiligen Hain umgeben war, wie jetzt Cypressen auf dem Haram stehen, kann aus Ps. 52, 10; 92, 14

Digitized by Google

nicht entnommen werden. Dass der nachexilische Tempel einen heiligen Hain habe, wird von Hekatäus (Josephus, c. Ap. I, 22) ausdrücklich in Abrede gestellt.

Man übte in der älteren Zeit nicht nur Kultus unter den Bäumen, sondern es wurde auch aus denselben geweissagt, indem man in dem Wispern ihrer Zweige die Stimme der Gottheit zu vernehmen glaubte. So befragte David die Beka-Bäume vor dem Auszuge zum Kampfe (2 Sam. 5, 24). Auf solche Orakel mag auch die Bezeichnung Lehrer- oder Prophetenterebinthe verweisen, und mit dieser ist dann wol identisch die Warsagerterebinthe bei Sichem (Richt. 9, 37). Aus Baumorakeln ist abzuleiten die Vorstellung von dem paradiesischen Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Auf der Anschauung von der Heiligkeit gewisser Bäume beruht die jahwistische Schilderung der Gottesoffenbarung im brennenden Busch auf dem Horeb (Ex. 3, 2): das Feuer ein Bild der göttlichen Unnahbarkeit, der Busch der lebenspendenden Gotteskraft. Diese Verwertung des Baumes (Busches) als eines heiligen Symbols bei dem Jahwisten und die Darstellung des patriarchalischen Kultus unter Bäumen in dem jehovistischen Buche zeigt, dass man zur Entstehungszeit seiner Quellenschriften (Jahwist und sog. zweiter Elohist) an dem Gottesdienst unter Bäumen keinen Anstoß nahm, dass er wol noch damals, d. h. in der älteren und mittleren Königszeit, zu den allgemein anerkannten Übungen der Jahwereligion gehörte. Wärend noch Hosea (14, 9) sich nicht scheut, Jahwe mit einer grünenden Cypresse zu vergleichen und Mich. 7, 14, wol mit bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe genannt wird „der einsam im Walde mitten auf dem Karmel Wonende", kam später mit dem Gottesdienst auf den Höhen auch der Kultus unter heiligen Bäumen bei den Propheten in Verruf. Er wird als götzendienerisch schon bei Hosea (4, 13) und Jesaja (1, 29) geschildert; auch Götzendienst in Gärten wird erwänt (Jes. 1, 29; 65, 3; 66, 17). Als absolut verwerflich wird der Kultus unter Bäumen zuerst vom Deuteronomiker und von Jeremia dargestellt; „unter den grünen Bäumen opfern" wird jetzt gleichbedeutend mit: Götzendienst treiben (Deut. 12, 2; Jer. 2, 20; 3, 6. 13; 17, 2; Ez. 6, 13; 20, 28; 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4; 17, 10; Jes. 57, 5; 2 Chron. 28, 4). Die priesterliche Schrift des Pentateuch (elohistisches Buch) erwähnt des Jahwedienstes unter Bäumen ebensowenig als der Jahweverehrung an irgend einem andern als dem einzigen legalen Kultusorte, der Stiftshütte.

Die Heilighaltung bestimmter Bäume haben die Hebräer gemein mit den andern semitischen Stämmen (vgl. Deut. 12, 2); überall scheinen es hier ursprünglich einzelne Bäume gewesen zu sein, welche als heilig galten, wärend bei den arischen Völkern mehr heilige Haine vorkommen. Dass in dem Zusammenklingen des Gottesnamens אֵל mit den Baumnamen אַיִל, אֵלָה, אֵלוֹן sich eine Spur ursprünglicher fetischistischer Identifizirung von Baum und Gottheit erkennen lasse, ist eine haltlose Vermutung. Für solche Identifizirung findet sich bei den semitischen Völkern keinerlei Anzeichen; die Bäume sind vielmehr bei den Assyrern, Phöniziern und Arabern den Gestirngottheiten geweiht und gelten nicht als Erscheinungsform oder Wonung der Gottheit, sondern als eine Gabe der vom Himmel herab in die Erde gelegten befruchtenden Kraft. In diesem Sinne waren auch dem Gott der alten Hebräer, welcher durchaus als ein Himmelsgott geschildert wird, Bäume heilig. — Bei den andern semitischen Völkern sind es fast ausschließlich die weiblichen Gottheiten, welchen Bäume geweiht waren, deshalb weil diese die dem männlichen Himmelsgott eignende Lebenskraft der Erdwelt vermittelnd gedacht wurden, weshalb insbesondere ihnen auch die Quellen und Gewässer heilig waren (vgl. Art. „Atargatis"). Der Mond, welcher größtenteils, ursprünglich vielleicht allgemein, als die Wonstätte der weiblichen Gottheiten galt, wurde von dem ganzen Altertum angesehen als ein Feuchtigkeit (Tau) spendendes Gestirn und deshalb als Beförderer des Pflanzenwuchses (s. Bd. I, S. 724 f.). Nicht ganz deutlich ist die Verbindung des heiligen Baumes mit den weiblichen Gottheiten aus den assyrischen Monumenten, wo das verschnörkelte

Bild eines heiligen Baumes, welchem Verehrung dargebracht wird, eine große Rolle spielt. Dieser Baum mit seinen Knospen, Blüten oder Früchten erinnert sehr an die Form des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters, umsomehr als auch jener Baum (worauf mich Schrader aufmerksam gemacht hat) in der Zal seiner Zweige vielfach die Sieben aufweist. Es wäre möglich, dass der Leuchter dem heiligen Baume nachgebildet und dass dann die Kombination von Licht oder Feuer (die Siebenzal der Leuchten etwa mit der Planetenzal zusammenhängend) mit dem Baume zu beurteilen ist wie beim brennenden Busch (s. oben). — Die Verbindung der heiligen Bäume mit den weiblichen Gottheiten tritt deutlich hervor bei den Phöniziern. Der Aphrodite-Astarte waren geweiht die Cypresse (wovon, wie es scheint, bei Philo Byblius die Göttin von Byblos den Namen *Βηρούθ* = ברות, בְּרוֹשׁ, abgekürzt aus Baalat Berût, fürt), die Myrte, die Palme und andere immergrüne Bäume (Taxus, Kiefer), wol auch der Granatbaum, dessen Früchte wegen der Menge ihrer Samenkörner bei verschiedenen Völkern als Lebenssymbol galten. Nur vereinzelt kommen bei den Phöniziern, im Mutterlande wie in den Kolonieen, heilige Bäume im Kultus männlicher Gottheiten vor, zumeist in dem des jugendlichen Gottes, welcher Eigenschaften des Himmels- oder Sonnengottes und der Mondgöttin in sich vereinigt. — Mit diesen Beobachtungen stimmen die alttestamentlichen Angaben über die Verehrung der Aschera in einem abgehauenen Baumstamm, und wenn im A. T. häufig des Götzendienstes auf den hohen Hügeln neben dem unter den grünen Bäumen gedacht wird, so ist, ursprünglich wenigstens, unter jenem die Verehrung des Himmelsgottes, unter diesem die Anbetung der weiblichen Gottheit zu verstehen. Auch bei den Arabern waren einer weiblichen Gottheit, al-'Uzza, Bäume geweiht.

Da sich bei den Hebräern keine Spur findet von einstmaliger geschlechtlicher Differenzirung der Gottheit, so werden wir annehmen dürfen, dass schon in der vormosaischen Zeit der eine Stammgott der Hebräer zugleich als unnahbarer Himmelsgott (deshalb auf Bergen verehrt und im Feuer sich offenbarend) und als unmittelbarer Spender des Lebens galt. Dies mag die älteste Anschauung der Semiten überhaupt gewesen sein.

Das Nähere mit den Belegen: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 143 ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern" u. das. S. 184 die ältere Litteratur.

Wolf Baudissin.

Hakeldama, s. Judas Ischarioth.

Hales, Alexander v., s. Alexander v. Hales.

Hales, John, geb. 1584 zu Bath, zeichnete sich so früh so sehr aus, dass er 13 Jare alt auf die Universität Oxford geschickt, und 21 Jare alt als Fellow in Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letztern, Sir Henry Savile (geb. 1549, gest. 1622), Günstling der Königin Elisabeth, beschäftigte ihn bei der Ausgabe des Chrysostomus, welche er 1613 herausgab, und in deren Bd. 8 Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den besten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chrysostomus gerechnet werden. Im Jare 1612 wurde er auch Lehrer der griechischen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton. Im J. 1618 ward er dem englischen Gesandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geistlicher und als sachkundiger Berichterstatter über die Verhandlungen beigegeben, und diese machten auf ihn den Eindruck, dass er, der als strenger Calvinist dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Episkopius erfüllt und in der Neigung befestigt wurde, Einstimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erfordernis zur Kirchengemeinschaft anzusehen, und auf eine speziellere Übereinstimmung in allen übrigen theologischen Meinungen nicht mehr in der gewönlichen Weise zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jare als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinsicht sehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Soci-

nianern, trotz seiner litterarischen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joach. Stegmann werden ihm mit Unrecht beigelegt; seine Ansicht vom Abendmale wich allerdings sehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Christi im Sakramente statuiren; so wenigstens zu der Zeit, wo der tract on the sacrament of the Lord's supper geschrieben ward. Doch bei seinen Lebzeiten wurde wol dieser Traktat über das Abendmal noch nicht durch den Druck bekannt. Auch seine beachtetste Schrift a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism, welche er 1636 für W. Chillingworth geschrieben hatte, war mehrere Jare hindurch nur handschriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, schließt jedesmal eine Schuld ein, weil allezeit eine Verletzung der Liebe, wie Häresie eine böswillige Verletzung der Warheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinschaft von Mitchristen gebrochen. Aber entweder mit oder one zureichenden Grund; im ersteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die andern zur Sezession nötigen, im letzteren Falle beide. So gilt es zu untersuchen, was zureichender Grund sein könne. Der gewönlichste sei entweder 1) dass die einen von den andern ein äußeres Handeln forderten, welches diese missbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Osterstreit) sei Nachgeben erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2) Dissens unter Mitchristen; aber sie könnten sich ja zu einer Liturgie vereinigen, welche nur das ihnen Gemeinsame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Hass Erregende, also die Liebe Verletzende, ebendeshalb absichtlich ausließe. Oder 3) Herrschsucht und Rivalität der großen Bischöfe; aber in diesem Falle eines von Christus selbst gemissbilligten Streites könnten die Christen zusammenbleiben; bischöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Ansprüche überhaupt hat nach Hales keine Einsetzung Christi für sich. Sind aber bloß durch diese drei Gründe oder einen derselben die Spaltungen der Kirche gewönlich herbeigefürt gewesen, so folgt ja wol, dass man sich meistenteils nicht nur one zureichenden Grund, sondern aus einem schlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im J. 1636 allerdings Missbilligungen gegen beide damals streitenden Parteien, „neque enim", sagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat qui sub flexiloquo et formoso 'ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum". Aber wegen der Verwerfung bischöflicher Überhebung und geringschätziger Behandlung der Schismatiker fand sie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbischof Laud dagegen wünschte einen so fähigen und angesehenen Forscher sich und der Hochkirche erhalten oder widergewinnen zu können, und in einer mehrstündigen sehr lebhaften Besprechung 1638 brachte er ihn durch seine Gründe wirklich dahin, dass er sich für überwunden und von nun an für entschlossen erklärte, orthodox und ein treuer Son der Kirche von England sein zu wollen, wärend er alle die äußern Begünstigungen, mit welchen ihn der Erzbischof nun überschütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonikats zu Windsor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieser Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und später bis an seinen Tod; in demselben Jare 1642, wo sein tract on schism gegen seinen Willen zum ersten Male gedruckt erschien unter den Acclamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch diese seine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum „Engagement" auch aus seiner Stelle in Eton ausgestoßen und niemals wider eingesetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjare des Mannes, auf dessen Autorität und Zustimmung sich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheiratet, aber one alles Einkommen lebte er schon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine zeitlang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch seine Bibliothek verkauft hatte, im Hause einer Witwe, deren Mann sein Diener gewesen war; sein Nachfolger in Eton hatte ihm seine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte, von dem Parlamente, welches ihn ausgestoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er starb

erſt 1656, 72 Jare alt. Erſt nach ſeinem Tode wurden ſeine Schriften geſammelt und großenteils zum erſten Male herausgegeben unter dem Titel: golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearſon (geb. 1613, geſt. 1686, Biſchof von Cheſter 1672), und ſo groß iſt die Anerkennung ſeiner Selbſtändigkeit, Unabhängigkeit und Warhaftigkeit, ſeiner Anſpruchsloſigkeit und Milde bei ſo tiefem Ernſt in ſeinem Vaterlande geblieben, daſs dies und vielleicht auch ein Gefül davon, daſs manche ſeiner Ideeen erſt noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem feſten und ſolemnen neben ſeinem Namen hat werden laſſen.

Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales, etc. Lond. 1719, 8°. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und ſpäteren Zuſätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, J. Laur. Moshemius latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724, 8°. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. ſteht, in der Biographia Britannica s. v. Th. 4, S. 2481—2490, hier z. B. das Teſtament von Hales. Engliſche Urteile über ihn ſind nachgewieſen bei J. P. Lawson, The life and times of W. Laud. Lond. 1829, Bd. 2, S. 275—283. Aufzälung von Hales' Schriften auch bei Watt, Bibl. Brit. (Edinburg 1824) Th. 1, Nr. 457, e—g; hier wird auch eine Geſamtausgabe ſeiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765, 3 Bde. 12°. **Henke** †.

Halitgar. Über ſeine Lebensumſtände iſt nur weniges bekannt. Warſcheinlich beſtieg derſelbe den biſchöflichen Stul zu Cambray im Jare 817, da er im folgenden Jare bereits bei der Einweihung eines Gotteshauſes als Biſchof mitwirkt, wärend wenigſtens in der erſten Hälfte des Jares 816 ſein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bistum vorſteht. Im Jar 822 wird Halitgar von Papſt Paſchalis I. in die dem Erzbiſchofe Ebo von Rheims bezüglich der nordiſchen Miſſion ausgeſtellte Vollmacht als Gehilfe mit aufgenommen (ſ. dieſe Urkunde bei Lappenberg, Hamburgiſches Urkundenbuch, Nr. 6, oder Liljegren, Diplomatarium Suecanum, Nr. 1 und öfter, vgl. ferner Adam. Brem., Gesta Hammab. eccl. pont. I, c. 17, bei Pertz, IX, S. 291), ſcheint denſelben jedoch auf deſſen Miſſionsreiſe nach Dänemark nicht begleitet zu haben, falls anders der bei dieſer Gelegenheit genannte Mann dieſes Namens mit dem Biſchof von Cambray identiſch iſt, was neuerdings bezweifelt wurde (vgl. Simſon, Jahrbücher des Fränkiſchen Reichs unter Ludwig dem Frommen, I, 210, n. 5; Dehio, Geſchichte des Erzbistums Hamburg-Bremen bis zum Ausgang der Miſſion, I, 40; ſpäter nimmt er nicht nur an mehreren fränkiſchen Konzilien Anteil, ſondern wird auch im Jare 828 vom Kaiſer mit einer Sendung an den byzantiniſchen Hof betraut (Einhardi Annales, h. a., bei Pertz, I, S. 217). Den Tod des Mannes pflegt man auf den 25. Juni 831 zu ſetzen, wärend ihn doch die Annales Vedastini zum Jare 830 berichten (nach Pertz, IX, S. 416, N. 75); jedenfalls wird derſelbe im Jare 829 noch als lebend genannt (Constitutiones Wormatienses, bei Pertz, III, S. 340). Weitere Notizen über Einzelnheiten aus Halitgars Leben finden ſich bei Dionys. Sammarthanus, Gallia Christiana, III, p. 10—12 (1725). — Am bekannteſten machte ſich übrigens Halitgar durch ein Pönitentialbuch, welches er auf Erzbiſchof Ebos Antrieb verfaſste (ſ. Ebos Schreiben ſamt Halitgars Antwort bei Flodoard, Histor. Remens. eccles. II, c. 19 und daher in der Gesta pontific. Camerac. c. 40—47, bei Pertz, IX, S. 416). S. den Art. Bußbücher Bd. III, S. 21 f. Ob dabei Buch 3—5 unmittelbar oder nur mittelbar aus der collectio Dacheriana herübergenommen, ob ferner Buch 6 von Halitgar ſelbſt oder erſt von einem Späteren beigefügt worden ſei, iſt beſtritten; doch dürfte in letzterer Hinſicht von entſcheidendem Gewichte ſein, daſs die Sammlung ſchon zu Flodoards Zeit (893—966) aus ſechs Büchern beſtand. Vgl. über dieſe, ſowie andere einſchlägige Fragen die im Art. Bußbücher angefürten Werke von Kunſtmann, Waſſerſchleben, Hildebrand und zu den beiden letzteren Werken deren Beſprechung durch Kunſtmann in den Münchner gelehrten Anzeigen,

Digitized by Google

Bd. 34, S. 97 u. fg. u. Bd. 35, S. 577 u. fg., dann Maassen I, 5, 863—69. Über Halitgars schriftstellerische Tätigkeit überhaupt vgl. auch Bähr, S. 377 ff.

K. Maurer.

Haller, Albrecht von, darf in einer theologischen Realencyklopädie schon darum nicht übergangen werden, weil er, der große Naturforscher, neben Newton und Euler, den schlagendsten Beweis liefert, dass der Glaube an die christliche Offenbarung durch die Beschäftigung mit den sogenannten exakten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Einem alten angesehenen Schweizergeschlecht entstammt und 1708 zu Bern geboren, zeichnete sich Haller schon von Anbeginn durch die seltenste geistige Begabung aus. Nicht nur besaß er ein staunenswürdiges Gedächtnis, vermöge dessen er sich eine unermessliche Menge von Kenntnissen anzueignen im Stande war, sondern es war ihm auch die höchste geistige Freiheit, eine ausnehmende Klarheit und Schärfe des wissenschaftlichen Blickes und zudem ein schöpferisches Vermögen eigen, welches ihn das Wesentliche sofort ausfindig machen ließ und ihn überall Neues, bisher noch Verschlossenes zu Tage zu fördern befähigte. Wenn hienach wol eminente Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiete von ihm zu erwarten waren, so sollte er bei der Lebhaftigkeit seiner Phantasie und der Innigkeit seines Gemütes auch als Dichter eine sehr geachtete Stellung einnehmen. Bei dem allen war er beseelt von der tiefsten, aufrichtigsten Frömmigkeit und von dem lebhaften Triebe nach einer gründlichen Erkenntnis der biblischen Warheit, wie er denn schon als neunjähriger Knabe die neutestamentlichen Schriften in der Ursprache zu studiren unternahm. Gleichwol widmete er sich nicht dem geistlichen Stande, sondern vielmehr der Naturforschung und Medizin, auf deren Förderung er bei seinem Drange nach Warheit und nach bestimmter, zuverlässiger Erkenntnis den höchsten Fleiß wendete, wie dieses seine so zalreichen ebendahin einschlägigen Werke zu erkennen geben. Bloße Hypothesen und Theorien, so geistreich sie auch erscheinen mochten, galten ihm nicht; die Natur allein, war er überzeugt, könne die Rätsel lösen, die sie enthalte. Darum wendete er sich mit höchster Sorgfalt zunächst der anatomischen Untersuchung zu, hinsichtlich der Physiologie aber erkannte er, dass man von der lebenden Natur bestimmtere Antworten nur dann zu erwarten habe, wenn möglichst einfache und bestimmte Fragen an sie gerichtet würden. So erfand er denn für eben diese Disziplin das Experiment und machte somit auch für sie die exakte Methode geltend, was ihm von den Ärzten unserer Zeit noch dankbar nachgerühmt wird. Wie in seiner Berufswissenschaft, so ging aber Haller bei seinem Forschen im Übersinnlichen, im Gebiete der Religion gleichfalls vom Empirischen, von den Tatsachen des Bewusstseins, wie von dem geschichtlich Feststehenden aus, wusste sich jedoch von da zu jener noch tieferen und höheren Argumentation, welche man allenfalls die ontologische nennen könnte, zu erheben. So sagt er in seinen, 1858 von Prof. Auberlen neu herausgegebenen „Briefen über die wichtigsten Warheiten der Offenbarung“ unter andern vom Heilande: „Das ganze Gemälde eines göttlichen und dennoch zur Hinrichtung ausgewälten Lehrers ist niemals in eines Menschen Gedanken gekommen; kein römischer Scharfsinn, kein griechischer Witz hat eines Weisen Leben entworfen, das nur im geringsten dem vollkommenen Urbild des Heilandes gleich käme; es war auch, nachdem das Urbild der Welt sich gezeigt hatte, den Griechen eine Torheit und den Juden ein Stein des Anstoßes“. Außer diesen Briefen besitzen wir noch weitere „Briefe“ von ihm „über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung“. Übrigens war Haller 1729 zuerst in Bern als Arzt aufgetreten; nahm aber dann 1736 einen Ruf als Professor an der neu errichteten Universität Göttingen an, woselbst er mehrere bedeutende wissenschaftliche Anstalten gründete und an den dort erscheinenden „Gelehrten Anzeigen“ in solchem Maße sich beteiligte, dass er für eben diese Zeitschrift im Verlaufe von etwa 50 Jaren die fast unglaubliche Zal von 12000 größern und kleinern Artikeln geliefert haben soll. Er starb 1777 in seiner Vaterstadt, nach welcher er sich 1753 von Göttingen aus zurückgezogen hatte. Eine Biographie von ihm hat J. R. Wyß in der von ihm besorgten

12. Ausgabe der Hallerschen Gedichte gegeben. Noch ist hier zu verweisen auf des großen Mannes „Tagebuch seiner Betrachtungen über Schriftsteller und über sich selbst", welches zu Bern 1787 in zwei Bänden erschienen ist. Güder, A. v. Haller als Christ, Basel 1878. **Julius Hamberger.**

Haller, Berthold, wird gewönlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, insofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erste und stärkste, doch der nachhaltigste Impuls zur Kirchenverbesserung daselbst herrürte und die endliche Durchfürung derselben großenteils seiner nie unterbrochenen Tätigkeit zugeschrieben werden muss. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, besuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Augustin Bolster einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Bezas zu Bourges, Melch. Volmar einen vertrauten und stets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler sich weiter vorbereitet und daselbst mit seinem Mitschüler Melanchthon eine zeitlebens bewarte Freundschaft geschlossen, bezog er 1510 die Universität Köln, um sich dem geistlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijärigen Studien Bakkalaureus der Theologie. In der Absicht, später noch zu Freiburg i. B. seine Bildung zu vervollständigen, begab er sich vorerst wider nach Rottweil und versah daselbst eine zeitlang eine Lehrerstelle. Bald eröffneten sich ihm günstige Aussichten, in Freiburg Unterkommen und Unterstützung zu finden; allein sein Weg ging anderswohin als seine Gedanken. Rubellus, 1513 an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, bewog seinen Schüler, diesen Ruf statt seiner anzunehmen, obschon zunächst nur ein geringer Gehalt mit dem Amte verbunden war. Welche wichtige Folgen sich hieran knüpfen würden, mochte Niemand anen, am wenigsten Haller selbst; zum Reformator fehlte ihm scheinbar beinahe alles; seine Bildung war ziemlich mangelhaft, Hebräisch und Griechisch verstand er nicht, das Lateinische schrieb er nicht eben rein und klassisch und auf die Richtung seiner theologischen Studien läsßt der Sitz der Scholastik, an welchem er studirt hatte, schließen. Freilich empfand er die Lücken seines Wissens sehr wol und suchte sie durch großen Fleiß, soweit es ihm die Zeit und die geringen Hilfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch sein bescheidener schüchterner und nachgiebiger Charakter verhieß kein küues Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als notwendig voraussetzen möchte; und dennoch bewies die Folge, dass er gerade mittelst dieser Eigenschaften zu dem zähen und stolzen, politisch und kirchlich konservativen Wesen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe paßte, wie kaum einer. Durch seine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer schönen und würdevollen Gestalt, machte er sich beliebt; die Pfisterzunft wälte ihn zu ihrem Kaplan; bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, seit 1515 Chorherr und Leutpriester am St. Vinzenzen-Münster (Kuhn, Die Reformatoren Berns, S. 45ff.; Blösch, in Lauterburgs Berner Taschenbuch, 1853, S. 161 ff.), vertragsmäßig in seinem Hause und an seinem Tische zu halten hatte. One Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit diesem Manne, der schon seit 1505 als Lehrer zu Basel so bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluss auf Hallers Gesinnung und Ansichten, ihm mochte er besonders die nähere Bekanntschaft mit der hl. Schrift verdanken. Durch Mykonius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1521 besuchte, und der ihm Freund, Lehrer, Ratgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits anfangs 1520 resignirte Wyttenbach indessen sein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller, schon seit 1519 als Prediger bestellt, selbst Chorherr und Leutpriester. Er fing nun an „zu kommlicher Inführung evangelischer Lehre sittighlich, nach Anwysung des Luthers zu predigen die 10 Gebot zu den sonn- und fyrtäglichen Evangelien, mit Eröffnung des Misverstands und Brauchs Glaubens, guter Werken und Gottesdiensten" (Anshelm) und bald ging er nach Zwinglis Vorbilde zur fortlaufenden Erklärung des Matthäus statt der Perikopen über. In gleichem Sinne, wie er, lehrte neben ihm der Lesemeister

der Barfüßer Dr. Sebastian Meyer, und den vereinigten Bestrebungen beider gelang es rasch, den evangelischen Ansichten Eingang zu verschaffen und einen an Zal noch geringen, aber geistig bedeutsamen Kreis von Männern evangelischen Sinnes zu sammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Wattenwyl und seine Söne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und Stadtschreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glieder des kleinen, und mehr noch des großen Rates und der Bürgerschaft gehörten. Freilich erhob sich auch immer entschiedener eine Partei des Widerstandes, welche in der Regierung sogar die Mehrheit bildete und unter den adeligen Geschlechtern stark vertreten war. Es fehlte nicht viel, so hätte Haller, dadurch entmutigt, Bern verlassen und wäre mit Wyttenbach nach Basel gegangen; allein Zwingli bewog ihn, geduldig auszuharren und zeigte ihm mit seinem Takte den Weg der Milde und Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weitesten bringen würde. Der erste öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geschah im Sommer 1522, als das Kapitel von Münsingen den Pfarrer von Kleinhöchstetten, Georg Brunner (Kuhn, S. 249 ff.), wegen Lästerung gegen Kirche und Geistlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergesetzten Kommission, vor der sich Brunner siegreich verteidigte, saß Haller mit, von welchem auch die Geschichte des Vorgangs in Schrift verfasst wurde (Simler, Sammlung zu den K.Geschichten, vornehmlich des Schweitzerlandes, Bd. I, S. 461 ff.). War man gleich den „Lutherischen" Neuerungen im ganzen abhold, so duldete man noch weniger die Ein- und Übergriffe des Klerus; den Bischof von Lausanne, der Haller vor sein Gericht zitirte, verwies man an den Propst und das Kapitel in Bern; später untersagte man ihm sogar eine beabsichtigte Visitationsreise. Auf einen Tag nach Baden instruirte Bern (29. Dez.): „Des Predigenshalb wollen M. H. Niemanden vor seyn, das Evangelium und die hl. Schrift zu predigen". Deshalb durfte auch Franz Lambert von Avignon auf seiner Durchreise nach Deutschland längere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateinische Vorträge halten, bis er, von Haller dringend empfohlen, sich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum, Franz Lambert, Straßb. 1840). Endlich glaubte die altgesinnte Partei durch das Mandat vom 15. Juni (Viti und Modesti) 1523 den Fortschritten der Ketzerei ein Ziel zu setzen; aber die unvorsichtig darin aufgenommene Bestimmung, welche die Verkündigung des Evangeliums und der Schriftlehre frei und sicher stellte, gereichte denen, die der Schlag treffen sollte, zum entschiedenen Vorteil. In der Erbitterung darüber, die durch falsche Gerichte über die in Zürich herrschende Verwirrung und die Aufforderungen der katholischen Orte vermehrt wurde, suchte man gleichsam die Stellung zu umgehen; die Predigt musste man gestatten; dafür bot man allem auf, die Prediger zu entfernen und belauerte zu dem Ende jeden ihrer Schritte. Zuerst wurde Haller nebst Meyer und Wyttenbach beim kleinen Rate eines Entfürungsversuches gegen die Nonnen der Insel angeklagt, weil der erstere bei einem Gespräche daselbst über Klostergelübde und Klosterregel gesagt haben sollte, wenn sie auf ihren Orden bauten, so wären sie in des Teufels Stand und des Teufels; der Ehestand dagegen sei von Gott und göttlich. Statutengemäß, hieß es, hätten die Prediger das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man sie bloß „heißen zu dieser Stund unverhört aus Stadt und Land ewig schweeren und gahn". Im großen Rate indessen wurde es den Predigern vergönnt, sich zu verantworten, und da Haller überzeugend dartat, sie hätten im Kloster nichts geredet, als was sie auch öffentlich aus Gottes Wort gepredigt, so entließ man sie endlich (23. Okt. 1523) mit dem einfachen Verdeuten, „ihrer Kanzel zu warten und des Klosters müßig zu gahn". Dafür wurde wenige Wochen später (6. Jan. 1524) Hallers genauer Freund Anshelm wegen einer Äußerung seiner Gattin gebüßt, um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern für einstweilen zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es bald dahin, dass auch Seb. Meyer mit seinem Gegner, dem Dominikaner-Lesemeister Hans Heim, dessen heftige Predigten zwei Evangelischgesinnte zu öffentlichem Widerspruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen musste, dass das Predigen in den Klöstern überhaupt verboten und Hallern allein

aufgetragen wurde (23. Okt. 1524). So stand denn dieser, da der Pfarrer Joh. Haller von Amsoldingen gleichfalls sich nach Zürich zurückzog, als einzig berufener Zeuge des Evangeliums da, und die ganze Last des Reformationswerkes ruhte wärend dritthalb langer und schwerer Jare auf seinen Schultern. Man hoffte auch mit ihm fertig zu werden, um so leichter, als sein mächtigster Beschützer, der Schultheiß von Wattenwyl, starb und sein unmittelbarer Vorgesetzter, der Propst Nikol. von Wattenwyl, bald nachher seine Würden niederlegte und in die Ehe trat. So wurde der Anschlag, ihn Nachts aufzuheben und dem Bischofe nach Lausanne zu überliefern, nur durch die Wachsamkeit seiner Freunde und der Steinhüttengesellen vereitelt. Zugleich machte ein neuer Feind, die Widertäufer, ihm von Zeit zu Zeit viel zu schaffen, ja er und Wyttenbach selbst wurden, namentlich bei Zwingli, der Hinneigung zu ihren Meinungen verdächtigt. Allein gerade unter der Last wuchs auch seine Kraft; das Bewusstsein seiner gefärlichen und doch überaus wichtigen Stellung gab ihm eine Besonnenheit und einen Mut, welchen man bei ihm nicht gesucht hätte. Durch Zwingli und besonders durch eine Züricher Gesandtschaft, welche in Bern die Gründe darlegte, warum man die verlangte Duldung einer einzigen Messe nicht zugeben könne, war er in evangelischer Einsicht schon so weit befördert, dass er um Weihnacht 1525 Messe zu lesen aufhörte und um desto eifriger dem Predigtamte, in welchem der Große Rat ihn trotz vieler Ränke am 15. Dez. neubestätigt hatte, oblag. Indessen drängte alles zu einem großen Hauptschlage; Bern gab, von den katholischen Orten und seinen eigenen Angehörigen aufgefordert, am 28. März 1526 seine Zustimmung zu dem beschlossenen Gespräche in Baden, welches ausdrücklich nur den Zweck haben sollte, „den verfüreriſchen Lehren des Zwingli Einhalt zn tun und das gemeine Volk von dem Irrtum abzuwenden und ruhig zu machen". Ein verschärftes Mandat (7. April 1525 und 21. Mai 1526) folgte auf das andere, zu deren Haltung sich der Große Rat unter dem Einflusse einer siebenörtigen Gesandtschaft und den Ausgeschossenen des Landes sogar eidlich und schriftlich verpflichtete. Die letztern forderten zugleich sehr bestimmt: „Man solle die Priester und andere, so uwitzig sin wellen, an einandern richten" (Burgdorf); „die Predicanten gan Baden schicken" (Laupen, Zollikofen); „die Priesterschaft eins machen, dass sie nit so einandern kätzern" (Aarwangen), „sondern eines sigen und schwigen" (Landshut). Demzufolge erging an Haller und P. Kunz von Erlenbach (Kuhn S. 371 ff.) der Befehl, nach Baden zu reiten und „ihrer Lehr Rechenschaft zu geben"; und „so die Predikanten ihrer Sach oblägint, so solle ein Stadt ihren Kosten auch abtragen, aber sunst — nit". Nur den Stadtreuter, keinen Geleitsmann wollte man ihnen mitgeben; der Große Rat indessen bewilligte ihnen sowol Zehrung als Geleitsmann in der Person des eifrig evangelischen Bernh. Tillmann, dem sich einige Freunde aus freien Stücken anschlossen. Das Gespräch hatte bei ihrer Ankunft bereits begonnen. Dass Haller unter den obwaltenden Umständen vor der glänzenden und aus entschiedenen Gegnern bestehenden Versammlung — sogar der Berner Gesandte, Kasp. von Mülinen, war ihm ungünstig — sich mit einer gewissen Zurückhaltung als Beklagter vor seinen Richtern benahm, wen wird es verwundern? Er disputirte indes nicht one Geschick und Vorteil mit Eck über die zweite These vom Messopfer, ließ sich jedoch nicht in die ihm gelegte Falle locken, als Eck ihn auch über seine Ansicht vom Abendmale ausforschen wollte, sondern berief sich beständig darauf, man habe ihn nicht hergesandt, um sich zu verantworten über das, was er glaube, sondern über das, was er gelehrt habe; gegen das Abendmal habe er aber niemals gepredigt; worauf er vom ferneren Disputiren ausgeschlossen wurde (vgl. Strickler, Eidgenöss. Abschiede von 1521—1528, Bd. IV, Abth. 1a, der Amtl. Samml. der ält. eidgenöss. Absch., S. 908 ff.). Gleichwol war der Eindruck seines Auftretens keineswegs ungünstig, man erzält das Wort eines redlichen Katholiken von ihm: „Wenn doch dieser Mann für uns wäre, wie er wider uns ist!" Nach unbestimmten Äußerungen in den Ratsbüchern blieb er dagegen in Baden auch persönlich nicht ungefärdet. In Bern angelangt, sollte er sich erklären, ob er wider Messe lesen wolle, da es allgemein hieß, die Prediger seien unterlegen. Er gab seine verneinende und begründete Antwort vor dem

Großen Rate; als es jedoch hier zu bedenklichen Auftritten kam, bat er, man möge doch seinethalb nicht in Streit geraten, lieber wolle er wegziehen; er sei zu jeder Verantwortung bereit, zur Messe aber könne er wegen Gottes Ehre und um seines Wortes willen sich nicht mehr verstehen; wolle man ihn nicht als Prediger behalten, so gebe er gerne sein Amt zurück. So viel Festigkeit und Edelmut blieb nicht one Wirkung: widerholt wurde er im Predigtamte bestätigt und ihm dafür ein nicht unansehnlicher Gehalt bewilligt; doch sollte er sich nach dem Inhalte der letzten Mandate richten. Die Chorherrnpfründe verlor er zwar, indessen ließ man ihm den Genuss derselben noch für zwei Jare (18. und 26. Juni). Wie es überhaupt kam, dass der scheinhar so entschiedene Sieg der alten Partei die erwarteten Früchte nicht trug, vielmehr der zu stark gespannte Bogen sprang, ist anderwärts angedeutet (s. d. Art. „Berner Disput."). Haller predigte wirklich mit neuem Eifer und Erfolge und das Wort des Herrn nahm täglich in solchem Maße zu, dass, wie er an Zwingli (12. Dez.) schrieb, selbst ein Beschluss der Zweihundert seines Erachtens nichts mehr dagegen hätte ausrichten können; worauf dieser ihn „als Steuermann in jener Gegend" zur angestrengtesten Tätigkeit und zur entscheidenden Benützung des günstigen Augenblickes antrieb. Gerade zu rechten Stunde, anfangs 1527 erhielt Haller an Franz Kolb den längst gewünschten, von ihm berufenen Mitarbeiter; freiwillig hatte der eifrige Sittenprediger vor Jaren den undankbaren Boden Berns verlassen; gerne kehrte er nun unter besseren Aussichten zurück; erst one förmliche Anstellung, dann (4. April) als Prediger doch one Besoldung angestellt, diente er Hallern als Helfer und wonte bei ihm, bis ihm (14. August) eine gleiche Besoldung wie diesem gewärt wurde. Die durch unbefugte Einmischung der kath. Orte gereizte Empfindlichkeit der Berner, die infolge der letzten Mandate entstandene Misshelligkeit und Zwietracht, die gefülten Widersprüche derselben, die nun ganz anders lautenden Antworten der Landschaft, welche man durch lauter Anhänger des Evangeliums befragen ließ, der Austritt und Ausfall der meisten und mächtigsten Gegner desselben aus dem Rate, alles dies fürte (25. Mai 1527) zu einer Erneuerung des ersten Mandates, zur Gestattung freier Predigt selbst gegen die alten Gebräuche, jedoch one willkürliche Änderung derselben, und endlich — da die Verschiedenheit und Verwirrung nur um so mehr stieg — zu der am 15. November beschlossenen Abhaltung einer Disputation in Bern selbst. Auch die Altgesinnten hatten dazu gestimmt in der Hoffnung, mit Hilfe des Landes widerum den Ausschlag zu geben; desto mehr bemühten sich Haller und die Seinen, dass es ein allgemeines auch von Auswärtigen besuchtes Gespräch werden und dass namentlich Zwingli und die Gelehrten von Zürich daran teilnehmen möchten, da besonders Haller sich der großen Aufgabe allein nicht gewachsen glaubte.

Der Verlauf der Berner Disputation und die bedeutende Rolle, welche Haller darin spielte, sind bekannt (s. d. Art.). Mit der Einfürung der Reformation in Bern war sein eigentliches Lebenswerk vollbracht; an der Abfassung des Reformationsedikts vom 7. Febr. 1528 (Fischer, Gesch. der Disput. und Reformation in Bern, S. 377 ff.) hatte er den hauptsächlichsten Anteil. Mit Hilfe der von Zürich berufenen Gelehrten, Hofmeister, Rhellican und Megander, fur er, obwol kränklich, mit Eifer fort, durch Predigten, Visitationen, Prüfungen und als Mitglied des neugebildeten Chorgerichts zu wirken. Neben den täglichen Predigten wurden auch für die meist unwissenden Geistlichen theologische Vorlesungen gehalten. Mit der kirchlichen sollte sich nach Hallers Ansicht auch eine bürgerliche Umgestaltung verbinden; von jeher dem Parteien- und Pensionenwesen, besonders dem Franzosentum abhold, suchte er diesem sitten- und landesverderblichen Unfuge nach Kräften zu steuern und sah auch durch ein strenges Verbot der Pensionen seine Bemühungen gekrönt. In den Landgemeinden, wohin man Geistliche und Ratsboten sandte, fand die Reformation zuerst fast nirgends ernsten Widerstand; allein die fehlgeschlagene Hoffnung auf materielle Erleichterung und die Aufreizungen katholischer Nachbarn erregten im Spätsommer 1528 den gefärlichen oberländischen Aufstand, der Hallern für die evangelische Sache wider alles fürchten ließ. Das kluge, gemäßigte und langmütige Verfaren der Regierung erschien

ihm als Schwäche und Gleichgiltigkeit, beinahe als Verrat; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer zürcherischen Gesandtschaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernst in seine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederschlagung des Aufrurs gelang (man sehe die Erzälung dieser Vorgänge von Haller selbst bei Kuhn, S. 239 ff.). Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Teil der Bürgerschaft und mehr noch das Landvolk sich der Reformation zuneigte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen so entschlossenen Widerstand gegen seine Predigten und eine so feindselige Gesinnung gegen seine Person, dass er trotz der ihn unterstützenden Boten von Bern, Basel und Biel nichts ausrichtete; ja die immer gewissere Überzeugung, dass die ersten und meisten unter den sogenannten Evangelischen von widertäuferischem Geiste angesteckt seien, ließ es ihm wol nicht unerwünscht erscheinen, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Disputation zerschlug sich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformirten aus der Stadt. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwischen den evangelischen Städten gepflogen wurden, verteidigte Haller die bernische Einrichtung und Praxis gemischter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz, mehr wol aus Rücksicht auf den Volkscharakter und örtliche Verhältnisse, als aus voller Überzeugung, indem er auch hierüber Belehrung suchte und gerne annahm (Herzog, Oekolampad, Bd. II, S. 201 ff.). Wenig gutes versprach er sich dagegen von Butzers Konkordienwerke; er wünschte und wollte von Herzen Frieden mit Luther und den Seinen, nur nicht auf Kosten der Einfalt, der Klarheit und Warheit: er fürchtete das gemeine Volk durch zweideutige Formeln, wie die Straßburger sie vorschlugen, zu verwirren und den geheimen Feinden der Reformation wider in die Hände zu arbeiten; er suchte und wusste auch, darin völlig mit Megander einig gehend, die Berner, so lange er lebte, von der Teilnahme an diesen Bestrebungen abzuhalten und die Folge hat gelehrt, dass er nicht so ganz Unrecht gehabt habe (Hundeshagen, Conflicte, S. 61 ff.). In den Zeiten des unglücklichen Cappelerkrieges bemühte er sich um eine friedliche Ausgleichung und geriet dadurch sogar mit seinen sehr kriegerisch gesinnten Kollegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein schlechter Trost, dass der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine zeitlang eingestellt wurde. Haller suchte zu seiner Stärkung, wiewol vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indessen stellte Capitos kluge Vermittelung auf der Berner Synode (s. d. Art.) das gute Vernehmen unter der Geistlichkeit und mit der Regierung wider her. Weniger glücklich als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfister Meyer von Aarau, disputirten die bernischen Prediger one ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zalreich versammelten Widertäufern; diese stießen sich schon damals an der Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Ursachen des zunehmenden Täufertums befragt, fand sie hauptsächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachlässigung des Jugendunterrichts, der lauen Bestrafung der Laster; strengeren Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widersetzte er sich auf das Entschiedenste. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangelische Sache gleich verderblichen Krieg, und doch schien es ihm Unrecht, christliche Brüder im Stiche zu lassen. Im Jare 1535 verschlimmerten sich seine Gesundheitsumstände zusehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn selbst auf das Krankenlager. Der Rat erleichterte ihn zwar durch Anstellung anderer Prediger; dennoch predigte er, so oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Jan. 1536, drei Tage vor dem Aufbruche des bernischen Heeres zum Entsatze Genfs, dessen Befreiung er noch erlebte und dessen künftige Bedeutung er wol anen mochte. Am 25. Febr. Nachts um 11 Ur folgte er seinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rat und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obschon seit 1529 verheiratet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Schriften hat er selbst keine veröffentlicht; hielt er

doch seine „Rhapsodieen“ nicht für wert, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur gelesen zu werden. Dennoch ist Haller ein sprechendes Beispiel, wie auch ein Mann one glänzende Begabung, one besonderen Scharfsinn oder Gelehrsamkeit, one fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an seinen erkannten Beruf, durch frommes, stilles, ausharrendes Wirken Großes zu leisten und ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag.

Als Quellen sind zu betrachten Hallers eigene Briefe besonders in Zwinglis Werken — von Schuler und Schultheß, Bd. VII. und VIII; Fuesslin, Epistolae Reformatorum, p. 85 sq., 139. 156; Kuhn, s. u. Viele sind noch zerstreut und handschriftlich vorhanden; so auch ein Band seiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Berner Chroniken von Anshelm und Stettler. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformat. v. Bern, Zürich 1828; Kuhn, Die Reformatoren Berns, Bern 1828, S. 131 ff.; Escher in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sekt. II, Bd. 1, S. 304 ff.; Vulliemin, Le Chroniqueur, Laus. 1836, Nr. 6 u. 7; Piper, Evang. Kalender, 1853, S. 123 ff.; Pestalozzi, B. Haller, Elberf. 1861; v. Stürler, Urkunden zur Bern. Ref., Bern 1862; Strickler, Aktensammlung z. schweiz. Ref.-Gesch., 1. Bd., 1. H., Zürich 1878.

F. Trechsel.

Halsketten waren bei den Israeliten, wie auch anderwärts im Altertume, ein sehr beliebter Schmuck (Sprüchw. 1, 9; 3, 3; 25, 12; Ez. 16, 11; Hos. 2, 13; Hohel. 4, 9; 7, 2). Sie hießen רָבִיד, auch עָנָק und חֲלִי, und bestanden aus Metall, oder aus an eine Schnur gereihten Korallen, Perlen, Edelsteinen und dergleichen, was man חֲרוּזִים nannte, Hohel. 1, 10. Diese Ketten hingen bis auf die Brust oder noch weiter herab, und Vornehme trugen ihrer mehrere. Es waren an denselben allerlei Zierraten befestigt, wie Halbmonde (שַׁהֲרֹנִים, Jes. 3, 18, LXX *μηνίσκοι*, vgl. Richt. 8, 21. 26, wo änliche Halsverzierungen an den Kamelen der midianitischen Könige erwänt sind, wie sie noch Wellsted [Reisen in Arabien, übersetzt von Rödiger, I, S. 209] im heutigen Arabien sah, und auch die Midianiter selber derlei Schmuck trugen), Riechfläschchen (Jes. 3, 20), auch vielleicht kleine Sonnen (שְׁבִיסִים, wenn dieses Wort nicht eher der hebr. Etymologie gemäß „Netze“, reticula, bedeutet, wie es LXX, die Rabb., Gesenius und Hitzig deuten) und Amulete (לְחָשִׁים), vgl. Gesen., Comm. zu Jes. I, S. 209, 211; Movers, Phöniz. I, S. 511. Dass auch die Männer dergleichen Halsketten trugen, wenn es gleich vorzugsweise ein Schmuck der Frauen war, beweisen für Israel Sprichw. 1, 9; 3, 3 (gegen Winers Behauptung, es finde sich davon bei den Hebräern keine Spur), da in diesen Stellen der Lehrer zum „Son“ redet und ihm Lehre und Zucht als das schönste Halsgeschmeide empfiehlt, woraus man wol schließen darf, dass auch Jünglinge derartigen Schmuck trugen. Von Persern und Medern (Xenoph. Cyr. 1, 3, 2; 2, 4, 6; An. 1, 5, 8; 1, 8, 29) und anderen Völkern des Altertums ist die nämliche Sitte bekannt; bei den Römern war z. B. die torques eine gewönliche Auszeichnung tapferer Soldaten (vgl. Bähr in Paulys Realencykl. II, S. 1105 und Rein, ebend. VI, S. 2035; das Halsband der Frauen heißt *ὅρμος*, monile, s. Teuffel, ebend. V, S. 138). Bei den Persern verliehen die Könige besonders Begünstigten, selbst fremden Fürsten, goldene Halsketten (חֲמוּנִיךְ, *μανιάκης*, Polyb. 2, 31, 5 u. a.) als Symbol der *ἀρχή*, mit welcher Auszeichnung bei Beamten ein höherer Rang und eine gewisse Macht verbunden war (Dan. 5, 7. 16. 29; Esther 3, 6; vgl. Xenoph. An. 1, 2, 27; Cyr. 8, 5, 18; Herod. 3, 20). Analog ist die ägyptische Sitte, den ersten Minister mit einer solchen Amtskette zu zieren (1 Mos. 41, 42), wie auch der dortige Oberrichter eine goldene Kette trug, Diod. 1, 48), vgl. Wilkinson, Customs and manners of ancient Egyptians, t. III, p. 376 (ed. 3) et tom. V, p. 293 sq., wo eine Abbildung einer solchen Einkleidung gegeben ist, wie denn Austeilungen von Halsbändern und Ketten auf den ägyptischen Monumenten häufig erscheinen, s. Duncker, Gesch. des Alterth. I, S. 190, Not. Auch bei den Ägyptern

erscheinen Halsketten als Belonung der Tapferkeit, s. Brugsch in d. Zeitschr. d. DMG. IX, S. 194 f., 211 (aus dem Papyrus Sallier).

Vgl. noch Schröder, De vestitu mulier. p. 130 sqq.; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch, II, 172 ff., 259 ff., III, 208, 267 ff. Winers RWB.

Rüetschi.

Ham, s. Noah u. s. Söne.

Haman der Agatite, s. Ester, Bd. IV, 344.

Hamann (Johann Georg). Das Leben eines Mannes, welcher unstreitig zu den Patriarchen der neueren deutschen Litteratur gehört, und doch kaum eine geistig regelrecht geordnete, oder gar im gewönlichen Sinne klassische Schrift hinterlassen hat, der mit vollem Geistesrecht die ersten Meister seiner Zeit, einen Herder, einen Kant und andere gelegentlich in die Schule nahm, und doch seine Laufban als ländlicher Hauslehrer begann, als städtischer Packhofverwalter beschloss, der nicht nur als Zeuge der Warheit, als Apologet des Offenbarungsglaubens der seichten ungläubigen Aufklärung seiner Zeit ritterlich gegenüberstand, sondern auch die christologische Versönung zwischen dem Autoritätsglauben und der Vernunft erfolgreich anbante und doch nicht zur geistigen Klarheit gelangte über seinen eigenen Beruf, seine Gaben und seinen Lebensweg, der einen strengen, man könnte sagen augustinischen Bußkampf zum Glauben durchmachte, und doch in einer von der Kirche nicht eingesegneten Gewissensehe mit der Hausmagd seines Vaters leben konnte, der endlich als guter Lutheraner in dem kleinen Katechismus Luthers sein eigenstes Glaubensbekenntnis fand und doch sein Leben in dem Kreise der katholischen „familia sacra“ in Münster beschloss, dieses merkwürdige Leben kann man wol als eines der schwierigsten Probleme für die christliche Biographie bezeichnen, und es ist kein Wunder, wenn Gervinus auf seinem Standpunkte in seiner „Geschichte der deutschen Dichtung“ (4. Bd. S. 398) nur ein verzerrtes Bild des großen Mannes hat geben können.

Hamann wurde geboren den 27. August 1730 zu Königsberg in Preußen. Sein Vater war ein beliebter Wundarzt daselbst, seine Mutter eine geborne Nuppenau aus Lübeck; nur ein Bruder, der später gemütskrank wurde, teilte sich mit dem älteren Johann Georg in die väterliche Fürsorge. Der Vater beurkundete schon die stolze Verschmähung des Scheins, welche unserm Hamann in so hohem Maße eigen war. So erklärte er sich einmal gegen den ihm nahe gelegten Gedanken, sich einen Titel zu erwerben: „die Leute nennen mich den altstädtischen Bader, und als der will ich leben und sterben“. Hamann selbst erzält von den Eltern: Sie waren Feinde des Müßigangs und Freunde göttlicher und menschlicher Ordnung; Lügen, Umtreiben und Nascherei waren drei Hauptdinge, die uns Kindern nicht vergeben wurden. Ich wurde früh zur Schule angehalten, und so schlecht und recht wir Kinder auch in Kleidung und in andern Torheiten kurz gehalten wurden, so können wir uns eher einer Verschwendung in unserer Erziehung rühmen, als über eine Sparsamkeit darin uns beschweren. Unser Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Leute, die studirten, und welche die Armut sittsam machte u. s. w. Der jüngere Bruder hatte sich zum Schulmann ausgebildet; er gab jedoch sein Amt in Riga schon 1760 auf und lebte in der Vaterstadt in dumpfer Untätigkeit, bis er, dem Blödsinn verfallen, unter Georgs vormundschaftlicher Pflege im Jare 1778 starb. Hamanns Schulunterricht war wechselvoll und zum teil sehr ungünstig für ihn. Sein erster Lehrer, dem er sieben Jare anvertraut war, war ein abgesetzter, evangelischer Geistlicher, Hoffmann; er nahm Kinder aller Art one Unterscheidung zusammen, und lehrte das Latein one Grammatik. Hierauf trat Hamann in die Winkelschule eines Prorektors der Kneiphöfischen Schule, Namens Röhle, welche zu der neuen Methode Hoffmanns mit ihrem altpedantischen Charakter einen vollen Gegensatz bildete. Hamann leitet seinen Mangel an Geschmack und stilistischem Ausdruck von der Einseitigkeit dieser Schule her, die warscheinlich auch den Grund zu seinem reichen lateinischen Citaten-Vorrat legte. Der dritte Lehrer Hamanns war dann der Hofmeister einer Prediger-Witwe, die ihm auf Bitten seines Vaters erlaubte, an

dem Unterricht ihrer Söne teilzunehmen. Es war zu seinem Unglück. Hamann wurde in dieser Schule mit einem Aussatze am Kopfe angesteckt, welcher Kalköpfigkeit und lange andauernden Kopfschwindel zur Folge hatte, wärend er gleichzeitig durch einen Lehrburschen in seines Vaters Dienste verderbliche Jugendsünden kennen lernte. Gervinus will es psychologischen Ärzten anheimgeben, ob nicht diese geheimen Jugendsünden, zu denen er sich in den Gedanken über seinen Lebenslauf bekennt, mehr als die schlechten Schulmethoden, unter denen er gelitten, „die Unfruchtbarkeit seines Geistes (!) und die Zerstreutheit seiner Gedanken veranlasst haben". Der Pragmatiker meint offenbar, einen glücklichen Fund gemacht zu haben; er hätte sich dabei aber auch erklären sollen, wie der vermeinte Schwächling dazu kommen konnte, sich leidenschaftlich in eine Dienstmagd „von blühender Jugend, eichenstarker Gesundheit und mannfester Unschuld" zu verlieben. Bei den geistigen Leistungen eines Hamann muss man diese psychologisch-medizinische Hypothese zum mindesten profan nennen. Etwas spät kam Hamanns Vater auf den glücklichen Gedanken, ihn in die Kneiphöfische Stadtschule zu schicken, wo ihm ein angemessener Unterricht zu teil wurde. Ein würdiger Gottesgelehrter, sein Pate und Beichtvater, nahm sich seiner Geistesentwickelung an und konfirmirte ihn. Seit dem Mai des Jares 1746, noch nicht volle 16 Jare alt, besuchte er die Hochschule. Anfangs studirte er unter der Leitung des rationalistischen Knutgen, dann aber schloss er sich an den Professor Rappolt an, der ihn mit einer christlichen Weltanschauung und mit dem Geist der römischen Litteratur und Sprache vertraut machte. Gleichwol gab er den Gedanken, die Theologie zu studiren, auf, weil er sich durch einen Fehler seines Sprachorgans, durch schwaches Gedächtnis und seine vermeintliche geistliche Unzulänglichkeit verhindert glaubte, und gleichzeitig durch seine Ansicht von den verdorbenen Sitten der Geistlichen abgestoßen fülte. Doch auch zur Jurisprudenz, welche sein Vater ihm anwies, wandte er sich nur zum Schein; sein eigentliches Studium waren die Altertümer, Philologie, schöne Wissenschaften und moderne Litteratur, und indem er sich auf diesen Feldern seinen zerstreuten Neigungen überließ, beredete er sich, es sei etwas großes, das Brotstudium zu missachten, und „lieber ein Märtyrer als ein Mietling der Musen zu sein". Nach 5 Studienjaren beschloss er seine akademische Laufban in Königsberg mit einer philosophischen Dissertation de somno et somniis 1751, und wälte dann den Beruf eines Jugenderziehers.

Seine erste Stelle als Hofmeister bei einer Baronin Budberg in Kurland verlor er schon nach einem halben Jare infolge der Freimütigkeit, mit welcher er sich über seinen verzärtelten Zögling äußerte. Nach einer kurzen Unterbrechung ward er wider Hofmeister in Kurland bei einem General von Witten, wo er zwei Söne zu erziehen hatte; indessen wider nach einem Jare kehrte er mit „Gram, Verdruss, Unwillen, zum teil mit Umglimpf" zum zweiten Male nach Riga zurück. In Riga wurde er mit dem Sone des Handlungshauses Berens, Johann Christof, befreundet, welcher alle Talente Ostpreußens zu wecken suchte und ihn für die Nationalökonomie und Handelswissenschaft begeisterte. Zu diesen Freunden gesellte sich ein Dr. Lindner als der dritte. In diesem Kreise begann Hamann seine schriftstellerische Laufban mit der Übersetzung eines Werkes von Dangueil: Über die Vor- und Nachteile von Frankreich und England in Ansehung des Handels, zu welchem er Anmerkungen lieferte, die schon von seinem großartigen und tief eindringenden Geistesblick zeugten. Mit Begeisterung redete er von der großen welthistorischen und sittlichen Bedeutung des Handels. Diese Begeisterung sollte ihm später teuer zu stehen kommen. Vorderhand wurde er noch einmal in das von Wittensche Haus als Hofmeister zurückberufen, wo man ihm diesmal sogar 150 Taler Gehalt gab. Der glückliche Erfolg seiner diesmaligen pädagogischen Unternehmung ist einer der großen Sonnenblicke an seinem viel bewölkten Lebenshimmel. Als er wegen plötzlicher Erkrankung seiner Mutter nach Königsberg gerufen wurde, dankte ihm der Vater seiner Zöglinge mit nassen Augen, und viele Jare blieb er mit diesem Hause in freundschaftlichem Briefwechsel. Jetzt aber übertrug ihm das Berenssche Haus in Riga eine mysteriöse merkantilische Geschäftsreise, welche sich über Hamburg, Bremen, Amsterdam bis nach

London ausdehnte. Mit der Trauer über den Tod seiner Mutter im Herzen reiste er von Königsberg heimlich ab, indem er dem Vater statt des Abschieds sein Bildnis in seinem Schlafzimmer zurückließ. Jetzt geht er einem größeren und ernsten Geschick entgegen. In Berlin lernt er Moses Mendelssohn und andere Gelehrte kennen, in Lübeck feiert er in dem Hause des Bruders seiner Mutter, schon in Amsterdam wird er durch einen alten Königsberger Hausgenossen um sein Geld betrogen, ein heuchlerischer Engländer, mit dem er die Überfart von Rotterdam nach London macht, ist der zweite, der ihn betrügt; in London sucht er zuerst einen Marktschreier auf, der alle Fehler des Sprechorgans sollte heilen können, one jedoch wirklich mit ihm anzubinden. Hierauf ging er an die Ausfürung seiner geheimnisvollen Aufträge für London. „Nachdem man", erzält Hamann, „sich von der ersten Verwunderung erholt hatte, fing man an zu lächeln über diejenigen, die mich gesendet hatten, wozu ich gekommen war, und beklagte mich selbst." Auf ein Memorial, welches er dem russischen Gesandten überreichte, benahm ihm dieser alle Aussicht. Hamann war der Verzweiflung nahe, und suchte sich zu zerstreuen. Dann suchte er die Mittel, seine Schulden zu tilgen. Er nimmt seine Zuflucht zum Lautenspiel, das er in Berlin zu lernen angefangen, und sucht daher einen Lautenspieler auf, der auf einem vornehmen Fuß lebt und eine Maitresse unterhält. Hamann hofft ihn moralisch zu bessern, wird aber selber missleitet; erst die Entdeckung, dass dieser Mensch unnatürlichen Lastern seine glänzende Stellung verdankt, treibt ihn mit Abscheu fort. Die äußerste Not in Verbindung mit seiner sittlichen Erschütterung wird nun seine Fürerin zur Buße. Er bezieht ein dürftiges Quartier bei redlichen Leuten, unterzieht sich der strengsten Diät, kauft sich eine Bibel, liest und beginnt „die Höllenfart der Selbsterkenntnis". Die hl. Schrift wird ihm entschleiert und sein eigenes Leben zugleich; er findet Licht und Frieden. Das Selbstgericht über sein früheres Leben hat er, wie das Lob der ihm widerfarenen Gnade mit heroischer Offenheit niedergelegt in seiner Schrift: „Gedanken über meinen Lebenslauf", welche sich im 1. Bande seiner Werke findet. Unterdes war er dem Bettelstabe nahe. Ein Geistlicher erteilte ihm den Rat der Heimkehr; ein alter Engländer, mit dessen Son er bekannt war, nahm sich seiner an, und in Riga nimmt ihn sein Freund Karl Berens freundlich wider auf. Seine Schulden schwinden. Doch scheitert seine Bewerbung um Berens Schwester an der Weigerung des Freundes, und im J. 1759 kehrt er in das elterliche Haus zurück. Man muss es bedauern, dass Hamann dem Edelmut, mit welchem das Berenssche Haus ihm alle Verbindlichkeiten erlassen, und überhaupt ihn behandelte, mannigfach ein stolzes Gefül nicht nur der geistigen, sondern auch der geistlichen Superiorität entgegengesetzt, und sich damit auch bei billigeren Beurteilern als Gervinus den Vorwurf undankbaren Verhaltens zugezogen hat. Man darf aber auch hier nicht übersehen, dass Hamanns grandiose Offenheit und strenge Warhaftigkeit, womit er auch sich selbst nicht im mindesten schonte, ihn manches bittere Wort sagen ließ, was nach seiner Gesinnung nicht verletzen, sondern heilen sollte. Auch blieben die Verhältnisse mit dem Berensschen Hause freundlich. Im Hause seines Vaters begann Hamann nun seine eigentliche Schriftsteller-Tätigkeit 1759 mit den Sokratischen Denkwürdigkeiten. Der rationalistische kritische Zeitgeist, welcher ihn später mit der größten Missachtung verfolgte, begrüßte seine Schriftstellerei in den Hamburger Nachrichten mit den Worten: „Kein Alchemist, kein Jakob Böhme, kein wansinniger Schwärmer kann unverständlicheres und unsinnigeres Zeug reden und schreiben". Indessen wurde ihm die Anerkennung der Besten seiner Zeit zuerst schon durch Männer wie Asmus Claudius, Herder und den Präsidenten Moser in Darmstadt, der ihm den Namen Magus im Norden beilegte, repräsentirt, wozu später auch andere kamen, unter denen Lavater, Jacobi und Göthe besonders hervorragen. Er selber adoptirte den Namen: Magus im Norden auf dem Titel einiger seiner Schriften. Freilich konnte eine Schriftstellerei wie die Hamannsche ihren Mann unmöglich ernären. Die Einnahme des Vaters verringerte sich. Der gewaltige Geist, dessen Scharfsinn und Tiefe die Edelsten zu bewundern anfingen, musste auf einen Erwerb denken. Er wurde daher zuerst unbesoldeter Kopist bei dem

Königsberger Stadtmagistrat, darauf Kanzlist bei der Kriegs- und Domänen-Kammer. In dieser dürftigen Stellung, die durch einigen litterarischen Erwerb wenig gehoben wurde, wagte es Hamann, eine Familie zu gründen, und zwar in einer nicht nur bürgerlich, sondern auch sittlich verwegenen Form, indem er im J. 1763 in eine „Gewissensehe mit der Magd seines Vaters trat". Vielleicht hängt die unüberwindliche Neigung zu dieser „Hamadryade", welche „die liebste und beste Stütze seines alten, gelämten, verlassenen Vaters und seine Pflegetochter wurde", eine Neigung, die er vergebens zu bekämpfen suchte, die „weder Religion, Vernunft, Wolstand, noch Arznei, Fasten, neue Reisen und Zerstreuungen überwältigen konnten" mit seiner Begeisterung für das Ursprüngliche, für die Urpoesie, das Volkslied, den Katechismusglauben zusammen. Denn in seiner Art ist Hamann eben ein christlicher Rousseau gewesen, nur mit dem Unterschied, dass er das Ursprüngliche nicht in der Wildnis, sondern in den Tiefen der menschlichen Natur gesucht hat. Auffallender war es freilich, dass er sich durch kein Zureden seiner Freunde, z. B. von Asmus Claudius, und durch keine gesellschaftliche und sittliche Inkonvenienz in seiner Verbindung bestimmen lassen wollte, sein natürliches Ehebündnis, wie es doch selbst Göthe getan hat, kirchlich sanktioniren zu lassen. Es mag immer sein, dass ihn ein natürliches Warheitsgefül daran verhindert hat, seine Frau in die gebildete Gesellschaft einzufüren, immer bleibt dieser Zug in dem Leben eines kirchlichen Apologeten, der die Zuchtrute über seine Zeit schwingen wollte, eine antinomistische Dissonanz, wenn freilich nur eine der zalreichen Antinomieen seines rätselvollen Lebens. Nicht lange, nachdem Hamann diese Verbindung geschlossen hatte, sah er sich veranlasst, die sein Geistesleben erdrückende Schreiberstellung aufzugeben. Er unternahm 1764 eine Reise durch Deutschland bis nach der Schweiz, um auf der Rückkehr mit seinem Freunde von Moser in Frankfurt zusammenzutreffen. Von Moser nämlich hatte ihm eine Erzieher-Stelle bei dem Erbprinzen von Hessen-Darmstadt in Aussicht gestellt. Die Sache zerschlug sich zunächst schon dadurch, dass Hamann seinen Freund in Frankfurt verfehlte. Wir finden ihn hierauf vorübergehend in dem Geleit des Hofrats Tottien zu Mitau, und nach dem Tode seines Vaters 1767 tritt er das Erbe desselben in Königsberg, und damit die Fürsorge für seinen geisteskranken Bruder an. Doch reichte das sparsame Erbe zur Versorgung nicht aus, Hamann wurde daher zuerst Übersetzer bei der Accise-Direktion, und zuletzt seit dem Jare 1777 Packhof-Verwalter. Diese Stelle trug ihm 300 Taler ein nebst freier Wonung. Von jetzt an gingen aus seinem Packhof neben den geistreichen Briefen an seine Freunde eine Reihe merkwürdiger Einzelschriften aus, unter denen die merkwürdigste: Golgatha und Scheblimini („Setze dich zu meiner Rechten") der Schrift Jerusalem von Moses Mendelssohn entgegengesetzt war. Nur das Leben des Geistes hielt ihn über den Druck der häuslichen Sorgen empor, welcher sich allmählich wider steigerte. Sein Erbe schmolz ein, in seiner Einnahme schwanden seit 1782 die Fovigelder (Trinkgelder), welche über 50 Taler eintrugen. Auf einmal hob ihn das Wunderwalten, dessen heilige Geschichte er verherrlicht hatte, über seinen Notstand empor. Der münsterländische Landedelmann Franz Buchholz, ein begeisterter Leser seiner Schriften, welcher durch Lavater Kunde von seiner drückenden Lage hatte, schenkte ihm ein ansehnliches Kapital, wovon für jedes seiner vier Kinder 1000 Taler zur Erziehung bestimmt waren, unter dem Begehren, dass er ihn adoptiren möchte. Auf diesen wunderbaren Sonnenblick des J. 1784 folgte der Freundesruf nach Münster und Pempelfort. Die bekannte Fürstin Galitzin hatte sich von der Eitelkeit der Welt zuerst dem philosophischen Humanismus ihres Freundes Hemsterhuis zugewandt, die gedruckte Schulordnung des berühmten Ministers Fürstenberg zu Münster hatte sie dann nach Münster gezogen, wo sie mit diesem Koryphäen des dortigen Kreises bekannt wurde, und durch diesen Kreis wider wurde sie in dem Bade zu Hofgeismar 1784 mit Hamanns Schriften vertraut, durch welche sie für den positiven Christenglauben gewonnen wurde. Nach so vielen dringenden Einladungen westwärts bat Hamann um einen Urlaub, und erlangte statt dessen endlich die Verfügung, dass er mit 150 Taler in Ruhestand versetzt wurde. Im J. 1787 reiste er nach Münster zu seinem Adoptiv-

son Buchholz, trat in den Kreis seiner geistlichen Tochter Galitzin ein, kam dann zu seinem Jonathan Jacobi nach Pempelfort, und nahm nach einem kleinen Aufenthalt daselbst vor der zudringlichen Fürsorglichkeit der zwei bekannten Schwestern Jacobis, die ihn mit Schlafpelzen und dergleichen bedienten, die Flucht. Hierauf folgt ein Stillleben auf dem Gute seines Freundes Buchholz zu Willbergen und in Münster. Noch einmal sollte er seinem Buchholz nach Pempelfort folgen, allein der Tod bereitete ihm am 20. Juni 1788 eine bessere Fart in die himmlische Heimat. Die Fürstin Galitzin ließ ihn in ihrem Garten beerdigen. Hemsterhuis besorgte seine Grabschrift mit dem Spruch 1 Kor. 1, 23 u. 27. Da im Laufe der Zeit die Grabstelle in andere Hände übergegangen und vernachlässigt worden war, so wurden die Gebeine Hamanns unter der Mitwirkung des Ministers von Flottwell im J. 1851 auf dem Münsterschen Kirchhofe zu Überwasser vor dem Neutore bestattet und mit einem neuen Grabmonument bezeichnet. Der König Friedrich Wilhem IV. hatte die Kosten durch eine Kabinetsordre bereits im J. 1848 zugesichert. Auch hier wurde ein Versäumnis der Anen (Hamann war zur Zeit Friedrichs des Großen einer der geringsten Subalternen unter amtlich hochgestellten Franzosen) durch spätere fürstliche Anerkennung und Freigebigkeit wider gut gemacht. Man mag es auch eine glückliche Fügung nennen, dass Hamann, welcher die Emanzipation von der kirchlichen Ordnung mit den starken Geistern seiner Zeit teilte, spät noch auf den Kirchhof zurückkehrt ist.

Die drei Sagen über sein Lebensende, dass er spät noch katholisch geworden, dass er durch die Intoleranz der Münsterschen Geistlichkeit zu seinem Gartenruheplatz gekommen und von hier endlich wider durch die Jesuiten vertrieben worden sei, finden sich sämtlich widerlegt in einer neueren Schrift über Hamann, betitelt: Biographische Erinnerungen an Johann Georg Hamann, den Magus im Norden (von Karl Carvacchi), Münster 1855. Das Titelblatt dieser ansprechenden Broschüre ist mit einem Bildnis des berühmten Mannes geschmückt, und auf einem Seitenblatt erscheint sein Grabmal.

Zuvörderst muss Hamann zu den großen Genien gezält werden, welche das eigentliche Preußenland verherrlicht haben. Seine Landsleute sind Kopernikus, Kant, Herder, Hippel und andere Männer, in denen die deutschen Ritter des hohen Nordostens geistig wider aufleben. Dabei ist der Gegensatz merkwürdig, in welchen Königsberg mit diesem seinem verkannten Sone zu dem Berlin der Berliner Bibliothek tritt; dort geht die Morgenröte einer neuen tieferen Glaubensgestalt auf, wärend sich hier die vulgäre, ungläubige Aufklärung ablebt.

Hamann, als Schriftsteller betrachtet, kann freilich keinen Rang unter den klassischen deutschen Autoren in Anspruch nehmen. Sein wild natürwüchsiger, desultorisch-humoristischer Stil, den er selber als „Wurst- und Heuschreckenstil" bezeichnete, die Unmasse seiner durchaus momentanen Beziehungen, zufälligen Anspielungen, hingeworfenen Citate, und dithyrambischen Gleichnisreden macht die Lektüre seiner Schriften für den gewönlichen Leser unzugänglich, für den eingeweihteren zu einer eigentlichen Arbeit. Und doch ist dieser selbige Hamann ein patriarchalischer Ausgangspunkt für die neue klassische Periode der deutschen Litteratur. Die verschiedensten Linien derselben weisen auf ihn zurück. Die Rückkehr von der phrasenhaften Kunstpoesie zur naturfrischen Volkspoesie, welche in Herder ihren Sprecher, in Göthe ihre Verwirklichung, in der Romantik ihre ausartende Manier gefunden hat, muss in Hamann ihren prophetischen Ausgangspunkt anerkennen. Hamann ist der Erzvater der Sturm- und Drangperiode, der erste große Zuchtmeister der Aufklärung des 18. Jarhunderts, und sogar der lutherische Veranlasser der katholischen familia sacra in Münster. Als Apologet, als Glaubenszeuge in einem dem Glauben sich entfremdenden Zeitalter tritt er dann aber an die Spitze eines anderen Reigens, in welchem neben ihm Claudius und die Schweizer Lavater, Haller, Bonnet, Euler und andere glänzen. Seine hervorragendste und am wenigsten allgemein erkannte Stellung ist die des Christologen, welcher mit Oetinger und anderen zuerst die Versönung des Göttlichen und Menschlichen, der Autorität und der Vernunft im Christenglauben angebant hat. Nach dieser Seite hin hat ihn Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre

von der Person Christi (1. Ausg. S. 305) gewürdigt. Wenn freilich Dorner über den Magus des Nordens Oetinger als den Magus des Südens emporheben will, so kann man das nicht unbedingt gelten lassen. Oetinger war allerdings systematischer, dagegen war er nicht gleich originell, wie Hamann, sondern von trüben, theosophischen Überlieferungen abhängig, überhaupt durch eine vorwaltend weibliche Rezeptivität bestimmt; der nordische Magus war ein Mann von einseitiger Stärke. Hamanns christologische Elemente sind rein kirchlich, oder was dasselbe sagen will, rein historisch und ideell in einem Guss. Das Verdienst, welches er sich durch Anregung seines Schülers Herder und unmittelbar um die Anbahnung der Idee des gottmenschlichen Wesens erworben hat, ist noch kaum hinlänglich gewürdigt. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass auch Hamann einer der ersten gewesen ist, welcher den Grund gelegt hat zur Missachtung der kritischen Bestimmung des 18. Jarh.'s, und zur Konfundirung des göttlichen und kirchlichen Elements dieses Jarhunderts in seinem kritischen Beruf mit der Seichtigkeit seiner Aufklärung und seinem Abfall vom Glauben.

Hamanns zerstreute Einzelschriften wurden von dem Münchner Konsistorial-Präsidenten Fr. Roth gesammelt und herausgegeben in 8 Bänden (Berlin 1821 bis 1843); die 2. Abteilung des letzten Bandes gibt ein ausfürliches Register und Hamanns Bildnis. Hervorragende Schriften sind: Biblische Betrachtungen — Gedanken über meinen Lebenslauf, Sokratische Denkwürdigkeiten, Kreuzzüge des Philologen, Fragmente einer apokryphischen Sibylle, Golgatha und Scheblimini und die gesammelten Briefe. In der 1. Abteilung des 8. Bandes findet sich ein Anhang mit den Äußerungen von Göthe, Claudius, Jacobi, Lavater, Lessing und Jean Paul über Hamann. Fragmente aus Hamanns Schriften wurden von Cramer herausgegeben unter dem Titel: Sibyllinische Blätter des Magus aus Norden (Leipzig 1819). Einen anderen empfehlenswerten Auszug lieferte A. W. Möller unter dem Titel: J. G. Hamann, Christliche Bekenntnisse und Zeugnisse, Münster 1826. Eine strenge, aber doch die Bedeutung Hamanns nicht misskennende Beurteilung seiner Schriften und seines Charakters findet man in Hegels vermischten Schriften, 2. Band (17. Band der sämtlichen Werke, S. 38). Wir haben bereits gesehen, dass Gervinus in seiner Geschichte der deutschen Dichtung den Charakter Hamanns nicht zu würdigen gewusst hat; namentlich finden wir auch dessen apologetische und christologische Bedeutung hier missachtet. Eine bessere Würdigung Hamanns gibt Vilmar in seiner Geschichte der deutschen Nationallitteratur (2. Bd., S. 102). Von begeisterter Huldigung beseelt ist die Schrift von J. Disselhof: Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus im Norden, Kaiserswerth 1871. Gildemeister lieferte ein umfassendes Werk über das Leben und die Schriften Hamanns in 5 Bänden, 1857—1868. Neuestens erschien eine Schrift über Hamann von Ch. Poel in 5 Teilen in der Agentur des Rauhen Hauses. Petri, Hamanns Schriften und Briefe, 4 Teile, Hannover 1872—1874. Hugo Delff, Lichtstrahlen aus Hamanns Schriften, 1873. **Lange.**

Hamansfest, s. Feste der Juden, Bd. IV, 543.

Hamath (חֲמָת, Ἐμάθ, Ἀιμάθ, Ἡμάθ) war von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten herab eine der bedeutendsten Städte Syriens. Ihre Lage an den nördlichen Ausläufern des Libanon (Jos. 13, 5; Richt. 3, 3) im engen, wolbewässerten und sehr fruchtbaren Tale am Orontes-Flusse, mit dem Gebiete im Süden an das von Damaskus, Sachar. 9, 2; Jer. 49, 23, im Osten an das von Zoba stoßend (1 Chr. 18, 3. 9; 2 Chr. 8, 3; mehr als diese Nachbarschaft der Lage scheint die Zusammensetzung „Hamath-Zoba" nicht zu bedeuten), machte sie von jeher zu dem wichtigsten Orte an der Handels- und Heerstraße von Phönizien nach dem Euphrat. Sie war ursprünglich eine phönizische, canaanitische Kolonie (1 Mos. 10, 18), wurde dann aber von den Syrern besetzt, änlich wie etwa das phönizische Laisch von den Israeliten. Hamath steht dann mit eigenem, nicht unbedeutendem Gebiete, in dem z. B. die Stadt Riblah lag im nördlichen Teile der sogenannten Bikea (2 Kön. 23, 33; 25, 21), unter einem Könige, der mit David in freundschaftlichen Verhältnissen stand und ihm zum Danke und zur Be-

glückwünschung für die Besiegung Hadadesers von Zoba, mit welchem Thoi, König von Hamath, ebenfalls im Streite lag, durch seinen Son Gefäße von Gold, Silber und Erz als Geschenke übersandte, 2 Sam. 8, 9 ff.; 1 Chr. 18, 9 ff.; Ewald, Gesch. Isr. II, S. 620. Die Stadt behauptete ihre Unabhängigkeit bis in die Zeit vor Hiskia, wo sie von den Assyrern, vielleicht schon durch Tiglat-Pileser (Jes. 37, 12 f.), jedenfalls durch Sargon (s. die Angaben der assyr. Inschriften bei Schrader in Riehms Hdwb. I, S. 559) erobert wurde, 2 Kön. 18, 34; 19, 13; Jes. 10, 9; 36, 19. Kurz vorher setzt noch Am. 6, 2 die Selbständigkeit dieses, freilich schon durch die Assyrer geschwächten Reiches voraus (Hitzig zu Jesaja S. 127), und ihre große Bedeutung noch zu jener Zeit erhellt auch aus dem ihr dort, zum Unterschiede anderer Städte dieses, eigentlich eine „Festung" bezeichnenden Namens, beigelegten Beinamen חֲמָת רַבָּה „Groß-Hamath", was Hieron. und Kyrill. fälschlich auf Antiochia bezogen, die eben im Unterschied von Hamath-Epiphaneia jenen Beinamen gehabt habe; allein, wenn auch die Targumisten in ihrer Weise für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendste, aber viel jüngere, syrische Antiochia substituiren, so wird doch diese Annahme durch nichts empfohlen und Ewald hätte sie nicht adoptiren sollen, auch die Meinung von Hitzig, dieses חמת רבה sei = אַחְמְתָא, Esr. 6, 2, das persische Ekbatana, hat nichts für sich. Ebensowenig können wir der Ansicht von Kneucker (Schenkels Bibellex. II, 580 f.) beitreten, welcher Hamath-Rabbah Am. 6, 2; Jes. 10, 9; 11, 11 in die Nähe des persischen Meerbusens verlegt; seine Gründe sind nicht stichhaltig. Blieb auch, wie gesagt, Hamath bis in die assyrische Zeit selbständig, so hatte doch ihr Gebiet schon früher einige Einbuße erlitten: wenn nämlich widerholt die Ausdehnung des gelobten Landes angegeben wird „vom Bach Ägyptens bis gegen Hamath hin" (also mit Ausschluss der Stadt Hamath selbst), 4 Mos. 13, 21; 34, 8; Am. 6, 14; 1 Chr. 13, 5; 2 Chr. 7, 8, worauf auch die Grenzbestimmung für die ideale Theokratie Ez. 47, 16; 48, 1 wider zurückgeht, so brachte wirklich Salomo die Ausdehnung seines Reiches bis in jene Gegend; namentlich scheint er die so fruchtbare Bikea in Cölesyrien an sich gebracht zu haben, die früher zu Hamath gehört haben mochte, weshalb es 2 Chr. 8, 3 f. von ihm heißt, er habe infolge eines siegreichen Feldzuges „in Hamath", d. h. auf ihrem früheren Gebiete, Vorratsstädte erbaut, vgl. 1 Kön. 8, 65; Ewald, Gesch. Isr. III., S. 23, 74. Jedoch mochten diese weit entlegenen Strecken bald wider an die Syrer verloren gegangen sein, bis Jerobeam II. diese früher zu Juda gehörenden Teile Syriens abermals an Israel brachte, 2 Kön. 14, 25—28, und dazu Thenius, durch dessen schöne Exposition sich sowol die sprachlichen Bedenken Winers RWB. I, S. 458 f., Not. 2 erledigen, als die Konjekturen Ewalds Gesch. Isr. III, 1, S. 269 Not. als unnötig dahinfallen. — Von den Assyrern wurden „Leute von Hamath" als Kolonisten in das durch Deportation entvölkerte Zehnstämmereich verpflanzt, die ihre einheimische Gottheit אֲשִׁימָא (die Etym. ist unsicher, s. Gesen. s. v.; ist der phönizische Esmun-Äskulap gemeint? s. Movers, Phön. I, S. 527 ff. und d. Art. Bd. I, 709) in die neue Heimat mitbrachten, 2 Kön. 17, 24. 30.

Unter der macedonisch-griechischen Herrschaft erhielt Hamath (nach Hieron. zu Am. 6 und vgl. Onom. p. 27. 185 ed. Larsow von Antioch. Epiphanes) den Namen Epiphaneia, neben welchem indessen bei den Eingebornen der antike Name stets herrschend blieb (Joseph. Antt. 1, 6, 2) wie noch 1 Makk. 12, 26 die Gegend „Ἀμαθῖτις" nennt, s. Ptolem. 5, 15 sq.; Plin. H. N. 5, 19 f.; Euagr. H. eccl. 3, 34 erwänt einen Bischof dieser Epiphania.

Im Mittelalter war Hamath die Hauptstadt eines kleinen States, unter dessen Fürsten der bekannte Historiker und Geograph Abulfeda († 1331) berühmt ist, s. dessen tab. Syriae ed. Köhler p. 108 sqq. und über die weiteren Schicksale der Stadt unter arabischer und türkischer Herrschaft Herbelot, Bibl. or. fol. 427 (ed. Paris 1697); Jâcût bei Wüstenfeld in der Zeitschr. d. DMG. XVIII, 455. Noch gegenwärtig ist حماة eine der größten Städte Vorderasiens,

blühend durch Verkehr und Handel, und soll beiläufig 30,000 Einwoner zälen, s. Ritter, Erdk. XVII, 2, S. 1031 ff.

Die syrische Hamath ist nicht zu verwechseln mit חַמַּת, das nach Jos. 19, 35 dem Stamme Naphthali zugeteilt wurde und vielleicht der alte Name der heißen Bäder bei Tiberias (Emmaus) ist; Reland und noch Bertheau (zur Gesch. d. Isr., S. 156, Not. *** und zu Richt. 3, 3) denken wegen obiger Grenzbestimmungen an dieses Chamath, aber, wie wir sahen, mit Unrecht, wie denn der letztgenannte seine Meinung nicht mehr festhält (s. dessen Anm. zu 1 Chr. 13, 5); jene Grenzangabe kann ebensowenig auffallen, als die nicht minder häufige des Euphrat für Israels Ostgrenze (s. d. Art.).

Vgl. Michaelis, Spicil. geogr. hebr. ext. II, p. 52 sqq.; Reland, Palaest., p. 119 sqq.; Burckhardt, Reisen in Syrien, I, S. 249 ff., 514 ff.; Robinson, Paläst. III, 932 ff., neuere bibl. Forschungen S. 718, 741 ff.; Movers, Phönik. II, 2, S. 161; Winers RWB.; Knobel, Völkertaf. d. Genes., S. 331 f.; Grotefend in Paulys Realencykl. III, S. 195; Rödiger in Ersch und Grubers allg. Encykl. I, Th. 36, S. 22; Th. 34, S. 16. **Rüetschi.**

Hamburg. Kirchliche Statistik. Die Einfürung der Reformation in Hamburg kam im J. 1529 mit der Annahme der Bugenhagenschen Kirchenordnung zum Abschluss; die noch fortdauernden Streitigkeiten der Stadt mit dem Domkapitel hatten für die finanzielle Stellung der Geistlichen wol große Bedeutung, waren aber im übrigen politischer Art. Hamburg wurde damals eine lutherische Stadt und eine solche blieb es bis zur französischen Besetzung im Anfange unseres Jarhunderts. Kirche und Stat waren auf's engste mit einander verbunden, sodass z. B. auch die Bürger, welche in die wichtigeren städtischen Ämter eintreten wollten, größtenteils zuvor durch die niederen kirchlichen Ämter hindurchgehen mussten und die ältesten Kirchenvorsteher, Oberalten genannt, die eigentlichen Vertreter der Bürgerschaft dem Senate gegenüber waren. Die Kirche als solche hatte eine Gesamtvertretung nur in den städtischen Behörden. Wer nicht lutherisch war, sollte nach dem 59. Artikel des Rezesses vom J. 1529, der im Rezesse vom Jare 1603 noch wörtlich widerholt ist, „in dieser Stadt und ihrem Gebiete nicht geduldet, gerichtlich verfolgt und nach Gelegenheit der Tat bestraft werden", denn „die Einigkeit in der Religion sei auch das rechte Band des Friedens und des Vertrauens in politischen Angelegenheiten", wie es im Rezess von 1603 heißt. Als dann namentlich infolge erweiterter Handelsbeziehungen fremde Reformirte sich in Hamburg niederließen, wurde nichtlutherischen Christen gestattet, in den Häusern der Gesandten ihrer Staten einen sog. stillen Gottesdienst abzuhalten; so schon 1567 den Engländern, 1605 den Holländern u. s. f.; doch konnten sie nicht Bürger werden und deshalb auch keinen Anteil am Regimente erhalten. Infolge des westfälischen Friedens mussten Reformirte, Mennoniten und Katholiken zwar geduldet werden, aber sie blieben mannigfachen Beschränkungen unterworfen; die meisten Nichtlutheraner hielten, wie die Mennoniten noch heute, ihren Gottesdienst in dem benachbarten Altona gemeinsam mit ihren in Altona wonenden Glaubensgenossen. Durch den Rat- und Bürgerschluss vom 19. Sept. 1785 ward den Reformirten und Katholiken freie, stille Religionsübung gestattet, sodass sie nicht mehr nur unter dem Schutze fremder Mächte, sondern unter der Aufsicht und Gerichtsbarkeit der hamburgischen Obrigkeit ihren Gottesdienst „abwarten" konnten, was als ein „auf die Befestigung der Vorrechte der herrschenden Kirche abzielender" Beschluss angesehen wurde. Nach den Freiheitskriegen erhielten die Reformirten, Mennoniten und Katholiken die sämtlichen Bürgerrechte der Lutheraner, abgesehen von der Wälbarkeit zu den bürgerlichen Kollegien, die eben zugleich lutherisch-kirchliche waren, und nun durften ihre „Gebäude für die Gottesverehrung auch das äußere Ansehen einer Kirche haben". Die Verfassung der freien und Hansestadt Hamburg vom 28. Sept. 1860 gewärleistet im 110. Artikel dann volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und bestimmt, dass der Genuss der bürgerlichen und statsbürgerlichen Rechte durch das religiöse Bekenntnis weder bedingt noch beschränkt

wird. Ein an demselben Tage publizirtes Gesetz, betreffend die Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Kirche, bestimmte, dass und wie für die lutherische Kirche eine Kirchenordnung geschaffen und dass die Regelung der Verhältnisse dieser Kirche zum Stat „in bezug auf die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten unter Berücksichtigung der historisch begründeten Ansprüche der Kirche an den Stat" durch ein Gesetz erfolgen solle. Infolge hievon kam dann nach zehnjärigen Verhandlungen die am 9. Dezember 1870 publizirte „Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche im hamburgischen State" zustande, zunächst nur für den Stadtkreis; im Juli 1876 wurde diese dann, nachdem sie die dazu erforderlichen Zusätze erhalten hatte, auch in den 16 Kirchengemeinden des Landes eingefürt. Die Ansprüche der lutherischen Kirche an den Stat wurden dadurch abgefunden, dass das St. Johanniskloster, welches durch glücklichen Verkauf eines großen Grundbesitzes ein zu seinen jetzigen Zwecken in keinem Verhältnis stehendes Vermögen gewonnen hatte, veranlasst ward, einen großen Teil desselben der lutherischen Kirche zu schenken; doch reichen die Einkünfte der aus dieser Schenkung gebildeten „Kirchenhauptkasse" nicht aus, die stets wachsenden Bedürfnisse der Kirche zu befriedigen. Eine Kirchensteuer besteht nur in einigen Landgemeinden; die Kirchen der einzelnen Gemeinden haben eigenes Vermögen, dessen Unzulänglichkeit bei einigen bisher durch Zuschüsse aus der Kirchenhauptkasse ausgeglichen wurde; doch gestattet die Kirchenverfassung jeder Einzelgemeinde die Ausschreibung einer Kirchensteuer, zu deren Einfürung man sich bisher jedoch in der Stadt nicht hat entschließen mögen. Die Angelegenheiten jeder einzelnen Kirchengemeinde leiten ein Kirchenkollegium und ein Gemeindevorstand; letzterer besteht aus dem Kirchenkollegium und den Gemeindeverordneten (16 in der Stadt, 6 auf dem Lande in jeder Gemeinde). Aus den Gemeindevorständen werden die Mitglieder der drei Kreiskonvente abgeordnet; wie nämlich die sieben städtischen Gemeinden den Stadtkreis bilden, so bilden die 13 Gemeinden der Landherrschaften der Geestlande, der Marschlande und Bergedorf den zweiten und drei Gemeinden der Landherrschaft Ritzebüttel den dritten Kirchenkreis. Die Kreiskonvente (der des Stadtkreises wird Stadtkonvent genannt) sollen die besondern kirchlichen Interessen ihrer Kreise vertreten. Der Stadtkonvent und 11 Abgeordnete der beiden Landkirchenkreise bilden die Synode. Die Synode und der Kirchenrat stehen an der Spitze der gesamten lutherischen Kirche. Die Synode besteht aus 53 Mitgliedern, von denen 16 Geistliche sind; 2 sind diejenigen Mitglieder des Senates, welche dem Stadtkonvent präsidiren, die übrigen 35 bestehen aus 28 Laienmitgliedern der Gemeindevorstände des ersten, 5 des zweiten und 2 des dritten Kirchenkreises. Die Synode, deren Mitglieder wie die meisten der kirchlichen Behörden auf 5 Jare gewält werden und die sich wenigstens alle Jare einmal versammelt, hat wegen Einfürung neuer Katechismen, Gesangbücher und Agenden zu beschließen, sie verfügt außerdem im Einverständnis mit dem Kirchenrat über die Einnahmen der Kirchenhauptkasse. Der Kirchenrat besteht aus 9 Mitgliedern, den 2 Senatoren, die auch im Stadtkonvent und in der Synode sind, 3 Geistlichen, nämlich dem Senior und zwei andern Mitgliedern des Ministeriums und 4 nicht geistlichen Mitgliedern des Stadtkonvents; die 6 letztgenannten wält die Synode aus ihrer Mitte auf 5 Jare. Der Kirchenrat hat die Ausfürung der Beschlüsse der Synode und die Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten, soweit diese nicht Sache der einzelnen Gemeindevorstände ist. Die 24 (jetzt 23) Geistlichen an den städtischen Gemeinden und 3 Anstaltsgeistliche bilden das Ministerium; der erste Geistliche an den 5 Kirchen der inneren Stadt heißt Hauptpastor; aus den Hauptpastoren wält der Kirchenrat den Senior, der sowol dem Ministerium als den Kollegien der Geistlichen in den beiden andern Kirchenkreisen präsidirt. Diese drei Kollegien müssen, ehe die Synode über die Veränderungen der Liturgie, der Agende, des Katechismus u. s. f. beschließt, gutachtlich gehört werden. Die Wal der Geistlichen geschieht durch die einzelnen Gemeindevorstände; doch hat das Patronat, d. h. die lutherischen Mitglieder des Senates, jede Wal zu bestätigen.

Der hamburgische Stat hat auf $7_{,442}$ Quadratmeilen bei der Zälung im Dezember 1877 406,014 Einwoner gehabt, von denen 166,364 auf die innere Stadt,

Digitized by Google

365,843 auf Stadt, Vorstadt und Vororte, d. h. den städtisch bebauten Teil des ganzen States, kamen. Ein genaue konfessionelle Statistik ist zuletzt nach der Volkszälung vom Jare 1871 aufgemacht; damals betrug die Zal der Gesamteinwoner 338,974. Die Verhältniszalen, welche sich damals ergeben haben, werden im wesentlichen noch gelten; vielleicht dass wegen des fortdauernden Zuzuges aus entfernteren Teilen Deutschlands, wie ihn Gewerbefreiheit und Freizügigkeit begünstigen, die Zal der Nichtlutheraner im Verhältnis zu den Lutheranern seitdem noch gewachsen ist. Damals waren 300,968 Lutheraner vorhanden, 88,79% der Gesamtbevölkerung; 5585, d. h. 1,65%, andern evangelischen Kirchen Angehörige; 7,771 Katholiken (2,29%), 194 Mennoniten, 2,696 andere Christen, d. h. Sektirer aller Art, Baptisten, Methodisten u. s. f., und solche, die sich eben nur als Christen one Angabe einer bestimmten Konfession bezeichnet hatten; 13,796 (4,07%) Juden; 12 Bekenner anderer Religionen (Mormonen, Perser, Muhammedaner); 618, welche sich als religionslos, 10, welche sich als Heiden bezeichneten, und von 7071 (2,09%) war keine Angabe über ihre religiöse Stellung gemacht. Es liegt in der Natur der Sache, dass in den von der Stadt entfernteren Gebietsteilen die Lutheraner einen größeren Prozentsatz (bis zu 96½, in Ritzebüttel bis 97½%) bilden, als in dem städtischen Teile; in der inneren Stadt machten sie nur 85,8% aus. Die sieben städtischen Kirchspiele haben nach einer Berechnung von Gustav Ritter (s. unten) im J. 1877 zusammen etwa 283,000 lutherische Gemeindeglieder gehabt, von denen 143,000 auf die innere Stadt, die übrigen auf die Gemeinde der vormaligen Vorstadt St. Georg und die Gemeinde der Vorstadt St. Pauli kommen; in diese beiden zuletzt genannten Gemeinden, in deren jeder nur 2 Prediger angestellt sind, ist nämlich ein beträchtlicher Teil der Vororte eingepfarrt und hier hat die Bevölkerung in den letzten Jaren sich gerade am meisten vermehrt. Diese 7 Gemeinden des städtischen Kirchenkreises bilden für Konfirmation und Beichte eine Gesamtgemeinde, wärend für Taufe und Trauung in den Einzelgemeinden Parochialzwang besteht; in ihnen stehen die schon oben genannten 24 (seit einiger Zeit nur 23) Prediger, unter denen aber die 5 Hauptpastoren mit der Verwaltung der Sakramente und dem Konfirmandenunterricht nichts zu tun haben, sodass für die anstrengendsten und zeitraubendsten Amtsverrichtungen — Taufen und Trauungen finden mit ganz seltenen Ausnahmen in den Wonungen der Betreffenden statt — nur 19 (und jetzt 18) Prediger auf etwa 283,000 Gemeindeglieder kommen. Diesem kirchlichen Notstande gegenüber ist die Bildung neuer und kleinerer Gemeinden ein jetzt auch in weiten Kreisen empfundenes Bedürfnis. Die Gründung der Anscharkapelle in der inneren Stadt und Anstellung eines Geistlichen an derselben, ein Werk von Freunden der inneren Mission, hat insofern hier noch nicht Abhilfe zu bringen begonnen, als diese Kapelle außerhalb des gemeindlichen Organismus steht; sie hat keine eigene Parochie und ihr Geistlicher deshalb auch nicht das Recht der Sakramentsverwaltung, obschon er eine zalreiche Gemeinde um seine Predigt sammelt und in dieser eine reiche seelsorgerliche Tätigkeit hat. Doch ist neuerdings abseiten des Kirchenregimentes die Gründung zunächst zweier neuer Gemeinden in den Vororten in Angriff genommen und die Gründung weiterer steht dann auch bevor. — Schon ehe die Reichsgesetzgebung seit dem 1. Januar 1876 auch in Hamburg die obligatorische Civilehe und die Eintragung der Geburten in die Standesregister einfürte, bestanden in Hamburg wärend 10 Jaren, vom 1. Januar 1866 bis 31. Dezember 1875, fakultative Civilehe und statliche Geburtsregister. Wärend die fakultative Civilehe, die mehr als eine Fortsetzung der schon früher vorhandenen Notcivilehe (z. B. für Ehen zwischen Christen und Juden) angesehen wurde, der kirchlichen Trauung, welche ihre statliche Giltigkeit behalten hatte, verhältnismäßig nur wenig vorgezogen wurde und erst, als im Reiche die Einfürung der obligatorischen Civilehe bevorstand oder gar in andern deutschen Staten schon stattgefunden hatte, in erheblicherer Ausdehnung begehrt wurde (die Civilehen machten im J. 1866: 2,8% aller Eheschließungen aus, 1872: 6,9%, und dann 1875: 16,5%), bewirkte die Civilstandsgesetzgebung von Anfang an, dass die Taufe vielfach unterlassen wurde. Über die Zal der ungetauften Kinder in Hamburg seit

d. J. 1866 ist zwar viel gefabelt worden; die Kreuzzeitung vom 5. März 1870 berichtet z. B., nahezu ein Drittel aller Christenkinder bleibe in Hamburg ungetauft, u. dgl. m. (vgl. über diese Angaben die Luthardtsche Kirchenzeit. 1870, Sp. 415 bis 419), — aber von solchen maßlosen Übertreibungen abgesehen, war die Sache doch schlimm genug, so schwer es auch blieb, in Zalen festzustellen, wie häufig die Taufe unterlassen wurde. Zunächst handelte es sich in den bei weitem meisten Fällen nicht einfach darum, dass die Eltern ihre Kinder nicht taufen lassen wollten, sondern sie verschoben die Taufe; der durchschnittliche Tauftermin, der früher vielleicht schon 8 bis 10 Wochen nach der Geburt war, wurde 3 bis 6 Monate, was allein schon bewirkte, dass eine weit größere Anzal von Kindern als früher, ungetauft starben. Nach den gründlichen und eingehenden Untersuchungen von Gustav Ritter (s. unten) muss angenommen werden, dass wärend die Zal der Taufen zu derjenigen der lebenden Geburten in der lutherischen Kirche Hamburgs sich vor d. J. 1866 etwa wie 95 zu 100 verhielt, im J. 1866 auf 100 lebend geborene Kinder nur 87 getaufte kamen, 1867: 84, 1868: 85, ... 1874: 79, 1875: 71. Das Verhältnis wird um einige Prozent günstiger, wenn man nur die ehelichen Kinder berücksichtigt, da die unehelichen vorzugsweise ungetauft bleiben und auch in viel größerem Maße früh sterben. Seit der Einfürung der Reichsstandesgesetzgebung sind diese Verhältnisse nun noch ganz bedeutend verschlimmert worden; auf 100 lebend geborene eheliche Kinder kamen in der lutherischen Kirche Taufen:

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	83,39	76,87	70,73	75,01	73,48
im ganzen State	83,87	75,78	71,01	72,21	72,29;

und auf 100 Eheschließungen Trauungen:

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	96,08	90,69	59,35	72,21	81,77
im State	96,85	96,43	65,45	75,66	80,28.

Dass die Zal der Trauungen sich wider etwas zu heben beginnt, hat teils seinen Grund darin, dass die schlechten Zeiten doch wol manchen ein klein wenig wider sich nach der Kirche umsehen lassen, teils und vor allem aber ist es eine Folge davon, dass man in der St. Michaelis-Gemeinde, der größten und ärmsten unter den 5 der inneren Stadt, abseiten des Gemeindevorstandes seit etwa 2 Jaren die ungetrauten Ehepare aufzusuchen und zur Trauung wenigstens aufzufordern begonnen hat, was einen ungeant großen Erfolg gehabt hat und bei ausgedehnterer Fortsetzung dieser höchst mühsamen Arbeit einen noch größeren verspricht. Wie viele Kinder ungetauft heranwachsen, lässt sich nur ganz im allgemeinen schätzen; Ritter meint, dass jetzt etwa 3500 bis 2200 ungetaufte lebende Kinder in der lutherischen Kirche Hamburgs sich finden möchten, oder dass etwa 4,6 bis 7,3% der lebend geborenen ehelichen Kinder ungetauft heranwachsen. Der kirchliche Sinn der Gemeindeglieder, oder leider vielmehr die gewaltige Ausdehnung der Unkirchlichkeit lässt sich aus der von Ritter „Kirchlichkeitsziffer" genannten Zal ersehen; diese gibt an, wie viele Kommunikanten im Jare auf 100 Konfirmanden kommen, und war in der lutherischen Kirche

	1874	1875	1876	1877	1878
in der inneren Stadt	500	471	473	480	537
im State	614	610	609	618	621;

zur Vergleichung sei hinzugefügt, dass sich diese Ziffer in Berlin i. J. 1876 auf 797 stellte; im Mittel der Jare 1874 bis 1877 kamen auf 100 erwachsene Glieder der luth. Kirche im hamb. State 11 Kommunikanten, in der inneren Stadt 9, in Ritzebüttel 36. —

Außer der lutherischen Kirche sind in Hamburg vom State anerkannt folgende christliche Gemeinden: die deutsch-reformirte, die französisch-reformirte, die

englisch-bischöfliche, die englisch-reformirte, die römisch-katholische und die Baptistengemeinde. Wärend die übrigen ganz klein sind, zält die deutsch-reformirte (im J. 1871) 5324 und die katholische 7717 Mitglieder; namentlich die letztere hat in den letzten Jaren durch den Zuzug junger Leute aus Süddeutschland stark zugenommen, woraus erklärlich wird, dass unter den 7717 Mitgliedern 4841 männliche Individuen waren; die oben mehr gezälten 54 Katholiken sind Altkatholiken und Griechen. Außer diesen im Statskalender aufgefürten gibt es nun aber noch eine Anzal kleinerer Gemeinden, meistens nur aus ganz wenigen Seelen bestehend, wie die der Methodisten, der apostolischen Kirche, der Jerusalemskirche, u. s. f., welche hier anzufüren um so weniger not ist, als sie für das Ganze keine Bedeutung haben und selbst ein Hamburger kaum im Stande ist, etwas sicheres über manche derselben zu erfaren. Unter ihnen nimmt eine ehrenwerte Stellung ein die unter dem Namen „evang.-luth. Zionsgemeinde" bestehende, welche charitativ enge zusammenhängt mit der „Gesellschaft für innere Mission im Sinne der luth. Kirche" in Bayern und mit der „Immanuelsynode" in Preußen, deren letzteren Lehren sie teilt; sie besteht jetzt aus 210 Seelen, welche, obwol fast durchweg von geringen Mitteln, doch p. a. über 4000 M. für kirchliche Zwecke aufbringen.

Vergl. Statistik des hamburgischen Staats, Heft VI, Hamburg 1878, 4°, S. 31 ff.; (Neßmann) Statistisches Handbuch für den hamb. Staat, Hamburg 1874, 8° (eine neue Auflage wird demnächst erscheinen), S. 19; Gustav Ritter, Zehn Jahre Civilstandsamt in Hamburg, Hamburg 1876, 8°; derselbe gibt järlich sehr übersichtliche und genaue kirchlich-statistische Zusammenstellungen heraus, deren 14. Jargang vom Jare 1878 in Vorbereitung ist. **Carl Bertheau.**

Hamel, s. Bajus, Bd. II, 69.

Hamelmann, Hermann, Lic. theol., geboren 1525 zu Osnabrück, gestorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Verteidiger der evangelisch-lutherischen Lehre in Wort und Tat durch ganz Westfalen und Niedersachsen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ seinen Son auf den trefflichen (humanistischen) Schulen in Osnabrück, Münster, Emmerich und Dortmund in der römisch-katholischen Lehre erziehen, worauf derselbe in Münster zum Priester geweiht wurde und heftig gegen Luther predigte, bis er 1552 durch M. Mussäus aus Wesel auf die unbefugte Verstümmelung des Abendmales in der römisch-katholischen Kirche aufmerksam gemacht wurde. Auch schrieb er schon 1550 wider den Cölibat und trat dann 1552 als Messpriester in Camen in der Grafschaft Mark offen für die evangel. Lehre auf, weshalb er — wegen Übertretung der dort geltenden jülich-klevischen (Erasmischen) Kirchenordnung von 1532 und des Interims von 1548 — alsbald verjagt wurde. Im folgenden Jare als Prediger an der Neustadt in Bielefeld berufen, nachdem er seine Verbannung zu weiterer Befestigung in der echten lutherischen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benützt hatte, trat er 1554 in schroffer Weise wider das Herumtragen des Brotes in der Prozession auf, und musste deshalb an dem damals dem Evangelium wider ganz abgeneigten herzoglich klevischen Hofe in Düsseldorf vor seinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Vlatten bestehen, worauf er zum zweiten Male abgesetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er eine kurze Zeit abermaliger Verdrängung, um 1558 in Rostock die Lizentiatenwürde zu erlangen, und wirkte dann wärend seines Aufenthaltes daselbst (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befestigung der lutherischen Kirche im weitesten Umkreise bis nach Antwerpen hin, und namentlich durch zalreiche Streitschriften, deren Mehrzal in diese erste ruhige Zeit seines Lebens fällt. Auf Chemnitz' und Andreäs Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunschweig zur Befestigung der Reformation als Generalsuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch schon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtsame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jare seines Lebens (1573—1595) war er Generalsuperintendent

von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfassung und Durchfürung der streng lutherischen Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 (s. Richter, Kirchenordnungen II, 353) der Konkordienformel und der sächsischen Ceremonieen eifrig tätig war.

Hamelmann ist besonders durch seine chronikartigen (kirchen-)geschichtlichen Arbeiten (welche Wasserbach in Lemgo 1711 in 4° unter dem Titel: Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori mit dessen Lebensabrisse herausgegeben hat) „der Vater der Gelehrtengeschichte Westfalens" und eine Hauptquelle für dessen Reformationsgeschichte geworden. Er war ein entschiedener, gelehrter und frommer Lutheraner one alle theologische Heuchelei und ein echt westfälischer Patriot. Westfalen, das ihm die Ausbreitung der lutherischen Kirche gegen römisch-katholische Angriffe und ihre Erhaltung gegen reformirte Eingriffe verdankt, hat keinen bedeutenderen Reformator aufzuweisen. Quellen: Außer Wasserbach und dem nicht benützten Leukfeld: Historia Hamelmanni 1720: Baur in Ersch und Grubers Encyklopädie; Rauschenbusch, H. H. Leben, Schwelm 1830, wo auch sämtliche (45) Schriften H.'s aufgefürt sind; Clemen, die Einfürung der Reformation zu Lemgo, nebst Nachrichten über H.'s Leben und Wirken, 2. Aufl., Lemgo 1847, und M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westph. Kirche 1849, I, 449—459. **M. Goebel †.**

Hamilton, mit dem Vornamen Patrick, der erste Märtyrer der evangel. Kirche Schottlands, stammte aus einem vornehmen, mit der königlichen Familie der Stuarts verwandten Geschlechte. Er war ein jüngerer Son des Sir Patrick Hamilton von Kincavel und Stanehouse und dessen Gemalin Katharina Stewart, Tochter Alexanders, Herzogs von Albany, des zweiten Sones Königs Jakob III. Als jüngerer Son (geboren 1504) wurde er von seinen Eltern frühzeitig für den Dienst der Kirche bestimmt. Mit der Besetzung der Bistümer und Abteien wurde damals in Schottland ein schamloser Handel getrieben. So fiel es nicht auf, als dem dreizehnjärigen Knaben im J. 1517 durch den Einfluss seiner mächtigen Familie vom damaligen Regenten die Anstellung als Titularabt von Ferne erteilt wurde — als ein reichliches Viatikum zu den Reisen und Aufenthalten im Auslande, die er vorhatte. Zunächst begab er sich auf die Universität Paris, wo er den Grund zu seiner philosophischen Bildung und der Bildung seines Geschmackes legte. Im J. 1520 erhielt er daselbst die Magisterwürde. Wärend seines Aufenthaltes in Paris erhielt er starke Eindrücke von den brennenden Fragen, welche die Welt bewegten; war doch schon im J. 1519 eine Menge Exemplare der Verhandlungen der Leipziger Disputation nach Paris gekommen; im J. 1520 siegten in der Sorbonne die Kämpfer im Dienste der alten Finsternis über die Freunde der Warheit, da diese höchst angesehene Körperschaft Luther für einen Ketzer erklärte. Hamilton, nachdem er noch in Loewen verweilt hatte, kehrte nach Schottland zurück, wo er seine Mutter als Witwe fand, da der Vater als Opfer der Parteikämpfe der Hamiltons und Douglas gefallen war. Am 9. Juni 1523 wurde Hamilton der Universität St. Andrews einverleibt, dadurch ein Mitglied derselben, one einer ihrer Fakultäten anzugehören. Der Zutritt zu den Vorlesungen des sehr angesehenen theologischen Lehrers Major gewärte ihm die Gelegenheit, eine genaue Bekanntschaft mit der scholastischen Theologie zu erlangen, und mit dem griechischen Neuen Testament des Erasmus versehen, konnte er die katholischen Dogmen mit den echten Urkunden der Offenbarung vergleichen und darnach prüfen. Er war damals Anhänger des Erasmus und ging nicht über ihn hinaus. Er war Abt von Ferne, lebte aber nie mit seinen Mönchen zusammen, und zog nur die Mönchskutte an, darin dem Beispiele vieler anderen, auch eines Oheims, folgend. Im Jare 1527 wurde er zum Priester geweiht, noch ehe er das kanonische Alter von 25 Jaren erreicht hatte. Schon zwei Jare vorher war das erste öffentliche Gerücht von dem Eindringen des Luthertums in Schottland erschollen. Damals begann Hamilton sich von der erasmischen Reformation hinweg derjenigen zuzuwenden, welche Luther in das Werk setzte. Im Laufe des J. 1526 begann er seine neu gewonnene Überzeugung öffentlich zu bekennen. Dadurch dem

Digitized by Google

schottischen Klerus verdächtig geworden, unternahm er eine Reise nach Deutschland (warscheinlich nach Empfang der Priesterweihe). Er besuchte Wittenberg, erfreute und stärkte sich an Luthers Beredsamkeit. Darauf besuchte er Marburg, wo im J. 1527 die neue vom Landgrafen von Hessen gestiftete Universität eröffnet wurde. Er fülte sich besonders zu Lambert von Avignon (s. d. Artikel) hingezogen und besuchte mehrere Monate hindurch dessen Vorlesungen. Dieser gab seinem Schüler das beste Zeugnis: „seine Gelehrsamkeit war für seine Jare ungewönlich umfassend und sein Urteil in Sachen der göttl. Warheit klar und fest. Sein Zweck bei dem Besuche der Universität war, sich in der Erkenntnis der göttl. Warheit des Evangeliums immer mehr zu befestigen, und oft habe ich mich mit ihm über diese Gegenstände unterredet". Unter solchen Anregungen schrieb er das einzige Werkchen, das nach seinem Tode zu uns gekommen ist. Es war eine Reihe von Thesen, die lateinisch geschrieben, bald durch den engl. Bibelübersetzer John Frith ins Englische übersetzt herausgegeben wurden; sie behandelten den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Glauben uud Werken, zwischen Rechtfertigung und Heiligung; sie atmen den reinsten Geist der evangelischen Reformation, wie sie Luther erstrebte.

Noch im J. 1527 kehrte er nach Schottland zurück, getrieben von dem unwiderstehlichen Verlangen, die erkannte Warheit seinen Landsleuten mitzuteilen. Vergebens suchten die zwei Freunde, die ihn auf der Reise nach Deutschland begleitet hatten, ihn zurückzuhalten. Er war sich klar der Gefar bewusst, in die er sich begab. Zunächst waren nahe Anverwandte und die Dienerschaft der Familie diejenigen, die seine erste Gemeinde bildeten (in Kincavel), er blieb daselbst bis Mitte des Monats Januar 1528, und begab sich, was allerdings auffällt, in die Ehe mit einem nicht näher bekannten Fräulein, womit er offenkundig bezeugen wollte, dass er nicht länger der Tyrannei der katholischen Kirchengesetze unterworfen sein wolle. Warscheinlich ist die Dame vom Prediger bekehrt worden, ehe er sie heiratete. Man wusste schon längst, dass er eine Tochter hinterlassen habe. Da aber die schottischen Geschichtschreiber seine Verheiratung nicht erwänen, so vermutete man, dass er ein illegitimes Kind hinterlassen habe. Nun aber wissen wir durch Alesius, Freund und Schüler des Märtyrers, dass dieser kurz vor seinem Tode sich mit einer edlen Jungfrau vermälte: offenbar eine Nachwirkung der alten Zustände der keltischen Kirche. Zugleich trat er todesmutig als Reformator auf und machte ernstliche Versuche, durch öffentliche Lehrvorträge auf der Universität die Zuhörer über die Verwerflichkeit der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu belehren. Die Häupter der Hierarchie in Schottland, insbesondere Kardinal Beaton, fanden sich dadurch sehr beunruhigt. Ein lutherischer Missionar mit königlichem Blute in seinen Adern und der ganzen Macht der Hamiltons in seinem Rücken, schien ein furchtbarerer Ketzer zu sein, als Luther. Die Geistlichkeit benahm sich daher mit großer Vorsicht. Er wurde zu einer Disputation mit dem Dominikaner Campbell nach St. Andrews eingeladen. Er bekannte da eine Reihe häretischer Sätze, Rechtfertigung durch den Glauben, Verwerfung der Orenbeichte, des Fegefeuers, des Papstes als des Antichrists u. s. w., infolge deren er zum Flammentode verurteilt wurde. Zu beachten ist, dass seine Verheiratung ihm von seinen Richtern durchaus nicht zum Vorwurfe gemacht wurde. Noch an demselben Tage, wo das Urteil gefällt wurde, erfolgte die Hinrichtung, am 28. Februar 1528, die volle 6 Stunden dauerte. Der Anblick der geduldig ertragenen Leiden bewirkte, dass Alesius, der ihn bekehren sollte, durch ihn für die Lehre, wofür er litt, gewonnen wurde. Campbell, sein schlimmster Gegner, verfiel aus Gewissensangst bald nachher in Tobsucht und starb 40 Tage nach Hamilton. Dieser soll, wärend er den Feuertod erlitt, Campbell vor den Richterstul Gottes innerhalb vierzig Tagen gefordert haben.

Hauptquelle ist die Schrift von Lorimer, Professor of Theology of the English Presbyterian College in London: Patrick Hamilton, The first preacher and martyr of the scotish Reformation with an appendix of original letters and other papers 1858. Eine gute Übersicht des Inhaltes dieser Schrift gab Köstlin in der Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1857, Nr. 15.

Weitläufiger ist Patrick Hamiltons Leben nach Lorimer bearbeitet von D. Collmann, Schulinspektor a. D. in Kassel, in der Zeitschrift für historische Theologie, 1864, 2. Heft. Herzog.

Handauflegung. Die Sitte der Handauflegung, als eines mystischen oder symbolischen Aktes ist uralt, und sie hat deswegen eine lange Geschichte, die sich in eine Reihe von Perioden verzweigt. Sie beruht auf der hohen Bedeutung der menschlichen Hand, im leiblichen Organismus wie im sittlichen Leben des Menschen. Die Hand ist das Organ der physischen und sittlichen Wirksamkeit des Menschen, seiner Macht und seiner Tat. Damit aber ist sie schon von vorn herein das Symbol seiner religiösen und mysteriösen geistigen Wirksamkeit. Wir können in dieser Beziehung unterscheiden die Hand des Kriegs und die Hand des Friedens, die helfende, gebende und die hilfsbedürftige, nehmende Hand. Die Hand an jemand legen und jemand die Hand auflegen; die Hand über jemand erheben und die Hand zu jemand erheben: damit sind die stärksten Gegensätze ausgesprochen. Auch der Grieche kennt den Gegensatz: die Hand schirmend über einen halten (*χεῖρα ὑπερέχειν*) und die Hände zu jemand flehend emporhalten (*χεῖρας ἀνασχεῖν*), also den Gegensatz eines göttlichen Waltens und eines hilfsbedürftigen menschlichen Flehens der Hand. Was nun die Handauflegung auf biblischem Grunde betrifft, so beruht sie im allgemeinen auf der Anschauung, dass die Hand das Organ der Vermittlung sei, insbesondere das Organ der Übertragung im eigentlichen, wie im symbolischen Sinne. Dies ergibt sich daraus, dass nicht nur der Geweihte seinen Segen auf das zu Weihende überträgt, sondern auch der Sünder seine Schuld, seinen Fluch (3 Mose 1, 4; 3, 2; 8, 13 ff.; 16, 21. 24). Was diese dunkle, Tod weissagende Gestalt der Handauflegung beim Opfer betrifft, so bekämpft Bähr in seiner Symbolik des mosaischen Kultus (II, 339) die Idee der Übertragung; er will in derselben nur eine symbolische „Hingebung des Eigensten" sehen, „des selbstischen Lebensprinzips". Einen Beweis für diese Fassung findet er darin, dass auch bei den Dankopfern das Handauflegen stattfand. Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 1, S. 155) bezeichnet diese Handauflegung den Gedanken, dass der Opfernde von seiner Macht über das Leben des Tiers Gebrauch zu machen gedenkt und also dem Tiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zalung an Gott leisten will. Baumgarten dagegen (Kommentar zu Pentateuch 1, 2, S. 180) und Kurtz (das mosaische Opfer S. 70; Gesch. des A. B. S. 332) halten die Idee der Übertragung fest. Die Handauflegung beim Dankopfer ist kein Hindernis für diese Auslegung, wenn man nur bei dem allgemeinen Begriff der Übertragung stehen bleibt. In diesem Falle nämlich wird das Dankopfer zum Träger des Opfergefüls gemacht, womit der Beglückte sein Glück dem beglückenden Jehovah zurückbringt. Diese Idee einer Übertragung tritt nun bei dem Akt der weihenden und segnenden Handauflegung bestimmt hervor. Nur muss man hinzusetzen, dass hier von einer in die Gemeinschaft eines bestimmten Segens aufnehmenden Übertragung die Rede ist. Wir können nun wol im allgemeinen die alttestamentlich vorbildliche und die neutestamentlich reale Handauflegung unterscheiden. Die erstere zerfällt dann wider in die patriarchalisch-typische oder segnende, in die gesetzlich-symbolische oder amtlich weihende, und in die prophetisch-dynamische oder heilende Handauflegung. Die erstere (s. 1 Mose 48, 14) ist eine in der Form der typischen Übertragung ausgesprochene Weissagung des durch den Gesegneten fortgehenden Erbsegens, die zweite (2 Mose 29, 10; 4 Mose 27, 18) eine gesetzlich-sinnbildliche Verleihung des Amtsrechts und Verheißung des Amtssegens; die dritte die dynamische Mitteilung einer wunderbaren Heilkraft zur Widerherstellung des Lebens (2 Kön. 4, 34). Doch ist zu bemerken, dass im letzteren Falle der Prophet seine Hände auf die Hände des zu erweckenden Knaben legt, und ihn mit seinem ganzen Leibe bedeckt. So weiset diese dynamische Handauflegung als eine noch in unvollkommenem Werden begriffene in das N. Test. hinüber. Die neutestamentliche Handauflegung bezeichnet nur eine besondere Gestalt der allgemeinen realen Erfüllung des A. Test., d. h. sie ist im allgemeinen betrachtet *reale*, warhafte Geistes- und Lebensmitteilung in symbolischer Form. In ihrer historischen Entfaltung

aber geht sie wider durch dieselben Perioden hindurch, wie die alttestamentliche, d. h. wir unterscheiden auch hier die geistlich-patriarchalische Handauflegung des Herrn und seiner Apostel, die geistlich-gesetzliche und amtliche Handauflegung der Kirche, und die prophetisch-heilbringende Handauflegung, welche, als ein neutestamentliches Charisma, durch die neutestamentlichen Zeiten hindurch in dunklem Werden begriffen ist. Die Handauflegung des Herrn selbst vollendet zunächst die alttestamentlich-prophetische in der Gestalt, wie sie in seinen Krankenheilungen zum Vorschein kommt. Christus legt den Kranken die Hände auf, und heilet sie alle (Luk. 4, 41; Mark. 6, 5). Die leiblichen Lebensmitteilungen aber, welche er an diese freie Handauflegung knüpft, sind schon mit dem Keim der geistlichen Lebensmitteilung verbunden; er heilt unter der Bedingung des Glaubens (Mark. 6, 5). Und je mehr das Volk voraussetzt, seine Heilwirkung sei an diese Handauflegung gebunden, desto mehr löst er sie von derselben ab (Mark. 5, 23, vgl. V. 41, K. 7, 32). Allmählich faßt er seine Heilwirkung lediglich in sein wunderkräftiges Machtwort. Die volle Verleihung seines Geistes und seiner Berufung aber, welche er den Aposteln zu teil werden läßt, stellt er in realer Symbolik dar, indem er die Hände zum Segnen über sie erhebt bei seinem Scheiden auf dem Ölberg (Luk. 24, 50). Diese Handerhebung des Herrn über die Seinen in Verbindung mit der Ausgießung des heiligen Geistes ist der Quell der apostolischen Handauflegung. Und auch diese ist ursprünglich eine lebendige Syntheſe des Symbols und der Erfüllung (Apg. 8, 17), so wie der leiblichen und geistlichen Lebensmitteilung (K. 9, 17). Aus dieser allgemeinen Handauflegung, unter welcher die Christen die Salbung des Geistes empfangen, geht die amtliche, apostolische Handauflegung hervor (K. 13, 3; 1 Tim. 4, 14). Indessen zeigt das Beispiel des Cornelius (Apg. 10), daſs auch die apostolische Mitteilung des heiligen Geistes nicht an die Form der amtlichen Handauflegung, nicht einmal an die allgemeine Handauflegung gebunden ist. Erst mit dem Zurücktreten des Geistes bildet sich die kirchlich-amtliche Handauflegung aus in gesetzlich-symbolischer Form, die Ordination. Neben der Ordination dauert aber in der katholischen Kirche auch die allgemeine Handauflegung fort. Sie gehörte ehedem zu den Weihungen der Katechumenen (August. de peccat. merit. 1, 2, 26), und gehört noch jetzt zu den Vorbereitungen des Taufaktes und zu den Bestandteilen der Firmelung. Schon bei der Firmelung wird sie zu den Bestandteilen des Sakraments gerechnet, mit größerer Gewissheit aber bei der Priesterweihe oder Ordination, bei welcher sie eben das spezifische sichtbare Zeichen des Sakraments konstituiren soll. Den sakramentlichen Charakter der Ordination hat das Tridentinum (Sessio 23 sacrament. ordin. Cp. 3) festgestellt. Die evangelische Kirche hatte in dieser Beziehung die Aufgabe, eine Stellung über den Extremen des Katholizismus und des Anabaptismus einzunehmen, von denen der erstere das geistliche Leben an die Ordination fesselte, der letztere auch das apostolische Lehramt als besonderen Beruf in der Kirche verwarf. Sie gewann diesen Standpunkt durch eine bestimmte Unterscheidung zwischen dem Lehramt an und für sich und der kirchlichen Ordination, eine Unterscheidung, welche auch in unserer Zeit wider viel zu sehr übersehen wird. Die Augustana handelt von dem ministerium ecclesiasticum im V. Artikel, von dem ordo ecclesiasticus im XIV. Art., von der Potestas ecclesiastica endlich im Anhang. Freilich hat Melanchthon in der Apologie (Art. VII) das Ministerium und die Handauflegung konfundirt. Indessen stellt schon Luther in den Schmalkald. Artikeln (de potestate et jurisdictione episcoporum) einen Gegensatz auf zwischen dem unveräußerlichen Jus ecclesiae administrandi Evangelii, oder auch dem Recht der Kirche, ihre Minister zu erwälen, berufen und ordiniren, und dem historischen Recht der Bischöfe. Weiteres siehe unter dem Artikel „Ordination“.

Auch in der christlichen Kirche löst sich die prophetische Handauflegung in mancherlei leiblichen Heilwirkungen und geistlichen Segnungen von der äußeren amtlichen Tradition ab als eine freie Gnadengabe des Herrn zur Erweckung und Erbauung der Gemeinde. So trat die Gabe der Wunderwirkungen schon in der apostolischen Lehre hervor. Später wurde dann wider ein Versuch gemacht, sie

kirchlich einzuordnen, indem man das Amt der Exorzisten aufstellte. Allein nicht alle kirchlichen Kräfte und Segnungen lassen sich amtlich einfangen. In unserer Zeit hat sich die Handauflegung als physische Heilwirkung sogar überhaupt von dem kirchlichen Leben abgelöst. Gerade durch die Tatsachen des magnetischen Heilverfarens aber ist es offenbar geworden, dass auch die höheren Weihungen, welche die prophetische oder die kirchliche Hand vollzieht, ein natürliches physisch-psychisches Substrat haben. Sogar die eigentlichen Werkzeuge oder natürlichen Träger der Wunderkraft der Hand sind in unserer Zeit entdeckt worden (vgl. die medizin. Schrift: die Pacinischen Körperchen von J. Henle u. A. Kölliker, Zürich 1844, und meine Schrift: Leben Jesu II, 335). Man muss aber natürlich auf kirchlichem Gebiete hier ebenso bestimmt zwischen dem physischen Substrat und seiner ethischen Entbindung und Befruchtung unterscheiden, wie da, wo von dem natürlichen Substrate eines geistigen Charisma die Rede ist. Interessant ist der physiko-theologische Artikel: Die menschliche Hand, in den bekannten apologetischen Bridgewater-Büchern. **Lange.**

Handel bei den Hebräern. 1) Name: סַחַר, סְחֹרָה Jes. 23, 18; Hes. 27, 15 (woher das judendeutsche Schacher) von סחר, aram. תגר, umhergehen סֹחֵר Kaufmann 1 Mos. 23, 16; 37, 28; 1 Kön. 10, 28; Spr. 31, 14; Jes. 23, 2; 47, 15; fem. Hes. 27, 12ff. wie das griech. ἐμπορεύεσθαι, ἔμπορος. Synonym ist תור 1 Kön. 10, 15 herumgehen (als Kundschafter) תָּר, reisender Kaufmann 1 Kön. 10, 15; ferner: רָכַל, רֹכֵל, Hes. 27, 13 ff. רְכֻלָּה Handel 28, 5. 16. 18. Ein Handelsplatz, emporium heißt סָחָר Jes. 23, 3. Tauschhandel wird bezeichnet durch מַעֲרָב von עָרַב, eintauschen Hes. 27, 9 u. ö. 2) Geschichte. Die alten Hebräer, deren Nachkommen das Haupthandelsvolk der Erde geworden sind, waren allerdings vermöge der ursprünglich bei ihnen vorherrschenden Innerlichkeit und Richtung auf die geistigen Güter der Menschheit nicht besonders prädisponirt, ein Handelsvolk zu werden, so günstig auch Palästina als Passageland im Centralpunkt der alten Welt für die Bildung eines handeltreibenden Volkes und States, da es umkreist ist von den Handelsstraßen (siehe den Artikel „Palästina") zwischen dem Euphrat und Syrien einerseits und Arabien und Ägypten anderseits und durchs Mittelmeer mit den fruchtbaren, früh civilisirten Küstenländern desselben in Verbindung gesetzt ist. Übrigens hatten die Israeliten gerade den Küstenstrich mit seinen Seehäfen, Joppe, Askalon, Gaza mit seinem Hafen Majuma, Acco (Jon. 1, 3; Jos. 13, 3; 15, 47; Richt. 1, 31) sowie mehrere Städte auf der Handelsstraße nach Damaskus nicht abgewonnen. Der Küstenstrich zwischen Philistäa und Phönizien ist hafenarm und durch die Meeresströmung längs desselben schwerer zugänglich, als die phönizische Küste mit ihren Flussmündungen. Dazu kommt das den Ackerbau begünstigende, dem Handel durch das Verbot des Zinsnehmens von den Landesinwonern (3 Mos. 25, 35 ff.) und mancherlei, den Verkehr mit heidnischen Völkern hemmenden Satzungen eher entgegenwirkende sinaitische Gesetz — als ein positiver Ausdruck des göttlichen Willens, dass Beschäftigung mit dem zerstreuenden und verweltlichenden Handel sich nicht eigne für das heilige, königlich priesterliche Volk, dagegen wol der so manche Glaubensübung darbietende Ackerbau. Doch ist weder der Binnenhandel mit den gewönlichen Lebensbedürfnissen, noch auch die Handelsverbindung mit Ausländern im mosaischen Gesetz verboten, im Gegenteil enthält dasselbe Verordnungen, den Handel betreffend, z. B. Verbote der Übervorteilung bei Kauf und Verkauf (3 Mos. 25, 14; 19, 11; 2 Mos. 22, 20; Mischn. tr. Ned. 3, 1), Verbot von zweierlei Maß und Gewicht (5 Mos. 25, 13 ff.; 3 Mos. 19, 35 f.), ferner die Erlaubnis, von Ausländern Zinse zu nehmen (5 Mos. 23, 20), die Schuld zur Verfallzeit, auch im Sabbatjar von ihnen eintreiben zu dürfen (5 Mos. 15, 3). — Der Hohepriester erflehte nach Jom. V, 3 am Versönungstag in seinem Gebet im Heiligen „ein Jar des Handels und Wandels". Für den Überschuss an Landeserzeugnissen musste doch die Möglichkeit einer Ausfur gegeben sein (5 Mos.

28, 12). Die Hauptausfurartikel nach Phönizien waren Weizen, Traubenhonig, Öl, Mastix, Balsam (1. Kön. 5, 11; Hes. 27, 17; Apg. 12, 20), letzterer, in Gilead in besonderer Güte gewonnen, auch nach Ägypten (Hos. 12, 2; 1 Mos. 37, 25 ff.; 43, 11). Die Stämme Sebulon und Issaschar, auch Asser und Dan als Nachbarn der Phönizier waren die Zwischenhändler (5 Mos. 33, 18 f. 24; 1 Mos. 49, 13 f. 20; Richt. 5, 17). Jedoch scheinen die Israeliten bis zur Zeit Salomos wegen der patriarchalisch einfachen Lebensweise und des Reichtums des Landes an den notwendigsten Lebensbedürfnissen wenig Einfurhandel gehabt zu haben, jedenfalls nicht des Handels wegen außer Lands gereist zu sein, sagt ja selbst noch Joseph. c. Apion. I, 12: *ἡμεῖς τοίνυν οὔτε χώραν οἰκοῦμεν παράλιον οὔτ' ἐμπορίαις χαίρομεν — χώραν δὲ ἀγαθὴν νεμόμενοι ταύτην ἐκπονοῦμεν.* Dagegen kamen die Phönizier ins Land, um einzukaufen und zwar nicht nur Getreide, Holz von den Eichen Basans zu Schiffrudern (Hes. 27, 6) und andere Naturprodukte, sondern auch Fabrikate (Spr. 31, 24) selbst Gegenstände des Tafelluxus (Hes. 27, 17; vgl. 1 Mos. 49, 20 פַּז), wogegen sie Erzeugnisse des Meeres (Neh. 13, 16; Hes. 26, 5. 14), die phöniz. Fabrikate, Salben, Purpurgewänder u. s. w. verkauften, auch edle Metalle, Zinn, Kupfer, Eisen, Blei, Cedernholz. Die früheste Berürung Israels mit fremden Handelsvölkern fällt in die Zeit der Patriarchen. Ein verwandter, hebräischer Stamm, die Ismaeliter oder Midianiter (da Ismael. auch nicht von Ismael abstammende Araber zu umfassen scheint, vgl. 1 Mos. 25, 2. 12 f.), trieben einen Landhandel durch Karawanen (אֹרְחוֹת, *συνόδια*, Jes. 21, 13; Hiob 6, 15 f. auch הֲלִיכָה vgl. Luk. 2, 44), Reisegesellschaften mit wolbepackten, mit Waren und den nötigsten Lebensbedürfnissen beladenen Kamelen, Eseln und Maultieren (Jahn, Häusl. Alt. II, 16—28). Sie vermittelten den Austausch zwischen den Ländern, die der Schauplatz der heil. Geschichte waren. Die Haupthandelsvölker aber, von deren Handel die h. Schrift berichtet, und die, wenigstens zu Zeiten, in Handelsverkehr mit Israel standen, sind keine stammverwandten Hebräer, sondern vorherrschend Hamiten, vielleicht durch semitische Elemente modifizirt, worauf ihre semitische Sprache deutet und der Umstand, dass die Abstammung z. B. der arabischen Handelsvölker Scheba und Dedan (1 Mos. 10, 7. 28; 25, 3) bald als hamitische, bald als semitische erscheint. Außer diesen Kuschiten Scheba, Sabäern im glücklichen Arabien, die gegen den Reichtum ihres Landes, Gewürze, Weihrauch, Edelsteine, Gold (1 Kön. 10, 2; Jes. 60, 6; Jer. 6, 20; Hes. 27, 22; Hiob 6, 19; Ps. 72, 15), die Produkte der Länder Vorderasiens, unter anderem Sklaven (Joel 4, 8) einhandelten und für das reichste Volk Arabiens galten, und Dedan im nördlichen Arabien, südlich von Edom, vielleicht am persischen Meerbusen, wo die Insel Daden (Hes. 25, 13; 27, 15. 20; 38, 13; Jes. 21, 13; Jer. 25, 23; 49, 8) und den ursprünglich ebenfalls kuschitischen, vielleicht später mit semitischen Elementen (1 Mos. 10, 8 ff.; 11, 22) gemischten Babyloniern (Hes. 17, 4; Jes. 43, 14, Krämerland, Kaufsmannsstadt, vgl. Herod. I, 192 ff.) sind besonders die canaanitischen Phönizier (1 Mos. 10, 15 ff.) die Träger des Welthandels im Altertum, daher כְּנַעֲנִי für Kaufmann, Spr. 31, 24; Jes. 23, 8; Hiob 40, 30 (s. den Art. „Phönizien"). Ihr Handel, welcher Ausfur besonders phönizischer Fabrikate, Einfur von Metallen, Edelsteinen, Gewürzen u. s. w. und Spedition verband, erstreckte sich von Indien an im fernsten Osten, dessen Produkte sie verbreiteten samt den indischen Namen (Baumwolle, Esth. 1, 6, Carpas, Sanskr. karpâsa; Affe koph, Sanskr. kapi; Elfenbein schenhabbim, Sanskr. ibha; Pfau tukijim, Sanskr. togëi, Sandelholz algumim, malab. valgum; Narde nerd, Sanskr. nardîn; Safran carcom, Sanskr. kankuma, vgl. 1 Kön. 10, 22; 2 Esr. 9, 10 f. Hohel. 1, 12; 4, 13 f.), welche spätestens von Salomos Zeit an in's Hebräische übergingen, die Namen einiger Edelsteine (Smaragd bareketh, Sanskr. marakta, Topas pitda, Sanskr. pîta 2 Mos. 28, 17; Hes. 28, 13) vielleicht schon früher. Der phönizische Kolonialdistrikt Tharschisch ist die äußerste Westgrenze des phönizischen Handels, welche die heilige Schrift kennt (Jes. 23, 10). Der Libanon lieferte treffliches Schiffbauholz in Menge. Vergl. über den phönizischen

Handel Jeſ. 23; Heſek. 26, 27; Joel 3, 9 ff.; Hengſtenberg de rebus Tyriorum; Movers, Mannert (VI, 1, 337 ff.), Ritter u. ſ. w. Ägypten, früher ziemlich abgeſchloſſen, namentlich auch der Vermiſchung mit dem ſemitiſchen Iſrael abgeneigt (1 Moſ. 46, 34), wurde doch beſucht von auswärtigen Handelsleuten arabiſchen Stammes nach 1 Moſ. 37, 25. Auch hat es in alten Zeiten ſchon Getreide ausgefürt, allerlei Spezerei dagegen, wie Balſam, Myrrhe, warſcheinlich wegen des maſſenhaften Verbrauchs für die koſtbarere Art der Einbalſamirung, eingefürt. Später nahmen die Ägypter mehr aktiven Teil am Welthandel von Pſamlik I. an, unter deſſen Son Necho II. (v. 611—605) nach Herod. II, 158 ff., IV, 42 Afrika durch phöniziſche Seeleute in ägyptiſchem Dienſt umſchifft worden ſein ſoll. Hamitiſche Weltgewandtheit vereinigt mit ſemitiſcher Energie oder japhethitiſcher Beweglichkeit und Wanderluſt machte ſolche Miſchvölker vor andern tüchtig zum Handel. Die rein ſemitiſchen, von Ismael abſtammenden nordarabiſchen Heidenvölker, Nabathäer, Nebajoth, und Kedarener, deren Nachbarn (1 Moſ. 25, 13; Jeſ. 60, 7; vgl. 1 Makk. 5, 24 ff.; Joseph. Ant. I, 12, 4) bereicherten ſich nicht nur durch den Handel mit den Erzeugniſſen ihrer Herden (Jeſ. 21, 16; Hoſ. 27, 21), ſondern trieben auch nicht unbedeutenden Zwiſchenhandel (Diod. Sic. 19, 94; Apul. flor. 1, 6), ebenſo die ihnen benachbarten (ſpäter mit ihnen vermiſchten?) Edomiter, beſonders ſo lang die Häfen Elath und Ezjongeber am roten Meer in ihren Händen waren. Auch die ſemitiſchen Syrer, ſonſt in lebhaftem Verkehr mit den Phöniziern (Heſ. 27, 16, wenn אֲרָם ſtatt אֲדָם zu leſen iſt), beteiligten ſich am Welthandel unter den Königen Haſael und Rezin, die im Beſitz von Elath waren und ſyriſche Koloniſten dort hatten (2 Kön. 16, 6). Bezeichnend für ihre Schlauheit im Handel iſt das Sprichwort: ein Syrer über einen Phönizier. Auch war Damaskus, an der Handelsſtraße zwiſchen Vorder- und Mittelaſien, jederzeit ein Hauptſtapelplatz des vorderaſiatiſchen Binnenhandels. — Vorübergehend war einmal auch das iſraelitiſche Volk in der vorchriſtlichen Zeit mittätig im Welthandel zur Zeit Salomos. Doch war der einzige Großhändler (wie ſolch königliches Monopol auch ſonſt im Orient, z. B. Perſien, vorkommt) der König ſelbſt. Er ließ trotz der Warnung des Geſetzes (5 Moſ. 17, 16) durch eine Art königlicher Handelskompagnie (מִקְוֵה־סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 10, 26 f.; 2 Chron. 1, 16 f.) in Ägypten Pferde für ſich und andere, canaanitiſche und aramäiſche Könige kaufen, auch in dem edomitiſchen, von David eroberten Hafen Ezjongeber in der Nähe von Elath Schiffe bauen, die in Verbindung mit den Schiffen Hirams, mit phöniziſchen Seeleuten bemannt, bis Ophir (ſ. d. Art.) kamen und daher nach 3 Jaren allerlei Luxusgegenſtände, Affen, Pfauen, Sandelholz (zu Treppen im Tempel, königl. Palaſt, muſikaliſchen Inſtrumenten, auch Gold, Silber, Edelſteine, Elfenbein zurückbrachten (1 Kön. 9, 26; 10, 12; 2 Chron. 8, 17; 9, 11). Ob ſich mit dieſem Import auch Export von paläſtiniſchen Produkten verband und ob oder wie Salomo mit ſeinem Handelsfreund abrechnete, darüber iſt uns nichts berichtet. Zwiſchen beiden fand überdies ein Tauſchhandel ſtatt, ſo daſs Salomo dem Hiram Gold und Cedernholz mit Weizen und Öl, ja mit Abtretung von 20 Städten bezalte (1 Kön. 9, 11 f.). Auf vermehrte Berürung Paläſtinas mit dem Welthandel deutet auch der von Salomo auf ausländiſche Kaufleute gelegte Tranſitzoll 1 Kön. 10, 15. Dieſer Handel brachte große Maſſen Gold in's Land (1 Kön. 9, 28; 2 Chr. 8, 18). — Joſaphats vom iſraelitiſchen König Ahaſja veranlaſster Verſuch, in Verbindung mit ihm die Ophirſchifffart von Ezjongeber aus wider in Gang zu bringen (1 Kön. 12, 49; 2 Chr. 20, 36 f.), wurde nach der Weisſagung des Propheten Elieſer durch Zerſchellen der Schiffe im Hafen vereitelt. Einen zweiten Verſuch, zu dem er aufgefordert wurde, wagte er nicht mehr. Unter Joram ging mit Edoms Beſitz auch der Hafen verloren (2 Kön. 8, 20 f.) und auch Uſia wagte nach Widereroberung Elaths (2 Kön. 14, 22) keine Seefart mehr, ſo ſehr unter ihm der Landhandel geblüht zu haben ſcheint. Auch aus Pſ. 107, 23 ff.; Spr. 31, 14 läſst ſich nicht auf iſrael. Seehandel als etwas gewönliches ſchließen. — Unter den Königen des Zehnſtämmereichs hat Ahab mit dem ſyriſchen König einen Han-

delsvertrag gemacht, ihm einen Stadtteil in Samaria zu einem Bazar eingeräumt. — Nach dem Exil wurden an verſchiedenen Orten des Landes auf den freien Plätzen an den Toren Viktualienmärkte gehalten, von Inländern und Ausländern beſucht, der frequenteſte in Jeruſalem, wo vielleicht ſchon von Sacharjas Zeit an (Sach. 11, 21; Neh. 10, 31; 13, 15) ſogar an Sabbaten und in den Umgebungen des Tempels ein Markt ſtattfand auf der niederſten, mit Doppelhallen umgebenen, auch Heiden zugänglichen Terraſſe des Moriah, mit lebhaftem Geldwechſel und Vieh-, Mehl-, Salzhandel, veranlaſst durch die Tempelabgabe und Opferrequiſite, beſonders an hohen Feſten (Joh. 2, 14 f.; Matth. 21, 12, vgl. Lightfoot her. hebr. p. 411; Hier. jom tob. f. 63, 3). Auch Krämer, Hauſirer zogen im Land herum (Tr. Maas. 2, 3). Der Makkabäerfürſt Simon begünſtigte den Handel durch Korrektur des Hafens zu Joppe (1 Makk. 11, 5), Herodes d. Gr. durch den Bau des Hafens von Cäſarea (Jos. ant. XV, c. 6, bell. jud. I, 21, 5 sqq., III, 9, 1), doch hatten die Griechen größtenteils den Handel in Händen und bei den Juden war, ſo lang ſie in ihrer Väter Heimat dem Landbau ſich widmen durften, das Intereſſe für den Handel noch nicht überwiegend. Ein Gegengewicht gegen den Handelsgeiſt war namentlich die phariſäiſche Abſchließung gegen die Unbeſchnittenen; jedoch wird über Gewinnſucht, Wuchergeiſt, Unredlichkeit in Handel und Wandel ſchon in vorexiliſcher Zeit Klage gefürt (Hoſ. 12, 8; Am. 2, 6; 8, 15 f.; Micha 6, 10 f.; Spr. 11, 1; 20, 10. 23; Sir. 27, 2 f.). Entſchieden iſt, daſs wenn ſich die Juden auf etwas werfen, ſie Großes darin leiſten. Doch ſind ſie erſt nach und nach das Handelsvolk geworden, das ſie heutzutag ſind, infolge ihrer Zerſtreuung und Vermengung mit Völkern andern Stammes, insbeſondere Babyloniern, Ägyptern, Phöniziern und andern canaanitiſchen Volkstrümmern, ſpäter auch mit Japhetiten. In manchen Ländern, wie Ägypten, lockten ſie Privilegien (Jos. bell. jud. II, 21, 2; J. S. de Schmidt, Diss. de comm. et navig. Ptol. opp. p. 304), in andern dagegen trieb ſie die Not infolge der Ausſchließung vom Statsdienſt und Landbau, von bürgerlichen Gewerben, Verfolgung und Vertreibung zum Handel als dem einzig ihnen übrig gelaſſenen Exiſtenzmittel, auf das ſie namentlich hingewieſen waren unter denjenigen Völkern, bei denen der Handel als etwas des freien Mannes nicht würdiges, der Beſchäftigung mit dem Ackerbau und Kriegshandwerk nachgeſetzt wurde. Geldhandel und Wechſel ſind namentlich durch die Juden in Gang gekommen, letztere als bequeme Mittel für die verfolgten Juden, ihr Vermögen auf der Flucht mit ſich nehmen zu können. Im Mittelalter war in manchen Gegenden der Handel faſt einzig in den Händen der Juden, ſodaſs man ihnen zu gefallen die Markttage vom Sonnabend auf den Sonntag verlegte. Jüdiſcher Wucher iſt ein ſtehender Gegenſtand mittelalterlicher, kirchlicher und bürgerlicher Geſetzgebung. Monogr. Tychsen, De commerciis et navig. Hebr. ante exil. bab. in Comm. Gott. XVI; Bibl. Archäol. v. Keil II, 147—157; Saalſchüz I, 158 ff.; Jahn II, 1 ff.; Bertheau, Abh. zur Geſch. d. Iſr., Gött. 1842; Moſ. Recht von Saalſchütz I, 182 f.; Michaelis § 39; Herzfeld, Geſchichte des Handels bei den Juden im Alterthum, Braunſchw. Meyer 1879 — die neueſte Hauptſchrift konnte nicht mehr benützt werden. **Leyrer.**

Handfaſs im Vorhof des iſraelitiſchen Heiligtums zwiſchen dem Brandopferaltar und dem Eingang in's Heilige, war ein runder (worauf der hebräiſche Name כִּיּוֹר von כּוּר rund ſein deutet) oben offener Waſchkeſſel von Kupfer von nicht näher beſtimmter Größe, LXX λουτήρ, Vulg. labrum, auf kupfernem Geſtell כֵּן, zum Gebrauch der Prieſter, die jedesmal vor dem Opfer oder Eintritt in's Heiligtum Hände und Füße waſchen muſsten, „damit ſie nicht ſterben“. In dieſer ſinnbildlichen Reinigungsceremonie hatten ſie eine beſtändige Erinnerung, daſs ſie gereinigt von den im täglichen Handel und Wandel vorkommenden Befleckungen vor dem Herrn erſcheinen müſſen und nicht mit ungeheiligten Füßen das Heiligtum betreten, nicht mit unheiligen Händen den Opferdienſt verrichten dürfen, was eine todeswürdige Entheiligung des Heiligſten wäre. Vgl. 2 Moſ. 30, 17 ff.; 38, 8; 40, 7. 11. 30. Über die Salbung und Weihe desſelben 2 Moſ.

30, 28; 3 Moſ. 8, 11. Nach 2 Moſ. 35, 24 ff., vgl. 38, 8 haben die beim Heiligtum dienenden Frauen durch Weihung des Erzes ihrer Metallſpiegel (בְּמַרְאֹת, *κάτοπτρα χαλκεῖα*) das Material geliefert. Bähr, Symbol. I, 484 ff.; Ewald, Alterth. 326 überſetzen: mit Spiegeln. Die am Geräte irgendwie angebrachten Spiegel ſeien nicht ſowol Mittel äußerer Beſchauung für die Prieſter, wie einige meinen — denn wozu ein Spiegel, um Flecken an Händen und Füßen zu ſehen? oder, wie Ewald annimmt, für die am Heiligtum mit Tanz, Geſang und Muſik dienenden Weiber, zur Vorbereitung auf ihren Dienſt, ſondern ein den Prieſtern insbeſondere geltendes *γνῶθι σαυτόν* vor dem Eingang ins Heiligtum Jehovahs, änlich dem vor dem Eingang des delphiſchen Tempels, ein manendes Sinnbild ſittlicher Selbſtbeſchauung, der Reinigung und Heiligung müſſe Selbſterkenntnis vorausgehen. So ſinnreich dieſe Deutung iſt, welche J. F. von Meyer in ſeinen Blättern für höhere Warheit noch weiter ausfürt: der eitle Menſch beſchaut ſich gern in ſeiner Tugend und Frömmigkeit, ſollte aber ſtatt deſſen ſich nur fleißig von Sünden reinigen; jenes tat das leibliche Iſrael nur allzuhäufig, der ware, geiſtliche Iſraelite und Prieſter aber macht aus dem Spiegel ein Reinigungsgefäß — ſo ſind doch die Gründe Bährs, warum die Spiegel nicht das Material zum Handfaſs geweſen ſein können, nicht entſcheidend (ſ. dagegen Hengſtenb. Beiträge III, 132 f.). Luthers Überſetzung: gegen den Weibern, gibt keinen klaren Sinn. Im ſamaritiſchen Pentateuch und LXX findet ſich zu 4 Moſ. 4, 14 eine warſcheinlich eingeſchobene Notiz über die Einhüllung des Handfaſſes beim Transport in rote Purpurdecken und blaugefärbtes Leder. Die jüdiſche Tradition verſieht dasſelbe mit 2 Hanen, דַּדִּים, Brüſte, am Boden auf beiden Seiten, durch welche das Waſſer zum Waſchen herausgelaſſen wurde. Dann wäre, wie Bähr vermutet, das Geſtell das eigentliche Waſchgefäß, wärend das Handfaſs bloß das Reſervoir für das heilige (4 Moſ. 5, 17) Waſſer iſt. Aus letztangefürter Stelle könnte man übrigens folgern, daſs das Waſſer vielmehr aus dem Becken geſchöpft worden ſei. Vgl. H. G. Clemens, De labro aeneo, Utr. 1725; B. F. Quistorp, De speculis labri aenei, Gryph. 1773, und Bähr, Ewald a. a. O.

Leyrer.

Handſchriften der Bibel, ſ. Bibeltext.

Handtrommel, ſ. Muſik b. d. Hebr.

Handwerke bei den Hebräern. Daſs der erſte Handwerker, den die heil. Geſchichte nennt, ein Metallarbeiter iſt, Thubalkain (1 Moſ. 4, 22) ein לֹטֵשׁ oder Hämmerer von כָּל־חֹרֵשׁ, allerlei Werkzeug in Kupfer und Eiſen (prius aeris erat quam ferri cognitus usus nach Lucr. 1282 sq. weil beſſer zu bearbeiten und häufiger in Maſſe gediegen vorkommend) — iſt eine bedeutſame Hinweiſung darauf, daſs Metallbearbeitung das früheſte Handwerk war. Der allgemeine Ausdruck für Handwerker, חָרָשׁ (faber, *τέκτων*, *τεχνίτης* Apg. 19, 24 f.) bezeichnet daher vorzugsweiſe Arbeiter in Metall, überhaupt härterem Material, Stein, Holz — letzteres nicht one den Beiſatz עֵץ, אֶבֶן (2 Sam. 5, 11; 1 Chr. 14, 1; 2 Chr. 24, 12). Handwerke, die weniger Kraft und Geſchick erheiſchten, auch der Befriedigung der nötigſten Lebensbedürfniſſe dienten, Bäckerei, Weberei, Kleidermachen, leichtere Holzarbeit, ſelbſt Häuſerbauen, wurden in der älteren Zeit von Hausvätern, Frauen, Sklaven getrieben — manches noch ſpäter, als die Handwerke ſich mehr zunftmäßig verteilten (1 Sam. 2, 19; 2 Sam. 13, 8; Spr. 31, 21. 24; Apg. 9, 39). An kaſtenartig abgeſchloſſene Zünfte oder ein den Erfindungsgeiſt tötendes Monopol, das einem Geſchlecht ausſchließlich zukäme, hat man bei den Hebräern nicht zu denken. Die חֲשָׁבִים, Werkmeiſter des moſaiſchen Kultapparats, in mehreren Künſten, Metallarbeit, Steinſchneidekunſt, Buntweberei erfinderiſch (2 Moſ. 31, 2 ff.; 35, 30 f.; 36, 1), Bezaleel und Oholiab waren jener aus Juda, dieſer ein Danite. Aber wer nur Kunſtſinn und Geſchick hatte, one Unterſchied des Stammes, auch Weiber legten mit Hand an's Werk (2 Moſ. 28, 3; 35, 25). Auch der tyriſche Werkmeiſter Hiram Abif (2 Chr. 2, 14) war

in verschiedenen Kunstzweigen erfaren, also auch hier die Entwickelung des Kunstfleißes nicht durch Kastenzwang gehemmt. Doch wonten in Städten die Genossen eines Handwerks in besonderen Quartieren zusammen. So gab es in Jerusalem eine חוּץ הָאֹפִים, Bäckerstraße (Jer. 37, 21), einen Platz am Tor, der in's Tal Ben Hinnom fürt (Jer. 19, 2), wo warscheinlich wegen der nahen Tongruben Töpfer ihre Werkstätten hatten; ferner ein *χαλκεῖον*, Quartier für das lärmende Eisen- und Erzgewerbe (Jos. bell. jud. V, 8. 1). Ein גֵּי חָרָשִׁים im Stamm Benjamin, unweit Jerusalem wird 1 Chr. 4, 14; Neh. 11, 35 erwänt, wo Werkstätten von Handwerkern (Metallarbeitern?) aus dem Stamm Juda sich befanden. Auf des Königs Domänen arbeiteten Töpfer 1 Chr. 4, 23. Diese kastenartige Beschäftigung einiger Familien des Stammes Juda mit Byssusweberei, Töpferei u. s. w. ist jedoch etwas vereinzeltes, vielleicht ein Erbstück aus Ägypten. Hier machten sich die Israeliten nicht nur mit dem Ackerbau, sondern auch mit dem ägyptischen Kunstfleiß vertraut, von dessen früh vorgeschrittener Entwicklung die Wandgemälde der Katakomben u. s. w. ein unzweideutiges Zeugnis ablegen. In einem Gemälde aus der Zeit von Tuthmosis III. (s. Bd. I, 173) 250 Jar vor dem Auszug Israels sehen wir Zimmerleute, Tischler mit Borer, Säge, Winkelmaß, Leimkachel u. s. w., letztern mit seinen Gesellen an einem Kästchen von eingelegter Arbeit, mit Auflegen des Furniers beschäftigt, in anderen die Flachsbereitung von der Aussat bis zum Weben, überall einen Schreiber, der die Arbeit beaufsichtigt (Wilkins. III, 113 ff., Rosell T. 57—62 mon. civ. II, 344. 255 sq.; Descr. del' Eg. II, pl. 87 sq. V, pl. 75; Hengstenb., BB. Mos. und Aeg.). Am Sinai übten Arbeiter in Gold, Silber, Erz, Holz, Edelsteinen, Weberei, Leder ihre Kunst am Kultapparat. In Palästina fand das Volk nicht nur Eisen und Kupferbergwerke vor (5 Mos. 8, 9; 33, 25), gegen deren Betrieb nicht das argum. ex silentio gilt, für denselben aber auch nicht Hiob 28, 1 ff., da hier wol der ägyptisch-arabische Bergbau der Sinaihalbinsel geschildert ist, sondern sie trafen auch unter den canaanitischen Einwonern einen ziemlich entwickelten Kunstfleiß. Das Aussterben des noch in Ägypten auferzogenen Geschlechts in der Wüste, später die Wirren der Richterzeit, auch feindlicher Druck (Richt. 5, 8; 1 Sam. 13, 19), indem besonders Metallarbeiter, um das unterjochte Volk zu schwächen, oft von Eroberern als Kriegsgefangene davongefürt wurden, scheinen einen Stillstand oder Rückschritt in gewerblicher Bildung bewirkt zu haben. Bei verhältnismäßigem Fortschritt von der Stufe aus, auf der das Volk bei seinem Auszug aus Ägypten stand, hätten David und Salomo keine phönizischen Werkmeister bedurft. Diese wurden damals (2 Sam. 5, 11; 1 Esr. 14, 1; 22, 15; 1 Kön. 5, 1 ff.; 7, 13 ff.) die Lehrmeister Israels. Von ihnen stammen wol auch die kostbaren, 1 Kön. 10, 18; 22, 39; Am. 3, 15; 6, 4 erwänten Elfenbeinarbeiten. Die Übung dieser Künste wurde bei heidnischen Völkern befördert durch den Bilderdienst (Apg. 19, 13 ff.). Wie bei den Phöniziern, so kam nun auch von der Zeit Salomos an bei den Israeliten der Luxus im Gefolge des Handels hinzu. Auch entstanden jetzt manche gewerbsmäßig betriebene Handwerke, besonders in größeren Städten für Arbeiten, die früher als häusliche Arbeiten betrieben wurden, wie Backen, Walken, Käsemachen, Bartscheren u. s. w. (Hos. 7, 4; Jer. 37, 21; 2 Kön. 18, 17, vgl. Sir. 38, 28 ff.).

Die einzelnen, bei den Israeliten betriebenen Gewerbe sind 1) Handwerke in Metall: a) in Gold und Silber, schon in früher Zeit, im Dienste des Luxus, in Geschmeide und Gefäßen (1 Mos. 24, 22 f. 53; Richt. 5, 25; 1 Kön. 10, 21; Esth. 1, 7; Esra 5, 14) im Dienst Jehovahs (2 Mos. K. 37—39; 1 Kön. 6, 21 ff.) und der Götzen (2 Mos. 20, 23; 32, 2 ff.; Richt. 17, 4; Jes. 40, 19; 41, 7; 44, 10; Jerem. 11, 14; Weish. 15, 9). Die Gold- und Silberarbeiter heißen צֹרְפִים, מְצָרְפִים (Richt. 17, 4; Mal. 3, 2) *χρυσοῦργοι*, *ἀργυρόχοοι ἀργυροκόποι* (Apg. 19, 24). Ihr Geschäft bestand nicht nur in Formgebung, sondern zuerst in Läuterung צָרַף, זָקַק von סִיגִים unedlen Stoffen, Bleierz u. s. w. (Jes. 1, 22. 25), im Schmelzen הִתִּיךְ, Probiren בָּחַן (Spr. 17, 3),

auch Mischungen (חַשְׁמַל Hes. 1, 4. 24 das *χαλκολίβανον* Apok. 1, 15; 2, 18). Sie gossen Statuen, Gefäße u. s. w. (נָסַךְ, וָצַק Jes. 40, 19; 2 Mos. 25, 12 u. ö.), schlugen das Metall zu Blech (רָקַע 4 Mos. 17, 4; Jes. 44, 12) zum Zweck des Vergoldens, Überziehens צִפָּה, חִפָּה. Auch Löten דָּבַק, getriebene Arbeit מִקְשָׁה, Goldfäden schneiden קָצַץ פְּתִילִים (2 Mos. 39, 3), Einfassung von Edelsteinen (2 Mos. 28, 11, 17) Korallen und Perlen (Hiob 38, 18; Hohel. 1, 10) kommt vor. Zu ihrem Handwerkzeug gehörte der Ambos פַּעַם *ἄκμων* (Jes. 41, 7; Sir. 38, 29), Hammer מַקָּבָה, פַּטִּישׁ (Jes. 44, 12; 41, 7; Jer. 23, 29), Zange מֶלְקָחַיִם, Meisel חֶרֶט (2 Mos. 32, 4), Blasebalg מַפֵּחַ (Jer. 6, 29), Schmelztiegel מַצְרֵף und Schmelzofen כּוּר (Spr. 17, 3; Hes. 22, 18 ff.); b) in Kupfer נְחֹשֶׁת חָרְשֵׁי (1 Kön. 7, 14 *χαλκεὺς* 2 Tim. 4, 14) und Eisen חָרְשֵׁי בַרְזֶל (Jes. 44, 12; 2 Esr. 24, 12). Waffen- und Grobschmiede gab es wol nur in Zeiten der Unterdrückung keine in Israel (1 Sam. 13, 19; vgl. Richt. 5, 8), gewiss aber in ziemlicher Anzal in den durch weltliche Kultur ausgezeichneten Zeiten der Königsherrschaft (2 Kön. 24, 14 ff.). Zu den Arbeiten in Kupfer gehörte das Schlagen desselben zu Blech, Gießen zu Säulen, Spiegeln u. s. w. (1 Kön. 7, 46; Hiob 37, 18), Poliren מָרַט, Verfertigen von allerlei Gefäßen, Kochtöpfen (סִיר, פָּרוּר 3 Mos. 6, 28; 4 Mos. 16, 39; Jerem. 52, 18) Waffen, Helm, Panzer, Speer (1 Sam. 17, 5 f.; 2 Sam. 21, 16), Ketten, daher נְחֻשְׁתַּיִם genannt (Richt. 16, 21). Auch das Gewerbe der Schlosser מַסְגֵּר und Kleinschmiede (2 Kön. 24, 16; Jer. 29, 2) ist vorexilisch, ja schon Richt. 3, 25 wird Schloss und Schlüssel erwänt. Nach Neh. 2, 4 scheint in späterer Zeit פַּלְדָּה, d. h. Stal, gebraucht worden zu sein. 2) In Stein: a) Steinschneidekunst חָרַשׁ אֶבֶן (2 Mos. 28, 11 f. 21) in Ägypten zu Verfertigung h. Steine mit symbolischen Figuren, Käfern u. s. w., Siegeln (daher פִּתּוּחֵי חוֹתָם) fleißig getrieben (vgl. Hengstenb. a. a. O. S. 138 f.), verstanden auch die Israeliten. Auch b) die Steinmetzen חֹצְבֵי אֶבֶן, die den Marmor glätteten, aus Marmorquadern, גָּזִית, Prachtbauten auffürten, werden genannt 1 Kön. 7, 9; 2 Kön. 12, 13; 2 Sam. 5, 11. Sie bedienten sich der Setzwage מִשְׁקֶלֶת (2 Kön. 21, 13; Jes. 28, 17), Richtschnur קַו, des Bleilots אֲנָךְ. c) Die Maurer חָרְשֵׁי קִיר, גֹּדְרִים (1 Chron. 14, 1; 2 Kön. 12, 13; Hes. 13, 5) waren wol auch zugleich Tüncher טָחִים (Hes. 13, 11; Talm. סייד; Chel. 29, 3). 3) Holzarbeiter חָרְשֵׁי־עֵץ, *τέκτων* (2 Sam. 5, 11; Jes. 44, 13; Matth. 13, 55) wie Zimmerleute, bedienten sich auch der Richtschnur, des Bleilots, der Setzwage, ferner der Säge מְגֵרָה, מַשּׂוֹר (Jes. 10, 15), der Axt כַּשִּׁיל, מַעֲצָד, קַרְדֹּם, des Beils גַּרְזֶן, des Rotstifts שֶׂרֶד, Zirkels מְחוּגָה, Schnitzmessers oder Hobels מַקְצוּעָה, ebenso die Tischler und Bildschnitzer (Jes. 44, 13). 3) In Thon: a) Ziegler, besonders in Gegenden, wo Werksteine selten waren (Jes. 9, 9), in Babylonien, Assyrien, Ägypten (1 Mos. 11, 3; Neh. 3, 14; 2 Mos. 5, 7). Der Lehm wurde durch Treten und Beimischung von Stroh konsistent gemacht, die Backsteine לְבֵנָה an der Sonne getrocknet oder im מַלְבֵּן Ziegelofen gebrannt (2 Sam. 12, 31; Jer. 43, 9). b) Töpfer יוֹצֵר chald. פָּחָר (Dan. 2, 41) gr. *κεραμεὺς* werden öfters erwänt (Ps. 94, 9; 1 Chr. 4, 23; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 7; Hiob 10, 9; Matth. 27, 7, 10) — ein in seiner Werkstätte חַרְסוּת auf der Scheibe אָבְנַיִם (zwei durch den Fuß in drehende Bewegung gesetzten Steinen, Sir. 38, 32) arbeitender ist Jerem. 18, 3 ff. genannt. Ehe der Ton חֹמֶר auf die Scheibe kam, wurde er mit den Füßen geknetet (Jes. 41, 25). Die mit Händen formirten Gefäße כְּלֵי חֶרֶשׂ oder יוֹצֵר כ״ wurden im Ofen *κάμινος* gebrannt (Sir. 39,

34), Krüge oder Flaschen נֵבֶל (Jes. 30, 14; Klagl. 4, 2; Jer. 48, 12) צַלַּחַת (1 Sam. 26, 11 ff.; 1 Kön. 17, 12), Töpfe, Schalen, Becken מִזְרָק, כִּסֶּל, צַלַּחַת, קְעָרָה, קְסָת (הַסֵּפֶר, Hes. 9, 2 ff. Dintenfass). Die Reichen hatten solche Gefäße auch aus Metall. Irdenes Küchengeschirr kommt mehrmals im Gesetz vor (3 Mos. 6, 31). Dass man das Glasiren verstand, scheint aus Sir. 38, 34 zu erhellen; in Ägypten findet man aus alter Zeit glasirte irdene Figuren. Auch Bilder machten sie nach Weish. 15, 8. Der Töpferacker Matth. 27, 7. 10 ist wol eine einem Töpfer in Jerusalem gehörige ausgebeutete Tongrube. 4) Glaser זגגים nennt erst der Talmud M. Chel. 8, 9, s. Buxt. lex. talm. p. 645. In den ägyptischen Hypogäen finden sich Darstellungen des Glaserhandwerks. Glas זְכוּכִית (rabb. זְגוּגִיתָא) wird Hiob 28, 17 erwänt (vielleicht Bergkrystall). Die Nachbarschaft der Phönizier, der Erfinder des Glases, lässt Bekanntschaft mit demselben voraussetzen. Was Spr. 23, 31 Luth. mit Glas übersetzt, ist כּוֹס, ein Becher, meist aus Metall s. Michael. hist. vitri ap. Hebr. in comm. soc. Gott. t. IV, p. 301. 5) Lederarbeiter: a) Gerber, *βυρσεύς*, Apg. 9, 43, talm. בּוּרְסִיא bei den Juden gering geachtet, nicht nur des üblen Geruchs wegen (Aub. 7, 10; Megill. 3, 2), daher auch vor den Städten wonend (Bababathra 2, 9) an Flüssen oder am Meer, wie der Gerber Simon in Joppe (Apg. 10, 6). In Ägypten war nach Champollion, vgl. Hengstenb. a. a. O. S. 142, die Lederbereitung sehr vervollkommnet. Rotgefärbtes Widderleder und Tachaschhaut (nach Philo, Joseph. und alten Übersetzern hyacinthblau) kommt als oberste Decke der Stiftshütte vor; letzteres, warscheinlich von Delphinhaut, diente auch den Weibern zu Luxusschuhen (Hes. 16, 10). b) Schuster und Sandalenmacher, רצען, סנדלר kommen erst im Talmud vor. Sabb. 60, 6; Pesach. 4, 6; Buxt. lex. talm. s. v. 6) Weberei (אָרַג, flechten), ein Hauptgewerbe des flachsreichen Ägyptens (Jes. 19, 9; Hes. 27, 7; Spr. 7, 16), wurde hier auch von Männern getrieben (Wilkins. III, 134 ff.; Hengstenb. a. a. O. S. 143 f.), war aber, wie Spinnen (טָוָה, מְטָוָה Gespinnst), meist Sache des Weibes, bei den Hebräern, wie im sonstigen Altertum (2 Mos. 35, 25 f.; Spr. 31, 13. 19 ff.; 1 Sam. 2, 19; 2 Kön. 23, 7; Apg. 9, 39), nicht bloß für den Hausgebrauch, auch als Erwerbszweig Spr. 31, 24; Tob. 2, 11. Das Spinnen des in hölzernen Kämmen gehechelten שָׁרַק Flachses (פִּשְׁתִּים שְׂרִיקוֹת Jes. 19, 9) und der gekämmten Wolle geschah am Rocken כִּישׁוֹר mit der Spindel פֶּלֶךְ. Der Faden פְּתִיל wurde auch gezwirnt שָׁזַר. Der gezwirnte Faden מָשְׁזָר (dreifach gezwirnt חוּט מְשֻׁלָּשׁ, Pred. 4, 12) wurde auf Spulen סְלִיל gewickelt, auf den hochschäftigen Weberbaum מָנוֹר (1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 21, 19) gezogen שְׁתִי, מַסֵּכָת (3 Mos. 13, 48 ff.; Richt. 16, 13 f.) und in diesen Aufzug mit dem Weberschifflein אֶרֶג der Einschlag עֵרֶב stehend hineingewoben und mit dem Spaten יְתַד הָאֶרֶג fest geschlagen (Hiob 7, 6; Richt. 16, 4). Aus dem Abfall, Werg נְעוֹרֶת, machte man teils Zunder, teils namentlich Schnüre, Stricke und Seile (Jes. 1, 31; Richt. 16, 9; Jos. 2, 15; 19, 9; Richt. 15, 13; Pf. 18, 6). Gewebe aus gezwirntem Byssus שֵׁשׁ מָשְׁזָר waren besonders dauerhaft und wurden zu den Teppichen und Vorhängen des Heiligtums, dem hohepriesterlichen Leibrock u. s. w. genommen. Aus Kamel- und Ziegenharen wurden gröbere Zeuge, שַׂק, zu Trauerkleidern, Gürteln, Zeltdecken gewoben (2 Sam. 3, 31; Matth. 3, 4; Jes. 3, 24; 2 Mos. 26, 7). Die Zelttuchmacher *σκηνοποιοί* (Apg. 18, 3) wirkten aus den Haren besonders der zottigen, ciliciischen Ziege (Plin. hist. nat. VI, 28) filzartige, regendichte Zelttücher יְרִיעָה; so der Cilicier Paulus und viele seiner Landsleute. Die Zeltdecken der Stiftshütte waren jedoch nicht von den groben, schwarzen Haren der שְׂעִירִים, mit welchen vor Alters, wie jetzt noch, die Nomaden ihre Zelte bedecken, sondern von den zarte-

ſten, warſcheinlich weißen Haren der עִזִּים. — Verſchiedene Stoffe durften nicht ineinander gewoben werden (ſ. „Kleider bei den Hebr.“, 3 Moſ. 19, 19; 5 Moſ. 22, 11; M. Chil. 9). Außer der einfachen Linnen-, Wollen-, Baumwollenweberei wird 2 Moſ. 28, 4. 39 ein gewürfelter Zeug תַּשְׁבֵּץ erwänt, deſſen Würfel eingefaſsten Edelſteinen geglichen zu haben ſcheinen, mit hinein gewobenen Goldfäden (Pſ. 45, 12 מְשֻׁבְּצוֹת זָהָב). Die Buntweberei (רִקְמָה, רָקַם, רֹקֵם LXX *ποικιλτὴς* und *ῥαφιδωτὴς*) mit Einſchlag von Goldfäden, blauen und roten Purpurfäden, Karmoiſinfäden war eine höhere Stufe der Weberei (2 Moſ. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38; 18; Richt. 5, 30; Heſ. 16, 10; 26, 16; Pſ. 15, 15), ebenſo die Damaſtweberei (in דִּמָּשֶׂק Teppich Am. 3, 12 vorkommend, nicht von Damaskus, ſondern Steigerungsſtamm der Wurzel دمق, inseruit rem rei). — Einweben von Figuren, z. B. Cherubim, in den Zeugen, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב (2 Moſ. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8. LXX *ἔργον ὑφαντὸν ποικιλτοῦ*) eine Kunſt, in der die Phönizier Meiſter waren (Hom. Il. VI, 288 sq.). Geſenius, Bähr u. a. unterſcheiden ſo, daſs רקמה ein Aufnähen oder Einſticken bunter Figuren mit der Nadel auf einer Seite, מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב Einwirken oder Einweben bezeichne nach den Rabb Joma 9: רקם est opus, quod fit acu ideoque figuram unam tantum habet, חשב est opus textoris, ideoque duas habet figuras (auf beiden Seiten). Buntgewirkte Kleider waren ein Luxusartikel ſchon in früher Zeit (Richt. 5, 30; Pſ. 45, 14 f.; Heſ. 16, 10. 13; 26, 16). Rote und blaue Fäden lieferten die Purpurfärbereien Phöniziens. 7) Walker כֹּבֵס, *γνάφευς* reinigte ſowol friſche Gewebe, als die getragenen weißen und bunten (Jeſ. 7, 3; 36, 2; Mark. 9, 3; Schabb. f. 19, 1) Kleider vom Schmutz durch Einweichen in Waſſer, Schlagen und Stampfen in einem Trog, erſtere bedurften dreitägige, letztere eintägige Arbeit. Man bediente ſich zur Entfettung des Mineralkali נֶתֶר und der Lauge aus Aſche von Seifenpflanzen בֹּרִית (Jer. 2, 22; Mal. 3, 2; Hiob 9, 30), auch des מֵי רַגְלַיִם, Urin (M. Schabb. 9, 5; Nidd. 9, 6) und der Walkererde. Sie trieben dieſes unreine, übelriechende Gewerbe außerhalb der Tore (daher das Walkerfeld שְׂדֵה כֹבֵס bei Jeruſalem am obern Teich, im Weſten der Stadt 2 Kön. 18, 17; Jeſ. 7, 3; 36, 2). 8) Färber, wie Luther Mark. 9, 3 *γνάφευς* überſetzt, kommen in der Bibel nicht vor, aber im Talmud צבעים M. Baba kam. 9, 4; Eduj. 7, 8. 9) Salbenbereiter רֹקְחִים 2 Moſ. 30, 25. 35; Pred. 10, 1 und רַקָּחִים 1 Sam. 8, 13; Neh. 3, 8 *μύρεψος* Sir. 38, 7, waren nicht unwichtige Leute im Orient, wo Wolgerüche und Salbung der Haut ſo wichtige Stücke körperlichen Wolbefindens ſind, abgeſehen von dem Gebrauch der wolriechenden Öle und des Rauchwerks (רֹקַח 2 Moſ. 30, 25. 30 ſteht für beides) zu heiligen, ſinnbildlichen Handlungen und bei Beſtattung der Toten (2 Eſr. 16, 14). Die Salben (ſ. d. Art.) waren meiſt eine Miſchung aus feinem Olivenöl und anderen wolriechenden Ölen und Harzen; ihre Bereitung war daher eine Kunſt, die nicht nur von Sklavinnen (1 Sam. 8, 13), ſondern auch von Männern (Luth. Apotheker) betrieben wurde. 10) Bäckerei als beſonderes Gewerbe kommt zuerſt vor Hoſ. 7, 4 ff. Die Bäcker אֹפִים hatten in Jeruſalem ihren Bazar Jer. 37, 21. In Ägypten war die Bäckerei ſehr ausgebildet (Wilkinſ. II, 385; Roſell., Mon. II, 2, 264) und wurde kaſtenmäßig betrieben; der שַׂר der Kaſte, Oberbäcker, war Joſefs Mitgefangener (1 Moſ. 40, 2) ſ. d. Art. Backen. 11) Barbiere גַּלָּב Heſek. 5, 1, סַפָּר M. Schabb. 1, 2, wurden erſt ſeit der Zeit Alex. d. Gr. häufiger, wo Abſcheren des Barts allgemeiner wurde (Joseph. Ant. 16, 11. 5 bell. jud. 1, 27. 5). Fürſten und Vornehme nahmen Barbiere in ihre Dienſte. 12) Käſemacher, *τυροποιοὶ* hatten in Jeruſalem in einem beſonderem Quartier, dem *φάραγξ τῶν τυροπ.* Käſemachertal, ihr Gewerbe (Joseph. bell. jud. 5, 4, 1). 13) Schneider kommen erſt

Digitized by Google

im Talmud vor unter dem Namen חֲרָשִׁים. Meiſt war das Verfertigen von Kleidern Sache der Frauen 1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 22 ff.; Apg. 9, 39. —

Der Betrieb eines Handwerks galt, in ſpäterer Zeit wenigſtens, bei den Juden ſo wenig für etwas erniedrigendes, daſs vielmehr in der Miſchna die ausſchließliche Beſchäftigung mit gelehrten Studien ſtreng getadelt und Erlernung eines Handwerks als Pflicht angeſehen wird, anders als bei Griechen und Römern. In M. Kidd. 4, 14; Tos. in Kidd. 1 heißt es: Quicunque filium suum non docet aliquod opificium, est ac si doceret eum latrocinium, tr. Pes. 112 sq. Mach lieber den Sabbat zum Werktag, als daſs du von andern Menſchen abhängig werdeſt, tue öffentlich die niedrigſte Arbeit und nähre dich damit und ſage nicht: ich bin ein Prieſter, ein großer Mann, für mich paſst ſich's nicht. Wie Paulus, ſo trieben die angeſehenſten Schriftgelehrten zu ihrem Lebensunterhalt ein Handwerk, R. Jochanan war Sandalenmacher, R. Iſaak Schmid, R. Joſef drehte die Mühle, R. Simon war Sticker, R. Abin Zimmermann, der berühmte Hillel ſoll ſich vom Holzſpalten ernärt haben (ſ. Delitzſch, Jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jeſu, S. 73 ff.). Anders urteilt noch Sir. 38, 24—39, 11. Doch gelten einige Handwerke für weniger ehrenwert; Weber, Barbiere, Gerber, Walker, Salbenmacher, Badheizer können nach M. Kidd. f. 82, 1 nie Könige und Hoheprieſter werden, überhaupt Gewerbe, die mit unreinen Stoffen oder Weibern in Berürung bringen. Vgl. Otho lex. rabb. p. 155. 291; Lightf. p. 616; Wetst. N. T II, 516; Delitzſch a. a. O. S. 39 ff. — Die rabb. Beſtimmungen über den Arbeitslon der Handwerker, in betreff deſſen das Gebot, dem Arbeiter ſeinen Lon noch an demſelben Tag auszuzalen (3 Moſ. 19, 13; 5 Moſ. 24, 14 f.), auch armen Handwerkern zu gut kam ſ. Schulch. ar. chosch. 339, 6. Vgl. Winer RWB. unter Handwerk und einzelnen Art. Die Archäol. v. De Wette § 104 ff.; Saalſchütz I, 128 ff.; Jahn I, 432 ff.; Keil II, 127 ff.; Hartmann, Hebr. am Putztiſch; Delitzſch, Handwerkerleben zur Zeit Jeſu, 2. A., 1875. **Lehrer.**

Hanna (חַנָּה = Anmut) war ein bei Hebräern und Phöniziern (man erinnert ſich gleich an Virgils Anna, Didos Schweſter!) vielfach vorkommender Frauenname. In der Bibel werden drei Frauen dieſes Namens erwänt: 1) die Mutter Samuels, die eine Gattin des Elkana aus Ramathaim — Zophim, die ihren nach langer Unfruchtbarkeit gebornen, erſten Son ihrem Gelübde zufolge dem Herrn weihte und dem Prieſter Eli für den Dienſt Gottes übergab, bei welchem Anlaſſe ihr der bekannte, ſchöne Lobgeſang in den Mund gelegt wird, der freilich urſprünglich bei anderem Anlaſſe gedichtet ſein muſs, indem mehrere Züge desſelben (z. B. V. 4, 10) durchaus nicht auf Hanna und ihre Umſtände paſſen; vielmehr ſcheint das, anderer gelegentlicher Andeutungen wegen (V. 5) der Hanna beigelegte Lied eher davidiſchen Urſprungs, es ſtammt jedenfalls aus der Königszeit und verherrlicht irgend einen bedeutenden Sieg über Feinde. Nach dieſem Lobgeſange iſt großenteils derjenige der Maria, Luk. 1, 46 ff., gebildet. Hanna gebar übrigens noch 3 Söne und 2 Töchter, 1 Sam. K. 1. 2. 2) Die Frau des Tobit aus dem Stamme Naphthali, Tob. 1, 9; 2, 1. 11; 11, 5; nach der Vulgata, die Luther befolgt hat, wird 7, 2. 8. 14. 16; 8, 12 auch Reguels Weib ſo genannt, wofür aber der griech. Text Ἔδνα hat. 3) Eine Prophetin aus dem Stamme Aſcher, Tochter Phanuels; nach 7järiger Ehe hatte ſie — was zu ihrer beſonderen Ehre angemerkt wird, da das ſpätere Judentum und zum teil auch das Heidentum wie die ältere chriſtliche Kirche die zweite Ehe, wo nicht verwarf, doch geringer ſchätzte als den Witwenſtand, ſ. 1 Tim. 3, 2 (und dort Wetſtein); 5, 5, 9 (vgl. de Wette, Lehrb. d. chriſtl. Sittenl., § 252 ff.) — bis in's 84. Jar als fromme Witwe in Faſten und Beten zu Jeruſalem beim Tempel dienend Tag und Nacht verharrt. Als nun das Kind Jeſus im Tempel dargeſtellt wurde, erkannte ſie in ihm, Gott preiſend, den verheißenen Meſſias und zeugte von ihm, änlich dem greiſen Simeon, ſ. Luk. 2, 36 ff., vgl. Krummacher in Pipers evangel. Jahrb. IV, S. 43 ff. **Rüetſchi.**

Hannover, s. Preußen, kirchlich-statistisch.

Hansiz, Markus, Jesuit und Kirchenhistoriker des 18. Jarh., geb. 23. April 1683 bei Völkermarkt in Kärnthen, tritt in das Jesuitenkollegium zu Eberndorf, studirt in Wien, wird Priester, Lehrer der Philosophie zu Gratz u. a. a. O. 1713, widmet sich der Geschichte, besonders der Kirchengeschichte Deutschlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglia sacra von Wharton (London 1691) und beseelt von dem in der katholischen Ordensgeistlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geschichtsforschung, faßte Hansiz den großartigen Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausfürung mit der Geschichte der Lorcher Kirche, des Bistums Passau (1727) und des Erzbistums Salzburg (1729). Nachdem er eine Reise nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. a. zusammenfürte, ist er 1731—54 mit kleineren Schriften verschiedenen Inhalts, besonders aber mit Vorarbeiten zum III. Band der Germania sacra, der das Bistum Regensburg enthalten sollte, sowie mit Sammlung von Materialien für die Bistümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk, Lavant, für die Geschichte Kärnthens ꝛc. beschäftigt: viele Bände Kollektaneen von ihm sollen noch in Wien und anderwärts sich finden. Aber nur noch die Einleitung zu Band III war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieser prodromus durch die darin geübte Kritik mit den Stiftsherrn von St. Emmeram in einen gelehrten Streit verwickelt, wie zuvor schon seine Kritik der salzburgischen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm manche Gegner erweckt hatte, zog sich der 73järige Greis 1756 von aller litterarischen Tätigkeit zurück, suchte aber fortan durch gelehrte Ratschläge, die er seinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Gratz erteilte, sowie durch die Verbindungen, die er mit dem gelehrten Fürstabt von St. Blasien, Gerbert, anknüpfte, die Fortfürung des begonnenen Werkes zu fördern. Er starb 5. Sept. 1766 zu Wien, 84 Jare alt. Der Titel seines Hauptwerks ist: Germania Sacra, tom. I: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita, auctore P. Marco Hansiz, S. J., Augsburg 1727, Fol. — tom. II: Archiepiscopatus Salisburgensis chronol. prop. a. P. M. H., ebend. 1729 Fol. — tom. III: de episcopatu Ratisbonensi prodromus, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi etc., Wien 1754, Fol. Nach seinem Tod erschienen noch seine Analecta pro historia Carinthiae, Klagenfurt 1782, 8°, Nürnb. 1793, 8°. So sind es freilich nur einige Bruchstücke, die unter dem vielversprechenden Titel einer Germania sacra von H. begonnen, von den schwäbischen Benediktinern fortgesetzt wurden (Ussermanns episc. Wirceburgensis. St. Blasien 1794, 4°; Ambros. Eichhorns episc. Curiensis, ebend. 1797, 4° und Tr. Neugarts episc. Constantiensis tom. I, ebend. 1803, 4°); doch besitzen wir in ihnen rühmliche Denkmale deutschen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutschen Landes- und Kirchengeschichte; und Hansiz insbesondere zeichnet sich nicht bloß durch Gelehrsamkeit, Forscherfleiß, fließende Darstellung aus, sondern auch durch ein Maß von Warheitsliebe und historischer Kritik, das weiter ging als seine Glaubens- und Ordensgenossen gerne sahen.

S. Walch, Bibl. theol. III, 314; Meusel, Lex.; Adelung zu Jöcher; Baur in der Hall. Encykl.; J. Pletz in der Wiener theol Zeitschr. 1834, I, S. 13 ff.; Backer, écrivains de la Compagnie de Jesus, II, 285; K. Werner, Geschichte der kathol. Theologie, S. 132; vgl. auch Rettberg, KG. Deutschl. I, S. 2 ff.

Wagenmann.

Haphtharen, s. Bibeltext des A. T.'s, Bd. II, 392.

Har bei den Hebräern. Das Haupthar trugen die alten Hebräer als Schmuck und Zierde des Mannes, doch so, daſs sie es nicht übermäßig lang wachsen ließen, sondern es von Zeit zu Zeit abschoren, 2 Sam. 14, 16; das Har wachsen zu lassen, geschah nur infolge eines Gelübdes, 4 Mos. 6, 5 vgl. v. 14; Richt. 12, 5; 16, 22; Apostelgesch. 18, 18 (vgl. d. Art. Nasiräat), ja das Wachsenlassen der Hare und Nägel wird Dan. 4, 30 als Zeichen der Tierheit Nebukadnezars angefürt. Auf der anderen Seite ist Ausraufen, Esra 9, 3; Stücke in Esth. 3, 2,

unordentlich Herabfallen und Fliegenlaſſen (Levit. 10, 6; 13, 45; 21, 10 und dazu Knobel) oder Abſcheren der Hare Zeichen der Trauer, Jerem. 7, 29; Micha 1, 36; Hiob 1, 20, und der Gefangenſchaft, Jeſ. 7, 20, weshalb denn auch in der Prieſterordnung des neuen Jeruſalems bei Heſekiel (44, 20) den Prieſtern ausdrücklich geboten wird: „Ihr Haupt ſollen ſie nicht kal ſcheren und nicht frei wachſen laſſen; verſchneiden ſollen ſie die Hare ihres Hauptes“. Doch war auch beim Abſcheren des Haupthares wie beim Barte eine gewiſſe Art desſelben im Geſetze verboten, 1 Moſ. 19, 27, ſ. d. Art. Bart. Ein Kalkopf iſt Gegenſtand des Spottes und der Verachtung, 2 Kön. 2, 23; Jeſ. 3, 17. 24. Junge Leute ließen die Hare auch wol in Locken wachſen, Hohel. 5, 2. 11, oder flochten das lange Har in Zöpfe, wie Simſon Richt. 16, 13, 19; ſpäter aber galt dies jedenfalls, warſcheinlich des Misbrauchs wegen, der damit getrieben worden war, als ein Zeichen weibiſcher Weichlichkeit und als Beſchimpfung für einen Mann, 1 Kor. 11, 15, ſ. Wetſtein zu der St. Zur Pflege des Haupthares bei Männern und Weibern gehörte, wie heute noch im Oriente, das Salben mit duftenden Eſſenzen und Ölen, Pſ. 23, 5; 133, 2; Matth. 6, 17; Luk. 7, 46. Bei dem weiblichen Geſchlechte galt auch hier, wie bei faſt allen Völkern der Erde, langes und ſchönes Har als eine hohe Zierde, Heſek. 16, 7; 1 Kor. 11, 15, und es gehörte zu einem weſentlichen Beſtandteile der weiblichen Toilette, das Har in Flechten und Locken zu ordnen und es mit ſchönen Binden und Schnüren geſchmackvoll zu umwinden, Judith 10, 3; 16, 8; 1 Petr. 3, 3, wie dies Hartmann (die Hebräerin am Putztiſche und als Braut, Bd. II, S. 206 ff.) des Ausfürlicheren nachweiſt. Solcher Lockenſchmuck wird im Hohen Liede 4, 1; 6, 5 mit einer Ziegenherde, die am Berge Gileads lagert, oder 7, 6 mit einem Purpurgeflechte, das den Geliebten gefangen hält, verglichen. Daſs das „Drechſelwerk“ מַעֲשֵׂה מִקְשֶׁה, Jeſ. 3, 24, die künſtlich gedrehten und gekräuſelten Locken bezeichnet, daran iſt wol jetzt kein Zweifel mehr. Einer Frau das Har abſchneiden, iſt Zeichen der höchſten Beſchimpfung, 1 Kor. 11, 6. Über das Scheren des Hares als Symbol bei der Reinigkeitserklärung des Ausſätzigen, ſ. 3 Moſ. 14, 8. 9, vgl. den Art. Ausſatz. In gleicher Weiſe gilt als Symbol der Reinheit das Scheren des Hares bei dem kriegsgefangenen Weibe Deut. 2, 12 und bei der Einweihung der Leviten, 4 Moſ. 8, 7. Graues Har galt als eine Ehrenkrone und Schmuck der Greiſe (Prov. 16, 31; 20, 29; 2 Makk. 6, 23 und dazu Grimm), daher im Bilde Dan. 7, 9 das Har des ewigen Gottes mit reiner Wolle verglichen wird. — Von Perrücken, wie ſie die kal geſchorenen Egypter trugen (Wilkinſon III, 399 ff.), findet ſich in der Bibel keine Spur. — Über das Har und ſeine Tracht in der alten Welt überhaupt verweiſe ich auf die gelehrten Citate bei Winer, Realwörterbuch u. d. W.; Kamphauſen in Riehms Hdwtb. I, 545 ff. **Arnold † (Rüetſchi).**

Hara, הֲרָא, Gebirgsland, iſt in 1 Chron. 5, 26 („nach Chalach und Chabor und Hara und Goſanfluſs“) eine der in 2 Kön. 15, 19 kurz als Aſſur bezeichneten Exil-Gegenden der transjordanenſiſchen Stämme. In 2 Kön. 17, 6; 18, 11, wo im übrigen dieſelben Namen ſtehen, obwol es ſich da um das Exil nicht der trans-, ſondern der cisjordanenſiſchen Stämme handelt, fehlt Hara; doch findet ſich ſtatt deſſen, wenn auch erſt nach „Goſanfluſs“, der Ausdruck „Städte“ (Alex. Berge) „Mediens“. Darnach iſt Hara warſcheinlich eine (aramäiſch geformte) Bezeichnung des mediſchen Hochlandes, welches auch arabiſch kurzweg Dſchebal (Gebirge) heißt, der Gegend zwiſchen dem Tigris und Urmiaſee.

Schwierig iſt die Beantwortung der Frage, ob der Chroniſt die Namen Chabor und Goſanfluſs (oder Fluſs von Goſan), die man in 2 Kön. nicht umhin kann (mit Thenius u. a. gegen Ewald, Bertheau und Keil) appoſitionell zuſammen zu ziehen, durch die Einſchiebung von „Hara“ mit irgend welchem Recht von einander getrennt hat. Möglich iſt es, daſs er es bloß getan hat, weil er keine genügende Kenntnis von der Bedeutung dieſer Namen und ihrem Verhältnis zu einander hatte. Möglich iſt es aber auch, daſs man in bezug auf die Gegenden des aſſyriſchen Exils ebenſowol von einem Fluſſe Goſans Namens Chabor, wie in 2 Kön. geſchehen zu ſein ſcheint, als auch von einem Diſtrikt

oder Gebirge Chabor, neben welchem dann „Gosanfluſs“ leicht zu einer selbſtändigen Fluſsbezeichnung wurde, wie wir es in 1 Chron. finden, reden konnte, — wie denn bei Ptol. 6, 1 auf der Grenze Aſſyriens und Mediens wirklich auch ein Berg oder Gebirge Chaboras erwänt wird. Jedenfalls iſt die Beifügung von Hara in 1 Chron. und die der Städte Mediens in 2 Kön. ein Beweis, daſs die zehn Stämme bis nach derſelben fernen, öſtlichen Gegend, von der einſt die Nachkommen Arphachſads, die Vorfaren Iſraels ausgezogen waren, bis nach der Arrapachitis (Ptol. 6, 1) zurückverſetzt wurden, wie denn auch die jüdiſche Tradition beſonders dorthin weiſt, ſodaſs für den Chabor (חָבוֹר) und Goſan nicht bloß der K'bar (כְּבָר) in Ez. 1, 1. 3 (der in den Euphrat fließende Chaboras) und die meſopot. Landſchaft Gauzanitis, ſondern auch der nördlich von Moſul in den Tigris mündende Khabur mit der Landſchaft Chazene und zudem auch der erwänte Berg Chaboras, für Chalach aber nicht bloß die meſopot. Chalkitis (Ptol. 5, 18), ſondern auch die öſtlichere Kalakine (Ptol. 6, 1) in Vergleich kommen. Vgl. Bochart, Geogr. s. III, 14; Roſenm. Alterth. K. I, S. 295; Ewald, Geſch. Iſraels III, S. 658 (612); M. v. Niebuhr, Geſch. Aſſ. S. 159; J. Wichelhaus in DMZ. V, S. 474 ff. **Fr. W. Schultz.**

Haran iſt 1) wenn = הָרָן (Bergbewoner), Alex. Ἀρράν, Name des jüngſten Sones Therachs, der noch in Ur Casdim ſtarb und Lot, Milca und Jisca hinterließ, 1 Moſ. 11, 26 ff., — ebenſo auch Name eines Leviten, 1 Chron. 23, 9. — 2) = חָרָן (warſcheinlich nicht von חָרַר aruit, ſondern von حرّ, חרר nobilis fuit), iſt es Name eines Sones Calebs von der Epha, 1 Chron. 2, 46 (Alex. Ἀρράμ), — gewöhnlich aber Name der bekannten Stadt und Gegend im nördlichen Meſopotamien, die in der Alex. Χαρράν, in Ez. 27, 23 Χαρρά, bei den Griechen und Römern Κάρραι, Carrae, ſyr. ܚܪܢ, arab. حَرَّان heißt. Das weite, nur in der Ferne von Bergen umgebene Flachland Meſopotamiens (Paddan Aram, auch Aram Naharajim) iſt dort nach Edriſi p. Jaubert II, 153 an Waſſer und Bäumen nicht gerade reich; indes erwänt Abulfeda außerhalb der Stadt Quellen und Brunnen (Paulus, N. Repert. III, S. XV f.) und jedenfalls iſt die Gegend fruchtbar; auch war ſie in alter Zeit gut bebaut (Amm. Marc. 18, 7, 3 f.; Wilh. v. Tyr. 10, 29; Istachri 47). Beſonders aber kommt ihre Lage in betracht. Von der Arrapachitis, der Heimat Arphachſads aus, die jenſeits des Tigris nach dem Urmia- und Vanſee zu zu ſuchen iſt, vielleicht auch von Ur Casdim aus (vgl. jedoch den Art. Babylonien) lag Haran ſo ziemlich auf dem Wege nach Canaan, von Edeſſa oder Orfa nur 10 Stunden ſüdöſtlich. Von der Straße, die vom Tigris her nach Weſten fürt und Medien, Aſſyrien, Babylonien und den perſiſchen Meerbuſen mit der ciliciſchen Küſte verbindet, zweigt ſich hier ſüdlich gerichtet der Weg nach dem Euphrat ab, der weiterhin nach Tadmor, weſtlicher nach Haleb und Hamat, dann nach Damaskus fürt, vgl. Mov. Phöniz. I, S. 247. Warſcheinlich erklärt es ſich mit aus dieſer Lage, daſs Therach bei ſeinem Zuge aus Ur Casdim nach Haran kam, wenn es dann auch beſonders die Fruchtbarkeit war, was ihn und den Nahor hier feſthielt, wärend Abraham und Lot nach Canaan weiterzogen, 1 Moſ. 11, 26 ff.; 12, 4. 5; 24, 10; 27, 43; 28, 10; 29, 4; vgl. auch Apg. 7, 2 u. Joſ. Arch. 1, 16. 1. Für die Aſſyrer war die Stadt eine wichtige Etappe auf ihren Zügen nach Cilicien und der Meeresküſte. Schon ſeit Tiglat Pileſar I. um 1100 v. Chr. erwänen ſie ſie auf ihren Inſchriften unter dem Namen Charran, vgl. Schrad. Keilinſchr. und das A. Teſt., S. 45, und ausdrücklich heben ſie ſie neben einigen andern in 2 Kön. 19, 12 u. Jeſ. 37, 12 als von ihnen erobert hervor. In Ez. 27, 23 kommt ſie unter denen, die mit Tyrus Handel trieben, vor. Daſs hier gleich darauf auch die Händler von Saba genannt werden, erläutert ſich durch eine Notiz des Juba in Plinii hist. n. XII, 17 (40), wonach die Sabäer, die Be-

Digitized by Google

woner des Weihrauchlandes vom perſ. M. B. her ihre Ware nach Carrhä auf den Markt brachten und von da nach Gabba (Gabala in Phönizien), überhaupt nach dem paläſtinenſiſchen Syrien zu ziehen pflegten, vgl. Mov. l. c. S. 247. Die Annahme von J. D. Michaelis, daſs hier ein anderes, ein ſüdarabiſches Haran gemeint ſei, hat nicht genug für ſich, da auch die daneben ſtehenden Namen ſehr wol von aſiatiſchen Orten, Canne von Calne (Cteſiphon) und Eden von den in 2 Kön. 19, 12 u. Jeſ. 37, 12 erwänten B'ne Eden gedeutet werden können. In der römiſchen Zeit trat Haran von neuem hervor, vgl. Ptol. 5, 8. 12; Strabo 16, 747; Plin. 5, 24; Amm. Marc. 23, 3; Mannert, Geogr. V, 2 S. 280 ff.; Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 269 f. Craſſus erlitt hier a. 53 ſeine Niederlage, vgl. Plut. vit. Crassi 25. 27. 28 u. Dio Cass. 40, 25, und Caracalla ſtand in derſelben Gegend, als er von Macrinus getötet wurde, vgl. Herodian 4, 13. 7. Nach Herodian l. c. hatte die Stadt einen berühmten Mondtempel und noch im Mittelalter war ſie Sitz einer heidniſchen Sekte, der haraniſchen Sſabier. Nachdem ſie noch in der Zeit der arabiſchen Herrſchaft groß und wichtig geweſen war, fürt ſie erſt Abulfeda (in Mesopot. p. 16) als zerſtört an. Niebuhr (Reiſe 2, 410) wurde ſie als ein kleiner Ort bezeichnet und jetzt liegt ſie (Otter, Reiſe 1, 115) in Trümmern. Vgl. Chwolſohn, Sſabier 1, 303 ff. u. Ritter, Erdk. XI, 291 ff. **Fr. W. Schultz.**

Hardenberg. Albert Rizaeus aus Hardenberg, einem Orte in der holländiſchen Provinz Overyſſel, und nach dieſem ſeinem Geburtsorte meiſtens Hardenberg (Hardebergus, Hardenberch, Hardenburch u. a.), auch einzeln Durimontanus genannt, wärend der Name Rizaeus, welcher in der ihm von Johannes Molanus geſetzten Grabſchrift vorkommt, vielleicht ſein Familienname war, ſoll i. J. 1510 geboren ſein. Nach einer von ihm ſelbſt herrürenden Angabe iſt er mit dem Papſt Hadrian VI., der aus einem zwiſchen Hardenberg und Zwolle gelegenen Dorfe ſtammt, verwandt geweſen. Etwa 7 Jare alt wurde er von ſeinem Vater, als dieſer in bedrängte Verhältniſſe geraten war, in die Schule des Bruderhauſes zu Groningen gegeben, wo Goſewin van Halen (vgl. Band II, S. 574) ſein Lehrer ward. Dieſer, früher Weſſels Famulus, erzog ihn im Sinne der Brüder des gemeinſamen Lebens und pflanzte ihm zugleich die Verehrung für Weſſel ein, die Hardenberg noch in ſeinen ſpäteren Jaren veranlaſste, ein Leben Weſſels zu ſchreiben. Ein Mitſchüler Hardenbergs war hier Regner Praedinius, ſpäter Rektor zu Groningen und berühmter Philologe. Warſcheinlich noch vor dem J. 1528 (vielleicht im J. 1527) trat Hardenberg in das reiche und angeſehene Kloſter Aduard (Adwert, Aduwert) bei Groningen ein, deſſen Abt Johannes Reekamp (ſeit 1528) ſein Verwandter war. Dieſer zeichnete ſich durch Gelehrſamkeit aus, wie denn die „rote Schule" Aduards durch ihre Lehrer und die aus ihr hervorgegangenen Männer (Weſſel, Hagius u. a.) ſich eines außerordentlichen Rufes erfreute; auch Hardenberg iſt hier, wenn wir auch das genauere nicht wiſſen, mit tüchtigen Kenntniſſen bereichert worden; ſeine Studien — die Methode ſcheint eine vor allem zum Selbſtſtudium anhaltende geweſen zu ſein — ſcheinen, wie aus einem Briefe Goſewins an ihn zu ſchließen iſt, die wichtigſten Klaſſiker und Kirchenväter, die Geſchichte und vor allem die Bibel umfaſst zu haben. Jedenfalls war Hardenberg, als er im J. 1530 die Univerſität Loewen bezog, ſchon mit Weſſels Schriften bekannt und verband mit wiſſenſchaftlichem Sinn und Eifer eine den ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten abholde, mehr dem praktiſchen Chriſtentum zugewandte Richtung. Daſs er ſchon damals eine bewuſste Hinneigung zur Reformation gehabt habe, iſt nicht nachweisbar. In Loewen, wo er im weſentlichen den damals üblichen theologiſchen Kurſus durchgemacht haben wird, herrſchte eine entſchieden antireformatoriſche Richtung; daſs Hardenberg gerade hierhin ging, ſcheint der Herzog Karl Egmont von Geldern, der ſich ſeiner annahm, veranlaſst zu haben. Aber je entſchiedener die Lehrer hier ſich gegen Luther und alle freieren Anſchauungen jener Zeit, auch gegen Erasmus u. ſ. f. verneinend verhielten, deſto mehr gewann die heimliche Beſchäftigung mit den Schriften dieſer Männer Schüler wie Hardenberg und ſeine

Freunde für die neuen Lehren der Humanisten und Reformatoren; Hardenbergs Hinneigung zu diesen trat bald deutlich hervor und verursachte ihm manche Unannehmlichkeiten, die noch größer gewesen wären, wenn er nicht unter dem Schutze des Herzogs gestanden hätte. Doch hielt er es, nachdem er Baccalaureus geworden war, für geraten, Loewen zu verlassen; ob schon vor oder erst nach dem am 30. Juni 1538 erfolgten Tode des Herzogs ist nicht sicher. Er wollte nach Italien gehen, wurde also damals wol vorwiegend von den klassischen Studien angezogen, die dort blühten. Unterwegs erkrankte er in Frankfurt a. M., so dass er nicht weiter reisen konnte. Das veranlasste ihn nach Mainz zu gehen, wo er das Recht Vorlesungen zu halten erhielt. Hier ward er bald Doktor der Theologie und zwar warscheinlich doctor bullatus, nicht doctor rite formatus; vielleicht weil diese Art, die Doktorwürde zu erlangen, schneller ging und weniger kostete. Ob das im Dezember 1537 oder 1539 geschah, hat sich bisher nicht sicher entscheiden lassen; für jedes dieser Daten beruft man sich auf eigene Angaben Hardenbergs, doch ist die für das J. 1537 so deutlich von seiner eigenen Hand vorhanden, dass nur höchst gewichtige Gründe der für 1539 sprechenden den Vorzug zu geben gestatten (das nähere bei Spiegel S. 18, und besonders bei Schweckendieck S. 8 in den unten anzuführenden Werken). In Mainz schloss H. die für sein ferneres Leben sehr wichtig gewordene Freundschaft mit Johannes a Lasco, der damals schon in persönlichem Umgang mit Zwingli für dessen Lehre gewonnen war und durch den H. die reformatorischen Anschauungen jedenfalls genauer kennen lernte. Nachdem er Doktor geworden, glaubte er um der größeren Freiheit willen, die ihm nun gestattet werden würde, sich wider nach Loewen begeben zu können. Auch hier traf er wider mit a Lasco zusammen. Er trug nun bei der Erklärung der Briefe des Apostel Paulus schon die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben frei vor, obschon er sich noch nicht zur Annahme der Reformation entschieden hatte. Bei Studenten und Bürgern fand er großen Anklang, und das machte ihn dann wider mutiger, mit dem, was er als Warheit erkannt hatte, offen aufzutreten. Doch nun regten sich auch seine Gegner; eine Klage bei dem allen kirchlichen Neuerungen feindlichen Hof zu Brabant bewirkte den Befehl, ihn gefangen nach Brüssel zu füren; dort würde er wol sicher als Ketzer zum Tode verurteilt worden sein. Da sich aber Bürger und Studenten in großer Menge seiner Abfürung widersetzten, wurde gestattet, das Gericht über ihn in Loewen zu halten, wo dann das Urteil milde genug ausfiel; er musste die Kosten des Verfarens bezalen und ihm wurde ein Teil seiner Bücher verbrannt. Er konnte jedoch nun nicht in Loewen bleiben; wie sein Freund a Lasco sich damals nach Emden wandte, so fand er selbst einen Zufluchtsort in Aduard, dessen Abt Reekamp der Reformation nicht so feindlich gegenüberstand und ihm sogar eine Lehrerstelle übertrug. Hier blieb H. etwa 3 Jare, 1540 bis 1542 oder 1543; die klösterliche Stille, die er nur einigemale durch Reisen unterbrach, ist seiner inneren Entwicklung sehr woltätig gewesen; doch verleidete der Widerspruch zwischen der eigentlichen Überzeugung des Abtes und dem, was er in dem Kloster geschehen lassen musste, ihm den Aufenthalt dort immer mehr; besonders suchte nun auch a Lasco durch Briefe und bei gegenseitigen Besuchen ihn zum Bruch mit der römischen Kirche zu bewegen. Im J. 1541 machte er auf Veranlassung des evangelisch gesinnten Bischofs von Münster Franz von Waldeck eine Reise nach Bonn zum Kölner Erzbischof Hermann von Wied, deren Zweck unbekannt ist. Wenn er hier auch nicht, wie Schweckendieck S. 13 annimmt, schon mit Butzer verkehrte, da dieser damals noch nicht dort gewesen sein wird (Band III, S. 43), so brachte er doch der Reformation günstige Eindrücke mit nach Aduard zurück; es mögen bei diesem Anlass auch wol schon die Beziehungen angeknüpft sein, die später zu seinem Eintritt in den Dienst des Erzbischofs fürten. Auch zu Melanchthon stand er damals schon in Beziehungen, wenigstens ließ Melanchthon ihm schriftlich Ermanungen und Ratschläge zukommen (Spiegel S. 33), wenn auch vielleicht nicht direkt, da sich H.'s Name seinem Gedächtnis nicht eingeprägt hatte (vgl. Corp. Reff. V, Sp. 143 oben, was nur auf H. gehen kann). Gewiss ist, dass H., dem Rate Melanchthons und den immer dringender

werdenden Vorstellungen a Lascos folgend, nun, nachdem er seine Angelegenheiten dort geordnet hatte, Aduard verließ; damit wandte er sich aber von der römischen Kirche und selbst von Wessel und den Brüdern des gemeinsamen Lebens ab und der Reformation zu. Auf Melanchthons Wunsch ging er nach Wittenberg (Spiegel S. 34); er selbst sagt, er sei im J. 1542 nach Wittenberg gereist (Schweckendieck S. 66, Anm. 25); da er hier erst im Juni 1543 inskribirt ist, (sein Name steht Foerstemann, Album, S. 207a, unter den pauperes gratis recepti), so scheint er sich unterwegs aufgehalten zu haben, falls nicht die Inskription sich aus unbekannten Gründen verzögerte. Dass er von Aduard aus erst nach Emden gegangen sei, wie u. a. auch Spiegel S. 34 f. annimmt, ist wenigstens nicht nachzuweisen (was Spiegel dafür anfürt, ist nicht beweisend, seine Kleider braucht H. nicht selbst nach Emden gebracht zu haben). In Wittenberg hat H. natürlich vor allem Luther selbst kennen gelernt; dass er in ein näheres Verhältnis zu ihm getreten sei, ist nicht bekannt und bei der großen Verschiedenheit ihrer Naturen nicht warscheinlich. Die Angabe in der schon oben angefürten Grabschrift H.'s, dass Luther von ihm gesagt habe: en hic alter ego erit (Schweckendieck S. 69, Anm. 87), kann nur eine poetische Hyperbel sein, die auf irgend einer nicht ungünstigen Äußerung Luthers über ihn beruhen mag (so auch Spiegel S. 36). Besonders eng befreundet ward H. mit Melanchthon und Paul Eber. Ersterer, der vom Mai bis Mitte August 1543 von Wittenberg zur Einfürung der Reformation in Köln abwesend war und den H. deshalb warscheinlich erst einige Monate nach seiner Ankunft in Wittenberg kennen lernte, trat bald zu H. in ein engeres Freundschaftsverhältnis, das dann zu einem bis zu Melanchthons Tode fortgesetzten Briefwechsel zwischen beiden fürte. Schon im Anfang des J. 1544, wol Ende Februar oder Anfang März, verließ H. Wittenberg; der erste Brief Melanchthons an ihn, den wir haben, ist vom 25. März 1544 datirt und nach Speier gerichtet. Er begab sich damals wider zu dem Erzbischof von Köln, der zur Durchfürung der Reformation in seinen Landen und zur Verteidigung derselben auf dem Reichstage zu Speier, welcher am 20. Februar 1544 eröffnet ward, noch einen tüchtigen Theologen zu seinen Diensten haben wollte, und dem Melanchthon ihn empfohlen hatte. Die Tätigkeit, die hier von ihm erwartet wurde, scheint auch anfänglich seinen eigenen Wünschen entsprochen zu haben; es handelte sich um die Einfürung des von Butzer und Melanchthon verfassten und vom Erzbischof gebilligten Reformationsentwurfes für das Erzbistum; die in diesem Entwurf ausgesprochenen Grundsätze und Lehren stimmten so völlig zu seinen Ansichten, dass er sich z. B. auf die Fassung der Lehre vom Abendmal in demselben, die von Butzer herrürte und von Luther stark getadelt ward, noch später als der von ihm festgehaltenen berief. Deshalb nahm er denn auch mehrere Berufungen in andere Stellungen, die wärend dieser Zeit an ihn ergingen, nicht an, oder wurde auch vom Erzbischof, der ihn nicht entbehren wollte, veranlasst, sie abzulehnen. So als schon im März 1544 Melanchthon bei ihm anfragte, ob er die Superintendentur in Braunschweig übernehmen wolle, und als derselbe ihn im August desselben Jares für eine Professur in Greifswalde vorschlug, oder als er im folgenden Jare in die Dienste des Bischofs von Münster treten sollte. Auf dem Reichstage zu Speier 1544 und warscheinlich auch auf dem zu Worms 1545 ist er dem Erzbischof von wesentlichem Nutzen gewesen; zwischen beiden machte er im Auftrage desselben eine Reise nach Oberdeutschland, um mit den dortigen Theologen sich über einige zu Worms bestrittene Artikel zu beraten. Diese Reise fürte ihn zunächst nach Straßburg, wo er lange weilte und mit Butzer an der weiteren Ausarbeitung der genannten Reformationsschrift des Erzbischofs tätig war; von hier ging er auch nach Basel, Zürich, wo er mit Konrad Pellicanus und Heinrich Bullinger befreundet wurde, und nach Konstanz, wo er mit den Brüdern Blaurer verkehrte. Dann war er wider bei dem Erzbischof selbst, um für den bevorstehenden Wormser Reichstag, der vom März bis August 1545 zusammentrat, eine Verteidigungsschrift der Kölner Reformation auszuarbeiten. Um diese Zeit finden wir auch a Lasco beim Erzbischofe; beide haben dann wol miteinander die Sache desselben zu Worms

vertreten. Als dieser Reichstag den bekannten traurigen Ausgang nahm und der Erzbischof sich nun dem schmalkaldischen Bund anschloss, wollte er H.'s Rat und Hilfe um so weniger entbehren, als es nun sich für ihn um die Durchfürung seiner Reformation im einzelnen handelte. Hardenberg, der sich schon in der letzten Zeit nach einer festen Anstellung gesehnt hatte, scheint damals von ihm zum Pastor in Kempen ernannt zu sein. Die Verhältnisse sind nicht ganz deutlich. Als sicher darf angenommen werden, dass er trotz der vielerlei Beschwerden und Unannehmlichkeiten, die er im Dienste des Erzbischofs zu erdulden hatte, bis zuletzt bei ihm ausgehalten und seines vollen Vertrauens genossen hat. Nachdem aber der Erzbischof sich genötigt sah, am 25. Januar 1547 (dieses Datum gibt u. a. auch Sleidanus an; andere nennen den Februar) sein Amt niederzulegen, war auch H.'s Wirksamkeit im Erzbistum, das nun wider katholisch wurde, zu Ende. Er soll dann in Eimbeck als Pastor gestanden haben, aber weil er in den Verdacht kam, im Abendmal zwinglisch zu denken, sehr schnell diese Stelle wider haben aufgeben müssen; vgl. Ludwig Gottlob Crome, Ursprung und Fortgang der Reformation in Eimbeck, Göttingen 1783, 4° (Crome war Rektor in Eimbeck und hat diese Mitteilung einer handschriftlichen Mitteilung des Georg Fathschild, der am Ende des 16. Jarhundert auch Rektor in Eimbeck war, entnommen; es scheint nicht gerechtfertigt, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe mit Planck V, 2, S. 142, Anm. 201, zu bezweifeln). Anfangs Mai 1547 traf H. mit Melanchthon in Braunschweig zusammen; von hier aus trat er als Feldprediger in die Dienste des Grafen Christof von Oldenburg, der ihn von seiner Wirksamkeit im Kölnischen her kannte (Christof war Kanonikus in Köln) und jetzt mit Albrecht von Mansfeld das von Magdeburg, Braunschweig und Hamburg zur Befreiung Bremens aufgebotene Heer befehligte. In der Schlacht bei Drakenborg am 23. und 24. Mai 1547, in der Erich von Braunschweig besiegt und Bremen befreit wurde, zeichnete auch H. sich aus; obwol er verwundet war, nahm er doch teil an dem Einzuge des siegreichen Heeres in Bremen und dem ehrenvollen Empfang, der diesem hier bereitet wurde. Hier in Bremen wurde Hardenberg nun nach dem Wunsche und auf den Vorschlag des Domkapitels, das damals schon fast ganz lutherisch war, vom Grafen Christof, als dem Senior des Domkapitels, zum Domprediger ernannt, was der katholische Erzbischof Christof von Braunschweig, der in Bremen fast allen Einfluss verloren hatte, nicht zu hindern vermochte. Wärend in den Bremer Stadtkirchen schon seit dem Jare 1525 (Heinrich von Zutphen hatte schon im J. 1522 in Bremen die Reformation begonnen) lutherisch gepredigt ward, war der Dom, seitdem 1532 der katholische Gottesdienst daselbst gewaltsam abgestellt war, geschlossen geblieben. Hardenberg stand als Domprediger nicht unter der städtischen Obrigkeit, sondern unter dem Domkapitel, wenn auch der Rat mit seiner Anstellung zufrieden war (vgl. Schweckendiek S. 14 und Spiegel S. 88); er hatte auch keine eigene Gemeinde und keinen Anteil an der Verwaltung der Sakramente und der Verrichtung der übrigen Amtshandlungen, die den Pastoren an den Pfarrkirchen zukamen; außer zwei Predigten sollte er jedoch wöchentlich eine lateinische theologische Vorlesung halten, weshalb er auch als Professor bezeichnet wird. Doch stand er anfänglich mit der Bremer Pfarrgeistlichkeit im besten Einvernehmen, wie denn die beiden angesehensten Prediger, Probst und Timann, die um die Einfürung der Reformation in Bremen die größten Verdienste hatten, selbst seine Anstellung am Dom befürwortet hatten. (Über Jakob Probst, der nach einer wol nicht völlig sicheren Nachricht ursprünglich Spreng oder änlich geheißen haben soll und damals Superintendent in Bremen war, vergl. Förstemann, Liber decanorum, S. 25, wo er nach seinem Geburtsort Ypern Jacobus Iperensis genannt ist; ferner Janssen, Jacobus Praepositus. Amsterd. 1866, dann besonders Zeitschrift für historische Theologie, 1860, S. 289 ff., und Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 22; — über Johannes Timann Amsterdamus die 1. Auflage dieser Encykl., Band XXI, S. 273 ff.; er gilt namentlich für den Verfasser der Bremer Kirchenordnung, welche mit einer Vorrede Bugenhagens 1534 zu Magdeburg von Michel Lotther gedruckt ward und Luthers und Melanchthons Beifall

fand.) Da nun auch H.'s Predigten im Dom gern gehört wurden, so ist leicht zu verstehen, dass er diese Bremer Stellung der ihm fast gleichzeitig angebotenen Superintendentur in Emden vorzog, zumal ihm durch a Lasco bekannt war, welche Schwierigkeiten ihm in Emden durch den notwendigen Kampf gegen dortige sektirerische Bewegungen bereitet werden würden. Ob Probst und Timann und die übrigen Bremer Geistlichen anfänglich von der nicht völlig mit Luther übereinstimmenden Stellung H.'s zur Lehre vom Abendmal nichts wussten oder ob, was warscheinlicher ist, nach der Not der letzten Zeiten die Freude darüber, dass der Bestand der Reformation in Bremen nun wider gesichert erschien, sie einen etwaigen Unterschied in einer einzelnen Lehre zunächst übersehen ließ, zumal sie nicht verkannten, wie wichtig für Bremen es sei, dass durch die Berufung H.'s sich auch das Domkapitel entschieden auf die Seite der Reformation stellte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls dauerte der Friede nicht lange. Und noch im J. 1547 kam auch der Unterschied in der Lehre vom Abendmal zur Sprache; doch beruhigte sich damals der Rat bei dem von H. im Januar 1548 abgegebenen Bekenntnis vor allem wol darum, weil Melanchthon, dessen Ansehen in diesen Kreisen noch unerschüttert war, es gebilligt hatte. In dieser seiner ersten Konfession vom Abendmal, von der Wagner (in der unten zu nennenden Schrift) S. 40 und Spiegel S. 126 Auszüge (leider nur in deutscher Übersetzung) mitteilen, sagt H., dass uns im Abendmal der ganze Christus, Gott und Mensch, mit allen seinen Gütern warhaftig gegeben und von uns empfangen werde; Brot und Wein seien sichtbare heilige Zeichen, welche Leib und Blut des Herrn für uns darstellen und mitteilen; wer das Sakrament gläubig empfängt, wird der Substanz des Leibes und Blutes Christi warhaftig teilhaftig; „in betreff der Ungläubigen streite ich nicht; ich richte aber dem Herrn ein gläubig Volk zu, das hinzutritt". Dass dieses Bekenntnis von a Lasco getadelt ward, zeigt uns deutlich, in welchem Sinne es von H. abgegeben und von den Bremern angenommen wird. Hardenberg hatte in den nächsten Jaren in Bremen wegen seiner Lehre vom Abendmal keine weiteren Streitigkeiten, so dass er auch dem widerholten Rate a Lascos, Bremen zu verlassen und nach Emden zu kommen, nicht folgte. Der Kampf gegen das Interim, in welchem H. trotz seiner Freundschaft zu Melanchthon entschieden mit seinen Kollegen zusammenstand, und andere kirchliche Bewegungen, vor allem wie es scheint auch die Gefar, die Bremen von widertäuferischen Umtrieben drohte, ließen auch zunächst das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und Einigkeit erstarken, sodass der Bremer Rat im J. 1557 schreiben konnte, wir haben nicht anders gemeint, denn dass er mit uns in einhelligem Verstande unsers waren christlichen Glaubens eins wäre (Dän. Bibl. V, S. 186); und wie sehr H. sich des Vertrauens seiner Kollegen erfreute, ist daraus ersichtlich, dass er mehrfach im Namen der Bremer Geistlichkeit abzugebende Gutachten verfasste, so beim Streit über die Höllenfart, gegen Osiander u. s. f. (Spiegel S. 106 ff.). Doch mag wol gerade in dieser Zeit des äußeren Friedens mit seinen Kollegen ihm seine Abweichung namentlich in der Lehre vom Abendmal innerlich immer deutlicher geworden sein; der Verkehr mit a Lasco, welcher zweimal, im Winter 1549 auf 1550 und im J. 1553 bei H. in Bremen war, mag ihm seine abweichenden Ansichten auch mehr zum Bewusstsein gebracht haben, wenn er auch nicht sich so entschieden wie dieser auf Zwinglis Seite stellte. Andererseits mussten auch seine Bremer Kollegen durch die Streitigkeiten außerhalb Bremens, wir erinnern nur an den Streit Westphals gegen Calvin und an die mannigfachen Verwicklungen, in die Melanchthon geriet, veranlasst werden, dem Eigentümlichen der lutherischen Abendmalslehre immer größeres Gewicht beizulegen und dann auch auf die Stellung H.'s zu dieser Lehre Luthers Acht zu haben; und es bedarf nicht des Hinweises auf allerlei kleinliche Ursachen, um den Widerausbruch des Abendmalsstreites in Bremen begreiflich zu finden. Hardenberg vermied, seine abweichenden Ansichten offenkundig werden zu lassen; es entspricht seiner ganzen Art, dass er tunlichst den Frieden zu erhalten suchte; und es mag um so leichter geglaubt werden, dass er an Butzer geschrieben habe, er trage seine Meinung so vor, dass auch die, welche anders als er dächten, da-

durch nicht geärgert würden (vgl. u. a. Wagner S. 45), wenn wir sogar lesen, dass Melanchthon, und zwar zu einer Zeit, als der Streit schon wider ausgebrochen war, ihm schrieb: te autem oro, ne properes ad certamen cum collegis; oro etiam, ut multa dissimules (am 23. April 1556, Corp. Reff. VIII, Sp. 736). Als Hardenberg mit seinem Freunde Herbert von Langen im Juli 1554 in Wittenberg war, konnte er noch sagen, dass die bremische Kirche ruhig sei (ebenda Sp. 315); aber in Ostfriesland war der Kampf damals schon ausgebrochen. Hier hatte nämlich a Lasco durch die Herausgabe eines Katechismus, in welchem er die Abendmalslehre nach seiner Weise vortrug, Anstoß erregt und es waren Streitigkeiten entstanden, infolge deren er Emden verlassen musste und auch sein Verhältnis zu Hardenberg gelockert ward (vgl. Salig, Historie der augsburg. Konfession II, S. 1109 f.). Es ist nicht unwarscheinlich, dass die Gefar, welche Timann in diesen Emdener Vorgängen auch für seine heimische Kirche erblickte, ihn zur Herausgabe seiner Farrago veranlasst hat, deren Vorrede vom 15. Mai 1554 datirt ist, als also zu Bremen noch kein Streit war. Gewönlich wird die Sache so dargestellt, als wenn Timann bei der Herausgabe der Farrago es von Anfang an auf eine Herausforderung Hardenbergs abgesehen habe (so u. a. Spiegel S. 163), so dass das Erscheinen dieses Buches als Anfang des zweiten bremischen Sakramentstreites gilt. Jedenfalls aber sah sich Melanchthon schon wenige Wochen nach der Rückkehr H.'s aus Wittenberg nach Bremen veranlasst, vor einem neuen Abendmalsstreit in Bremen zu warnen, wie aus seinen Briefen vom 29. August 1555 an Hardenberg und vom 1. Sept. 1555 an Timann (C. R. VIII, Sp. 336 u. 337) ersichtlich ist und die Farrago kann erst Ende 1555 oder Anfang 1556 in Bremen verbreitet sein; H. hatte sie sogar nach Spiegel a. a. O. im August 1556 noch nicht gelesen (?). Über dieses Werk selbst, das unter dem Titel „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena domini, quam firma assensione et uno spiritu iuxta divinam vocem ecclesiae Augustanae confessionis amplexae sunt, sonant et profitentur u. s. f." zu Frankfurt a. M. bei Petrus Brubacchius 1555 (one Anhang 605 S. kl. 8°) erschien, kann hier nicht ausfürlich berichtet werden; es sei nur als weniger bekannt erwänt, dass der Brief Luthers an Jakob Probst vom 17. Januar 1546, in welchem der Ausspruch: „beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum nec sedit in cathedra Tigurinorum" sich findet, vgl. de Wette V, S. 778, hier zuerst veröffentlicht ist, Farrago S. 168 ff. Was Hardenberg und seine Freunde an dem Timannschen Buche Anstoß nehmen ließ, war die Behauptung quod Christi corpus ubique sit, welche als eine Folge aus den beiden Aussprüchen quod verbum caro factum est und quod sedet ad dexteram patris S. 225 aufgestellt und dann bis S. 299 mit Auszügen aus Schriften der Reformatoren und Kirchenväter belegt ist; H. hat bis zuletzt erklärt, die eigentliche Streitsache zwischen ihm und den übrigen Pastoren betreffe nicht die Lehre vom Abendmal selbst, sondern nur die Lehre von der Ubiquität. Timann wünschte, dass die sämtlichen Bremer Geistlichen, um ihre Einigkeit in der Lehre zu bezeugen, seine Farrago unterschreiben möchten; als Hardenberg und zwei andere Pastoren sich dazu nicht willig finden ließen — Hardenberg hatte ihm vorher schon privatim seine abweichende Ansicht betreffs der Ubiquität ausgesprochen — fing Timann an gegen ihn zu predigen; das muss in der Fastenzeit 1556 gewesen sein. Gegen Ostern d. J. versuchte der Rat die streitenden Prediger durch ein Kolloquium zu versönen; bei dieser Gelegenheit soll Hardenberg nach einem Berichte über dieses Kolloquium in seiner zu Bremen abschriftlich vorhandenen Autobiographie, sich darauf berufen haben, dass Luther nicht lange vor seinem Tode zu Melanchthon gesagt habe, der Sache vom Abendmal sei zu viel geschehen, und auf Melanchthons Aufforderung, dann wollten sie eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, damit die Warheit bleibe und die Kirche wider einträchtig werde, geantwortet habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe daran oftmals und vielfach gedacht; aber dann würde die ganze Lehre verdächtig; ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben; tut ihr auch etwas nach meinem Tode"; — das habe Melanchthon ihm und Herbert von Langen

ſelbſt erzält, alſo dann doch warſcheinlich, als ſie mit einander 1554 in Wittenberg waren. (Vergl. Zach. Ursini, Operum tom. II, Heidelbergae 1612, fol., Sp. 1546—1550; Brem- und Verdiſche Bibliothek, Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 691 f., wo dieſe Geſchichte niederdeutſch nach einem früheren Abdruck aus Balthasar Willii, de coena domini, Bremae 1656, mit Hardenbergs eigenen Worten mitgeteilt wird; ferner: Reformirte Kirchenzeitung, 1853, Nr. 40, von Spiegel angefürt; Spiegel S. 169 f.; Theodor Dieſtelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsſtreit, Göttingen 1874; Julius Köſtlin, Leben Luthers II, S. 602, und vor allem die Anzeige der Dieſtelmannſchen Schrift von Köſtlin in den Studien und Kritiken 1875, S. 373 bis 391). Daſs Hardenberg, falls dieſe Mitteilung von ihm gemacht wurde, überzeugt geweſen iſt, nach beſtem Wiſſen die Warheit zu ſagen, darf nicht bezweifelt werden; andererſeits ſtimmt ein ſolcher Ausſpruch Luthers nicht zu andern aufs gewiſſeſte bezeugten Äußerungen von ihm aus der letzten Zeit ſeines Lebens (vgl. nur die oben aus dem Briefe an Probſt angefürte und änliche gibt es viele); und ganz unverſtändlich bleibt, wie Melanchthon eines ſolchen direkten Auftrages Luthers nur ſo wie beiläufig in einem Geſpräche ſollte gedacht haben, wie denn auch den übrigen Zeugniſſen für eine ſolche Äußerung Luthers gegenüber, wie ſie vor allem Dieſtelmann geſammelt hat, immer auffällig bleibt, daſs Melanchthon niemals öffentlich dieſe Worte Luthers bezeugt hat, auch in ſeinen Briefen ihrer niemals gedenkt. Es wird daher unter der Vorausſetzung, daſs Hardenberg ſich in ſeiner Selbſtbiographie unmiſsverſtändlich ſo äußert, nur übrig bleiben zu ſagen, daſs hier irgendwo ein genauer nicht nachzuweiſendes Miſsverſtändnis vorliegen muſs, zu welchem vielleicht ein Wort Luthers ſelbſt den Anlaſs gegeben haben mag; ob aber dieſe Vorausſetzung richtig iſt, würde ſich nur feſtſtellen laſſen, wenn Hardenbergs Autobiographie in ſeiner eigenen Handſchrift vorläge, was nicht der Fall iſt, obſchon Spiegel und Dieſtelmann es annehmen; daſs Luther Worte zugeſchrieben werden, die ſich nicht auf ihn zurückfüren laſſen, kommt auch ſonſt vor. — Das Kolloquium brachte keinen Frieden, und ſo ſah ſich der Rat veranlaſst, von ſeinen Predigern ein Bekenntnis vom Abendmal zu fordern, das dann auch Hardenberg unterſchreiben ſollte. Die Prediger reichten dasſelbe am 21. Oktober 1556 ein; es findet ſich in hochdeutſcher Überſetzung abgedruckt in der däniſchen Bibl. Band V, S. 194 unten bis 199; Hardenberg verweigerte die Unterſchrift, weil er nicht unter der bremiſchen Obrigkeit ſtehe, ſondern vom Domkapitel angeſtellt ſei, und als der Rat ſich nun an letzteres wandte und dieſes von ihm ein Bekenntnis forderte, reichte er mit den von ihm ſchon früher aufgeſetzten Theſen gegen die Ubiquität ein dem Wolfgang Musculus wörtlich entlehntes, auch von Timann in ſeine Farrago S. 371 aufgenommenes Bekenntnis vom Abendmal als das ſeinige ein. Da der Streit immer lebhafter wurde und die ganze Stadt an ihm teilnahm, ſo wandte ſich der Rat nun nach Wittenberg um ein Gutachten; dorthin hatte auch H. ſchon ſeine Theſen geſandt, wie wir aus einem Briefe Ebers an ihn vom 5. Dez. 1556 und einem Melanchthons vom folgenden Tage ſehen (beide Briefe bei Salig III, S. 731 Anm., der Mel.'s auch C. R. VIII, Sp. 917). Das Schreiben des Rats (abgedruckt C. R. VIII, Sp. 928 ff.), welches durch zwei Mitglieder desſelben perſönlich überbracht ward, gibt als den Gegenſtand des Streites nur die Lehre vom Abendmal an und tadelt es, daſs H. positiones contra ubiquitatem Christi eingereicht habe, „mit denen wir gar nichts zu tun, uns auch derſelben in keiner Weiſe teilhaftig machen, können aber wol leiden, daſs von ſolchen hohen Sachen one unſere Beförderung in hohen Schulen disputirt werde, dieweil es uns allein um den lieben, heiligen, einfältigen Katechismum zu tun iſt, daſs wir denſelben reine mögen behalten, gründen auch für unſre Perſonen die Lehre vom h. Abendmale auf nichts anders, denn auf das allmächtige Wort unſers Herrn Jeſu Chriſti und ſeine Einſetzung". Die Geſandten ſollten über Braunſchweig und Magdeburg gehen und auch die dortigen Miniſterien befragen; andere Geſandte wurden um dieſelbe Zeit nach Hamburg, Lübeck und Lüneburg geſchickt. Das Wittenberger Gutachten,

welches vom 10. Januar 1557 datirt ist (C. R. IX, Sp. 15 ff.), ermant, nicht fremde Disputationen in den Artikel vom Abendmal zu mengen und an der Form cum pane sumitur corpus sich genügen zu lassen, wärend die andere panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi in den sächsischen Landen nicht gebraucht würde; es war one Frage der Hardenbergschen Ansicht vom Abendmal nicht entgegen und selbst Bugenhagen, der wol persönlich auch H. für einen Sakramentirer hielt, bittet in einer Nachschrift, nicht andere Worte zu gebrauchen, als überliefert seien und die Kirche angenommen habe, nachdem er vorher auf die augsb. Konfession, die Apologie, die Konfession der sächsischen Kirchen und Melanchthons loci hingewiesen, in quibus sunt formae verborum, in quibus nos et nostrae ecclesiae se continent. Desto entschiedener aber billigten die Schreiben der genannten städtischen Ministerien, die auch um diese Zeit einliefen, das Bekenntnis der bremischen Prediger und warnten vor aller Gemeinschaft mit Sakramentirern, und der Rat wurde seiner Mehrzal nach immer mehr davon überzeugt, dass Hardenberg entfernt werden müsse, um den kirchlichen Frieden wider herzustellen. Doch hatte H. auch im Rat mächtige Freunde, wie namentlich den Bürgermeister Daniel von Büren. Die Einzelheiten über den Fortgang des Streites in Bremen selbst, wo man auf beiden Seiten sich immer mehr gegen einander verbitterte, können hier nicht erzält werden. Entscheidendes geschah auch in den nächsten Jaren nichts. Im J. 1557 schrieb der König von Dänemark Christian III. an den Rat (Dän. Bibl. V, S. 177 ff.), er möge H. entfernen; dasselbe wünschten die Fürsten des sächsischen Kreises und die Magistrate der Städte Hamburg, Lübeck und Bremen; es ist schon die Zeit der beginnenden kryptocalvinistischen Streitigkeiten und H. galt ihnen ausgesprochenermaßen für einen Zwinglianer. Beim Wormser Kolloquium im September 1557 wurde der H.'schen Sache nicht gedacht. Das Bekenntnis vom Abendmal, das im sog. Frankfurter Rezeſs vom 18. März 1558 angenommen ward (vgl. Salig III, S. 363 ff. und C. R. IX, Sp. 489 ff., bes. Sp. 499), half dem Rate auch nicht weiter; es war melanchthonisch gehalten, ward von H. am 9. Juni 1558 unbedingt als der volle Ausdruck seiner Lehre angenommen (Spiegel S. 223) und gerade die übrigen Prediger verhielten sich ihm gegenüber etwas zurückhaltend. Nun aber griff der neue Erzbischof von Bremen, warscheinlich von den übrigen Ständen des sächsischen Kreises darum angegangen, in den Streit ein. Nachdem Christof gestorben war, war am 4. April 1558 sein Bruder Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg zum Erzbischof erwält worden; dieser suchte zuerst auf dem Landtage zu Basdal die Bremer Bürgermeister zur Annahme von Vorschlägen, wie ein Ende des Streites herbeizuſüren sei, zu bewegen; als ihm das nicht half, brachte er die Sache selbständig an den Kreistag. Inzwischen war auf Rat des Braunschweiger Superintendenten Mörlin Heshusius nach Bremen gerufen; Timann war schon am 17. Febr. 1557 in Nienburg auf einer Visitationsreise gestorben und Probst galt für zu alt, um kräftig die Sache der Prediger gegen H. zu füren; Heshusius, der sich zuerst in Bremen die Sachlage ansah, riet dann zu einer öffentlichen Disputation. Hardenberg war nicht abgeneigt, sich auf eine solche einzulassen; er dachte eine zeitlang daran, mit Heshusius in Heidelberg zu disputiren; aber Melanchthon riet entschieden davon ab, es würde nur ein unfruchtbares Schauspiel abgeben; Heshusius drang auf eine Disputation in Rostock oder in Bremen; dann riet Melanchthon (in seinem vorletzten Schreiben an Hardenberg vom 29. Februar 1560, C. R. IX, Sp. 1062), wenn die Disputation nicht zu vermeiden sei, solle H. Petrus Martyr, ihn und einige andere Freunde hinzuziehen; aber si senatus Bremensis et collegium vestrum (das Domkapital) permittent institui theatricam disputationem, multi sapientes iudicabunt, eos imprudentes facere. Auch der Erzbischof wollte die Disputation nicht, und als sie dann doch am 20. Mai 1560 beginnen sollte, kam Hardenberg nicht, weil Erzbischof und Domkapitel es ihm verboten hatten. Hingegen waren, um mit ihm zu disputiren, außer Heshusius die Superintendenten von Eitzen von Hamburg, Mörlin von Braunschweig und Becker von Stade erschienen. Um diese Zeit befürchtete Hardenberg, dass ihm plötzlich irgend ein Leid zugefügt werden möge,

Digitized by Google

ſo daſs er ſich in oder außer ſeiner Wonung in Bremen verſteckte; er wurde jetzt ganz offen für einen Widertäufer ausgegeben. Deſto mehr fülte ſich der Erzbiſchof veranlaſst, die Sache nun wirklich an den Kreistag zu bringen; das geſchah im Juni 1560; der Kreistag ernannte zunächſt Abgeordnete zur Unterſuchung der Sache. Das Domkapitel beantragte bei dieſen Abgeordneten, daſs von den Univerſitäten Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg ein Gutachten eingeholt werde; der Rat wünſchte, daſs die Superintendenten des niederſächſiſchen Kreiſes entſcheiden ſollten. Die Abgeordneten beſtimmten ſchließlich, daſs jede Partei innerhalb 14 Tagen ein klares Bekenntnis vom Abendmal einreichen, das der andern Partei vorzulegen und von dieſer dann wider innerhalb 14 Tagen zu begutachten ſei; über dieſe Vorlagen ſolle dann der nächſte Kreistag beſchließen und bis dahin von beiden Seiten Friede gehalten werden. Auf dem darauf im November 1560 gehaltenen Kreistag übergaben die Abgeordneten dieſe Bekenntniſſe; aber der Kreistag hielt ſich noch nicht für genügend inſtruirt und verſchob die Entſcheidung bis zu einem neuen Kreistage, der am 3. Februar 1561 in Bremen zuſammentreten ſollte; ſowol Hardenberg als die Stadtprediger ſollten nochmals ihr Bekenntnis aufſetzen und dieſe neuen Bekenntniſſe ſollten dann an alle Kreisſtände verſandt werden, damit ſie ihre Abgeordneten genügend inſtruiren könnten. Die von Hardenberg infolge dieſes Beſchluſſes verfaſsten Schriftſtücke, ein abermaliges Bekenntnis vom Abendmal vom 17. Dez. 1560 und die Beurteilung des Bekenntniſſes der Bremer Prediger vom 20. Dez. 1560 ſind bei Wigand, De sacramentariismo, S. 380 ff. abgedruckt; ſie enthalten im weſentlichen nur dasſelbe, was er ſchon früher geſagt, ſo namentlich auch die Angabe, daſs es ſich ihm immer nur um Abweiſung der Lehre von der Ubiquität gehandelt habe; vgl. auch Schmid im unten anzuführenden Werke S. 191 ff. Auf dem Kreistag zu Braunſchweig, der am 3. Februar 1561 eröffnet ward, erſchienen nun mit den Abgeordneten der Stände eine große Anzal von Theologen, deren Namen Salig III, S. 751, anfürt; wir nennen außer Heſhuſius, der damals ſchon in Magdeburg ſtand, Mörlin, Martin Chemnitius und von Eitzen als die bedeutendſten; Hardenberg ſtand unter den Theologen ganz allein, außer ſeinem treuen Freude, dem Bürgermeiſter Daniel von Büren, war nur der Domherr Moeckhuſen in ſeiner Begleitung. Die Verhandlungen ſelbſt ſind ausfürlich von Salig und Spiegel beſchrieben; hier ſei nur erwänt, daſs ihm fünf Fragen vorgelegt wurden, die er ſchriftlich beantworten muſste; vgl. Planck, Band 5, 2. Abth., S. 281 ff., wo auch Hardenbergs Antworten ſich finden (ebenſo bei Gerdes und bei Wigand). Der Beſchluſs des Kreistages erging dann am 8. Februar 1561 dahin, daſs dem Domkapitel befohlen ward, Hardenberg ſpäteſtens innerhalb 14 Tagen jedoch citra infamiam et condemnationem ſeines Amtes zu entlaſſen, und daſs derſelbe aus dem niederſächſiſchen Kreiſe ausgewieſen ſein und ſich alles Predigens enthalten ſolle. Hardenberg kehrte ſchnell nach Bremen zurück, legte am 15. Februar gegen dieſen Kreistagsabſchied bei den Fürſten, die den Kreistag ausgeſchrieben, Proteſt ein und verließ dann am 18. Februar mit ſeiner Frau Bremen. — In Bremen ward es nach ſeinem Fortgang noch nicht ſo bald ruhig. Simon Muſäus, der an die Stelle von Heſhuſius zum Superintendenten berufen wurde, ließ ſich nicht daran genügen, die Anhänger Hardenbergs zu bekämpfen, ſondern trat überhaupt in einer ſolchen Weiſe auf, daſs ſehr bald ein Umſchwung nach der andern Seite hin erfolgte; als man dem Bürgermeiſter Daniel von Büren den ihm von rechtswegen gebürenden Vorſitz im Rate ſtreitig machte, erzwang er ſich mit 4000 Bürgern am 19. Januar 1562 denſelben. Damals muſsten Muſäus und zwölf andere Prediger Bremen verlaſſen und ihre Stellen wurden mit Männern von der Richtung Hardenbergs beſetzt. Die politiſchen Ereigniſſe, welche gleichzeitig und infolge hiervon ſtattfanden, hatten dann den Erfolg, daſs ganz Bremen ſich dieſer melanchthoniſchen oder philippiſtiſchen Richtung zuwandte und bald ganz reformirt wurde, bis dann am Dom, der ſeit Hardenbergs Fortgang geſchloſſen war, im J. 1638 ein lutheriſcher Prediger angeſtellt ward; ſeitdem iſt der Dom die Kirche der Lutheraner in Bremen; vgl. H. W. Rotermund, Geſchichte der Domkirche St. Petri zu Bremen,

Bremen 1829, S. 92 ff. — Hardenberg ward, als die genannten Veränderungen im J. 1562 in Bremen eintraten, nicht wider zurückberufen; er lebte bis zum Jare 1565 im Kloster Rastede bei Oldenburg, wo ihm der Graf Christof von Oldenburg ein Asyl eröffnete; hier war er wol größtenteils mit litterarischen Arbeiten beschäftigt; vielleicht hat er hier das schon angefürte Leben Wessels geschrieben. Im J. 1565 folgte er einem Rufe eines Grafen von Knyphausen als Prediger nach Sengwarden, wo er ungeachtet des Einspruches des Kreistages einige Jare wirkte. Vom J. 1567 an war er dann Pastor in Emden, wohin er früher schon so oft hatte gehen sollen; am 16. Oktober 1567 trat er dieses Amt an; seines Alters und seiner nicht mehr ganz festen Gesundheit wegen hatte man ihn von der Verpflichtung, die Kranken zu besuchen und Leichenpredigten zu halten, auf seinen Wunsch befreit. Die Emdener Kirche hatte schon damals eine Hinneigung zu dem entschieden reformirten Standpunkt, den sie hernach immer bewusster einnahm. Schweckendieck gibt an, S. 59, dass H. in Emden mit großer Treue und segensreichem Erfolge gewirkt habe; er starb am 18. Mai 1574; begraben ist er in der großen Kirche daselbst, in welcher ihm auch das Epitaphium mit der schon erwänten Inschrift von Molanus gesetzt ist. Seine Bücher befinden sich noch auf der dortigen Bibliothek.

Litteratur: Daniel Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi . . . ab a. 1547—1561, Groningae et Bremae 1756, 4°; (Elard Wagner) Doctor Albert Hardenbergs im Dom zu Bremen gefüretes Lehramt, Bremen 1779, 4°; H. W. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben, 1. Theil, Bremen 1818, S. 157 ff. (wegen des Verzeichnisses von H.'s Schriften); W. Schweckendieck, Dr. Albert Hardenberg, Emden 1859 (aus dem Jaresbericht des Gymnasiums besonders abgedruckt; der Verf. ist Direktor des Gymnasiums in Emden); Bernhard Spiegel, D. Albert Rizaeus Hardenberg, im 4. Band des bremischen Jahrbuches und auch als besondere Monographie, Bremen 1869, erschienen; leider sind in dieser umfangreichen Schrift, in der manche handschriftlichen Quellen namentlich aus der bayerischen Statsbibliothek zu München zum ersten Male benutzt sind, diese nur in Auszügen und Übersetzung aus dem Lateinischen oder Niederdeutschen angefürt; Spiegels Buch ist durchweg eine Apologie Hardenbergs. Außer diesen Monographieen vgl. Dänische Bibliothec oder Sammlung von alten und neuen gelehrten Sachen aus Dänemark, 5. Band, Kopenhagen und Leipzig 1744, S. 160 bis 266; mehrere Aufsätze in (Pratje) Brem- und Verdische Bibliothek, namentlich Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 683 bis 812; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der augsburg. Confession, 3. Theil, Halle 1735, 4°, S. 716 bis 763; G. J. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, 5. Band, 2. Theil, Leipzig 1799, S. 138 bis 328; Heinrich Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmal, 2. Ausg., Leipzig 1873, S. 186 bis 194; A. Walte, Der allmählige Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniß, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1864, Heft 1.

Carl Berthau.

Harding, Stephan, s. Cisterzienser, Bd. III, 233.

Hardouin, Jean, der paradoxeste unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehemaligen Bretagne) 1646 und der Son eines Buchhändlers daselbst. Ganz jung noch ließ er sich unter die Jesuiten aufnehmen, deren Tracht er 67 Jare lang trug. Er schrieb anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, geriet aber bald mit allen Altertumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufstellte, dass alle klassischen Werke des Altertums, sowol in Prosa als Poesie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jarhundert unter der Leitung eines gewissen Severus Archontius von Mönchen verfasst worden seien. Der gelehrte Träumer wollte beweisen, dass die Aeneis das Machwerk eines Benediktiner-

Digitized by Google

mönchs und den Ereigniſſen nachgebildet ſei, welche den Triumph des Chriſtentumes über das Judentum herbeigefürt hatten, Trojas Brand, meinte er, ſollte die Zerſtörung Jeruſalems abbilden; Aeneas, der ſeine Götter mit nach Italien nimmt, ſei nichts als das perſonifizirte Evangelium, das den Römern gepredigt ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegoriſche Beſchreibung der Reiſe des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apoſtel nach Hardouins Verſicherung nie gekommen war. Die Horaziſchen Oden ſtammen aus derſelben Fabrik und unter der Lalage ſei die chriſtliche Religion zu verſtehen.

In ſeiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes ſei ein Athener, ein Heide und Platoniker geweſen, und in ſeinem lateiniſchen Kommentar über das N. T. — Chriſtus und die Apoſtel hätten bloß lateiniſch gepredigt. Seine Ordensoberen veranlaſsten ihn jedoch, ſeine Irrtümer zu widerrufen. Er unterwarf ſich, behielt aber dennoch ſeine Überzeugung. In ſeinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Kardinal Noris, Vaillant u. a. verfur er mit der größten Anmaßung und Grobheit, worin ihm aber ſeine Gegner nichts ſchuldig blieben.

Das erſte, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themiſtius, griechiſch und lateiniſch. Par. 1684, Fol., worin er dreizehn neue Reden desſelben mit guten Bemerkungen mitteilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erſchien von ihm die Naturgeſchichte des Plinius in 5 Bdn., 4°, in usum Delphini, noch heutzutage die geſchätzteſte Ausgabe dieſes Schriftſtellers. Sie ward mit Veränderungen und Zuſätzen vom Herausgeber ſelbſt wider aufgelegt 1723, 3 Bde. Fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783, 5 Bde., 8°. Im Jare 1715 erſchien in der königl. Druckerei in 12 Bdn. die „Conciliorum collectio regia maxima“, Par. Zu dieſem Werke war er von der franzöſiſchen Geiſtlichkeit aufgefordert und mit einem Jaresgehalte unterſtützt worden. Es begreift alle Kirchenverſammlungen ſeit dem Jare 34 der chriſtlichen Zeitrechnung bis 1714, und enthält mehr denn zwanzig Konzilien, deren Geſchichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beſchuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Authentizität weggelaſſen und dafür manches Apokryphiſche aufgenommen, auch mehrere mit den Grundſätzen der gallikaniſchen Kirche unverträgliche Meinungen aufgeſtellt zu haben, ſo verbot das Pariſer Parlament auf einen einer Kommiſſion von ſechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes ſo lange, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeſchoben worden waren.

Sonderbarerweiſe betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Konzil gehaltene Kirchenverſammlungen als nie wirklich ſtattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geſchichte derſelben verfaſst habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von ſeinen übrigen äußerſt zalreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677, 4°; Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12°; Commentarius in N. T., welcher erſt nach ſeinem Tode herauskam, Amſterdam 1742 in Fol.; Apologie d'Homère, Par. 1716, 12°; widerlegt in demſelben Jare in einem dicken Band von Mad. Dacier; Opera selecta, 1709, fol.

Hardouin ſtarb den 3. Sept. 1729 zu Paris im Kollegium Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jaren. Alle ſeine Handſchriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Teil derſelben unter dem Titel: Opera Varia, Amſterd. 1733, Fol., herausgab und die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erſtern füren die ſonderbaren Aufſchriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. ſ. w. Unter den Atheiſten verſtand er als guter Jeſuite niemand anders als Janſen, Arnauld, Nicole, Paſcal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheiſt und Carteſianer war ihm gleichbedeutend.

Vergl. über ihn Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX, 109; Lamberts gel. Geſch. der Regierung Ludw. XIV. 216; Saxii Onomast. T. V, 320 sq.; Dictionnaire des portraits histor. p. Lacombe, T. II; Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, 2. Thl. **C. Schmidt.**

Hare, Charles Julius, einer der einflussreichsten neueren Theologen Englands, wurde 1795 zu Herstmonceux in Sussex im Schoße der bischöflichen Kirche geboren und erhielt seine Jugendbildung im Charter-House in Gemeinschaft mit Grote und Thirlwall, welche sich später als Geschichtsschreiber Griechenlands einen unsterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Teil seiner jüngeren Jare verlebte er auf dem Kontinente. Im J. 1811 besuchte er die Wartburg, Luthers Patmos, und atmete in diesem romantischen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerst die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche später durch das Studium seiner Schriften und in dem Kampfe mit dem romanisirenden Puseyismus fester begründet wurde. „Auf der Wartburg" — sagte er scherzend — „sah ich die Spuren von Luthers Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerst die Kunst, dem Teufel Dintenfässer vor den Kopf zu werfen." Im J. 1812 bezog er das Trinity-College in Cambridge und zeichnete sich durch gründliche klassische und allgemeine Bildung aus. Im J. 1818 wurde er zum Fellow und Hilfslehrer an diesem Kollegium erwält und versammelte eine Anzal bewundernder Schüler um sich, unter welchen John Sterling, Richard Trench und Frederic Maurice (sein späterer Schwager) sich später einen bedeutenden Einfluss als theologische Schriftsteller, die beiden letzteren zugleich als Professoren am Kings-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerst vor das wissenschaftliche Publikum als Übersetzer von Niebuhrs großem römischen Geschichtswerk, in Verbindung mit seinem Freunde und Kollegen Thirlwall, dem nachherigen Bischof von St. David. Der erste Band erschien im J. 1828. Damit gab er sofort seine Vorliebe für deutsche Gelehrsamkeit kund. In dieser Vorliebe wurde er bestärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und später mit Bunsen, sowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als christlichen Philosophen und geistvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entschiedenen Einfluss auf seine Geistesrichtung. Im J. 1832 unternahm er eine Reise auf den Kontinent und hielt sich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei so vielen Gelehrten und Künstlern, eine Epoche in seinem Leben machte. Das archäologische, historische und künstlerische Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöse Rom aber stieß ihn ab und befestigte ihn in seiner protestantischen Überzeugung, obwol ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantischen Schwärmerei für das Mittelalter angesteckt hatten. In Rom machte er auch die persönl. Bekanntschaft mit dem damaligen preuß. Gesandten Dr. Bunsen, und dieser Bund wurde später durch die Übersiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunsenschen „Hippolytus" an Hare. Nach seiner Rückkehr in die Heimat, 1834, nahm er die Rektorstelle seines Geburtsortes an, wurde später zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diözese von Chichester (daher gewönlich Archdeacon Hare genannt) und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. In dem ländlichen Dorfe Herstmonceux unweit der Südküste von England wirkte er als Archidiakonus, Prediger, Pastor, Schriftsteller und in einem weiten Kreise von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen seiner Kenntnisse und seines vortrefflichen Charakters bis zu seinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Totenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!"

Archidiakonus Hare verband gründliche Gelehrsamkeit, originellen Geist, edlen Charakter, harmlosen Humor und aufrichtige Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Litteratur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leigthon, Pearson und Tillotson. Ebenso vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurteilen, welche die praktischen und realisti-

Digitized by Google

ſchen Engländer gegen „deutſchen Myſtizismus und Transcendentalismus“, d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealiſtiſchen Tendenzen gewönlich haben. Er ſammelte ſich nach und nach eine der beſten und reichſten Privatbibliotheken, in welcher kein deutſches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philoſophie, Theologie und Geſchichte fehlte. Dieſen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in ſeiner Pfarrwonung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte wertvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er ſeiner alma mater, dem Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philoſoph war er ein ſelbſtändiger Schüler von Coleridge, den man den engliſchen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meiſten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrſamkeit. Er ſtand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen“ Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwiſchen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church), und der nieder-kirchlichen (low church party) oder evangeliſchen Partei einzunehmen und das anglikaniſche Kirchentum durch Ideeen aus der neueren deutſchen Theologie zu beleben und zu liberaliſiren ſtrebt. Sie war zu Hares Zeit nicht ſowol eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, ſondern mehr eine theologiſche Schule. Hare war ein entſchiedener Verfechter des Proteſtantismus gegen die neueren Übergriffe des Romanismus und Puſeyismus, hütete ſich aber auch vor dem entgegengeſetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die perſönliche Achtung, die er ſeinen Gegnern ſchuldig war. Beſonders tief ſchmerzte ihn der Übertritt ſeines ehemaligen Kollegen und intimen Freundes Archidiakonus (jetzt Kardinal) Manning in die römiſche Kirche.

Als Schriftſteller hatte Hare manche Eigentümlichkeiten, die keineswegs zur Nachamung zu empfehlen ſind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und konſequent durchgefürte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die für den Leſer höchſt unbequeme Methode, den wertvollſten Teil ſeiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überſchreiten und eine reiche Fülle ſeiner geiſtvoller Anſichten über theologiſche und kirchliche Fragen enthalten. Seine Stärke lag in ſeinem theologiſchen und ſittlich-religiöſen Geſamtcharakter und in ſeiner Gabe geiſtvoller Anregung zu weiterer Forſchung.

Sein beſtes theologiſches Werk iſt „The Mission of the Comforter, with Notes“, 3. Aufl. 1876, und nachgedruckt zu Boſton. Es ſind urſprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heil. Geiſtes auf Grundlage der Worte des Herrn Joh. 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber beſteht aus gelehrten Anmerkungen und Exkurſen. Ferner die Apologie Dr. Luthers (urſprünglich Anmerkung 10 zu dem eben angefürten Werke) gegen die Angriffe Boſſuets, Hallams, Sir William Hamiltons und der Puſeyiten; ſie verrät eine ſeltene Vertrautheit mit der Litteratur des 16. Jarhunderts, tiefes Verſtändnis des deutſchen Reformators, große polemiſche Gewandtheit, und iſt one Zweifel das beſte über Luther in engliſcher Sprache. Er lieferte auch den Text zu der engliſchen Ausgabe der Illuſtrationen aus Luthers Leben von König. Endlich ſind zu nennen die ſchönen Predigten über den „Sieg des Glaubens“ (The Victory of Faith), ebenfalls mit wertvollen Zugaben, und „Der Kampf mit Rom“ (The Contest with Rome), vom J. 1842, eine der gediegenſten anglikaniſchen Streitſchriften gegen Romanismus und Puſeyismus.

Vergl. über Hares Charakter und ſeine Bedeutung die beiden Grabreden von Rev. H. O. Elliot und Rev. T. N. Simpkinſon, ſowie einen Artikel im Quarterly Review für 1855 und im amerikan. Methodist Review für 1856, und „Memorials of a Quiet Life by Augustus s. l. Hare“, 1872 sq., 3 Bände.

Philipp Schaff.

Hardt, Herm. v. der, ſ. Hermann.

Harfe, ſ. Muſik b. d. Hebräern.

Harmonie der Evangelien. — War der unter Überschrift „Evangelienharmonie“ S. 423—435 des vierten Bandes enthaltene Artikel ein litterargeschichtlicher, so gehört dieser der neutestamentlichen Kritik an. Hier haben wir zu fragen: Welches Verhältnis findet zwischen den einzelnen Evangelien nach Stoff und Form statt? Ist es im allgemeinen möglich, eine Harmonie zwischen ihnen aufzufinden? — „Im allgemeinen“, sagen wir, denn für alle einzelnen Begebenheiten und Reden aus dem Leben Jesu diese Vereinbarkeit der verschiedenen evangelischen Berichte nachweisen zu wollen, würde die Grenzen eines Artikels weit überschreiten und ein voluminöses Buch erfordern *). Wir haben uns daher hier auf die allgemeinen Fragen zu beschränken: 1) Welche Erscheinungen der teilweisen Übereinstimmung und teilweisen Nichtübereinstimmung bieten die Evangelien dar, sowol was Auswal des Stoffes, als was Anordnung desselben, sowol was den Ausdruck als was die Behandlung alttestamentl. Citate betrifft? 2) Woraus läßt sich die oft überraschende, bis auf den Ausdruck sich erstreckende Übereinstimmung in vielen Punkten neben anderweitigen Abweichungen erklären? 3) Lassen sich diese Abweichungen unter der Voraussetzung, dass die sämtlichen Evangelisten treue, glaubwürdige, warheitsgemäße Berichterstatter seien, erklärbar machen, oder nötigen sie uns zu der Annahme, dass der eine oder andere, wo nicht alle, irrtümlich berichtet haben?

Vor allem besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Ev. Joh. und den drei ersten Evangelien sowol was die Auswal des Stoffes betrifft, indem Johannes allein von Festreisen Jesu nach Jerusalem erzält **), dagegen nur wenige galiläische Begebenheiten berichtet, als was die Art des Stoffes betrifft, indem namentlich die Reden Jesu bei Johannes sich von den meisten Reden Jesu in den drei andern Evangelien durch einen eigentümlich erhabenen Charakter unterscheiden. Man hat deshalb die drei ersten Evangelien, weil sie weit mehr Gemeinsames haben, seit Griesbach die synoptischen genannt.

Aber auch diese synoptischen Evangelien weichen wider untereinander vielfach ab. Markus teilt fast keine Reden des Herrn mit; Lukas hat viele, ihm eigentümliche Begebenheiten und Reden im Vergleich mit Matthäus und umgekehrt, wärend dagegen Markus äußerst wenig enthält, was nicht auch in Matth. und Lukas zu finden wäre. Markus hat nur 24 Verse, worin er eigentümliches gibt. Matth. erzält 16 Wundertaten Christi, Lukas 15, worunter 11 ihm mit dem Matthäus gemeinsam sind; Markus 15, worunter ihm 12 mit Matthäus, 10 mit Lukas gemeinsam sind. Matthäus und Lukas greifen beide (was Mark. nicht tut) bis in die Kindheitsgeschichte Jesu zurück, doch so, dass sie in dem aus derselben mitgeteilten Stoffe durchaus nicht zusammentreffen.

Die Anordnung oder Reihenfolge (seit Chemniz „Akoluthie“ genannt) der gleichen Begebenheiten und Reden ist bei jedem Synoptiker wider eine andere, nur gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu treffen sie alle drei überein. Was den Ausdruck betrifft, so treffen sie bei dem Bericht über eine und dieselbe Begebenheit oder Rede oft merkwürdig und wörtlich — bis in auffallende seltene Ausdrücke — überein, wärend sie dann wider, nicht im formellen Ausdruck allein, sondern sogar in der sachlichen Darstellung — oft bis zum Schein des gegenseitigen Widerspruches — auseinandergehen.

Am zweckmäßigsten betrachten wir nun zuerst die Synoptiker allein, erstlich, was die Auswal und Anordnung des Stoffes, sodann was den Ausdruck und endlich was die Darstellung betrifft. Alsdann schließlich fassen wir ihr Verhältnis zu Johannes ins Auge.

---

*) Der Verf. verweist in dieser Beziehung auf seine: Kritik der evang. Geschichte, 3. Aufl., Erlangen bei Heyder und Zimmer 1868, S. 243—784.

**) Eine natürliche Folge hievon ist, dass bei Joh. die Begebenheiten in das Schema einer objektiven Chronologie eingeordnet sind, was bei den drei andern Evangelien nicht der Fall ist.

Digitized by Google

A. Auswal und Anordnung des Stoffes bei den Synoptikern. Selbst wenn sich keinerlei traditionelle patristische Notizen über die Entstehung der einzelnen Evangelien erhalten hätten, würde schon die Betrachtung dieser Schriften selbst uns zu dem Schlusse füren, dass ihre Verfasser keineswegs eine vollständige, gleichsam von Tag zu Tag, von Woche zu Woche fortschreitende Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu zu geben beabsichtigten. In der Tat finden wir, dass, was die drei Synoptiker aus der ersten Hälfte des Wirkens Jesu erzälen, sich auf einige wenige Fragmente beschränkt, welche, ihren eigenen Zeitangaben zufolge, in der Regel nur einen Zeitraum von einem oder wenigen Tagen umfassten. Vieles haben sie, ihrem eigenen Zugeständnisse nach, übergangen. So geht aus Matth. 11, 21 ff. hervor, dass Jesus die Einwoner von Chorazin durch große Wundertaten zur Buße zu rufen gesucht habe; aber die Synoptiker haben von einem Wirken Jesu zu Chorazin nichts berichtet. Dass die Synoptiker also aus dem reichen Stoffe des Lebens und Wirkens Jesu nur eine Auswal mitgeteilt haben, ist über allen Zweifel erhaben, und muss auch als ganz natürlich erscheinen. Und auch das Proömium des Lukas streitet, wenn man es unbefangen betrachtet und richtig versteht, keineswegs mit dieser Annahme. Denn Lukas konnte den sporadischen Aufzeichnungen, welche einzelne unteritalische Christen sich, so gut sie eben konnten, selbst und zwar aus dem Gedächtnisse gemacht hatten, seine Schrift recht wol als eine „geordnete und vollständige" gegenüberstellen, auch wenn dieselbe nicht nach Chronistenart Tag für Tag, Woche für Woche, dem Leben des Herrn nachging, sondern nach Art einer waren Geschichtschreibung das Wesentliche und Wichtige in planmäßiger Anordnung darbot *). —

Einen eigentümlichen Plan aber hatte jeder der Synoptiker. Außer allem Zweifel liegt, dass Matthäus den Juden und Judenchristen nachweisen wollte, dass in Jesu von Nazareth die messianischen Weissagungen von dem Samen Abrahams, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten, sowie von dem Son oder Sproß Davids, der ewig herrschen solle (Matth. 1, 1) ihre Erfüllung gefunden haben. Er will also die evangelische Tatsache in ihrer Identität mit der alttestamentl. Offenbarung darstellen. Ebenso klar ist es, dass Lukas, wesentlich dem paulinischen Wirkungs- und Lehrkreise angehörig, den Kampf des kranken, pharisäischen Judenchristentums (vgl. Gal. 1—2 und Apg. 15) vor Augen hat, und — willkürlich oder unwillkürlich — aus Jesu Leben und Reden vorzugsweise dasjenige mitteilt, was dazu dient, klar zu machen, wie nicht das ganze Israel dem Fleische nach, sondern nur das nach Versönung verlangende, und wie nicht bloß Israel, sondern die ganze Menschheit, soweit sie heilsdurstig ist, am Heile Christi teil hat. Daher stellt er Christum als den zweiten Adam dar (vgl. Luk. 3, 23—28) und macht schon 2, 2 darauf aufmerksam, wie Christi Kommen ins Fleisch mit dem politischen Untergang Israels zusammenfiel. Am schwierigsten ist es, bei Markus einen bestimmten Plan und eine diesem entwachsende Anordnung zu entdecken; aber auch schon die älteste patristische Nachricht (des Johannes Presb. bei Eus. 3, 39) sagt in Übereinstimmung hiemit, Markus habe, was

*) Luk. lobt die πολλοί (1, 1) nicht, und tadelt sie auch nicht. Er stellt aber ihre (ganz wolgemeinten) Versuche (ἐπεχείρησαν) seiner Arbeit als objektiv ungenügende gegenüber. Denn jene (seinem unteritalischen Leserkreis angehörige) πολλοί hatten sich aus der Erinnerung einzelnes aufzuzeichnen versucht, was die Boten des Evangeliums ihnen verkündet hatten. Als nämlich die ersten Sendboten sie verlassen hatten, fülten sie ein Bedürfnis, dem Gedächtnisse nachzuhelfen, und das, was jene von Jesu gelegentlich und sporadisch erzält hatten, aufzuzeichnen; ein jeder schrieb, was er eben noch wuste und so gut er es noch wuste. Dem sich hierin kundgebenden, aber hiedurch natürlich nur sehr ungenügend befriedigten Bedürfnisse genügte nun Lukas, er der (vermöge seines Aufenthaltes zu Jerusalem, Apg. 21, 15—27. 1) „den ganzen Stoff von Anfang an genau erforscht hatte", folglich eine geordnete Schrift (καθεξῆς) liefern konnte. — Die Begründung und Rechtfertigung dieser, auch von H. J. Thiersch (Versuch einer Herstellung ꝛc. 1845, S. 163 ff.) stillschweigend adoptirten Auslegung des Proömiums des Luk. siehe in meiner Krit. der evang. Geschichte, 3. Aufl., S. 142 ff.

Petrus gelegentlich über Taten und Reden erzält hatte, aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben, doch one bestimmte Ordnung *).

Eine chronologische Reihenfolge der Begebenheiten wird man hiernach bei keinem der Synoptiker im voraus erwarten dürfen. Auch Luk. stellt mittelst des Wortes καθεξῆς seine Schrift den fragmentarischen Aufzeichnungen der πολλοί nicht als eine nach chronologischem Prinzip geordnete, sondern überhaupt nur als eine planmäßig geordnete, zusammenhangende entgegen. Dass er bei der Anordnung ein Realprinzip, kein chronologisches, befolgte, tritt namentlich von Kap. 10 an unverkennbar hervor, indem K. 10, 25 bis K. 13 lauter Reden Jesu, K. 14—16 lauter Gleichnisse, Kap. 17 ff. lauter kleinere Aussprüche Jesu zusammengestellt sind. Ebenso unverkennbar ist eine analoge Realeinteilung bei Matth. (K. 3—4 Anfang der Wirksamkeit Jesu, K. 5—7 Reichsgrundgesetz, K. 8—9 Wunder, K. 9, 36 — K. 11 die Jünger, K. 12—13 Verhältnis zu den Pharisäern, K. 13—14 Gleichnisse u. s. f.).

Hat nun diese Verschiedenheit der Auswal und Anordnung des Stoffes bei den einzelnen Synoptikern ihren Grund in dem besonderen Plane, den ein jeder verfolgte, so ergibt sich daraus, dass diese Verschiedenheit der Anordnung, im Allgemeinen betrachtet, keinen Widerspruch, keine Disharmonie in sich schließt, dass vielmehr die Synoptiker trotz dieser verschiedenen Anordnung gleichwol in Harmonie mit einander stehen können. Noch ist aber die Frage übrig, ob diese Harmonie sich wirklich im einzelnen nachweisen lasse. Wir bemerken nämlich, dass die Synoptiker, wennschon sie im allgemeinen nicht nach einem chronologischen Prinzip geordnet haben, doch in vielen einzelnen Fällen einzelne Begebenheiten ganz bestimmt und unzweideutig auch der Zeit nach aneinanderknüpfen (z. B. Matth. 9, 27 und V. 32, K. 13, 1 u. v. a. Vgl. Mark. 1, 29 u. v. a., Luk. 4, 38 u. a.). Hier wäre es nun möglich, dass sie in solchen vereinzelten Zeitangaben sich positiv widersprächen, indem der eine die nämliche Begebenheit an eine andere anknüpfte und dadurch in eine völlig andere Zeit verlegte, als der andere. Die Untersuchung, ob dies der Fall sei, oder ob nicht vielmehr jene vereinzelten „akoluthistischen" Angaben der Synoptiker im Einklang mit einander stehen, gehört offenbar zu der Frage nach der Harmonie der Evangelien (zur sogenannten Harmonistik) unerlässlich hinzu.

In der Tat sind Untersuchungen dieser Art auch schon von frühen Zeiten an gefürt worden, jedoch ursprünglich in dem praktischen Interesse, eine Evangelienharmonie herzustellen, später erst in dem wissenschaftlichen, eine Chronologie (Akoluthie) der Vorfälle des Lebens Jesu herzustellen. Hervorragend unter den Gelehrten, welche sich hiemit beschäftigt haben, sind Gerson, Calvin, Luc. Osiander, Chemniz und Bengel. Unter diesen ist Osiander **) nur kuriositätshalber zu nennen, weil er im Verhältnis zu schon gewonnenen Ergebnissen lediglich einen Rückschritt getan hat. Von der geistlosesten Auffassung der Inspiration ausgehend, hat er die Ansicht vertreten, dass die Evangelisten, um nicht Unwarheit zu schreiben, von der chronologischen Anordnung nicht abweichen (wol aber vieles auslassen!) durften. Voraussetzend, dass sie alle chronologisch geschrieben haben, konnte er nun, da dieselben Geschichten bei dem einen so, bei dem andern anders aufeinander folgen, sich nicht anders helfen, als dass er annahm, ein und dieselbe Begebenheit habe sich mit den völlig gleichen Umständen zwei- und dreimal widerholt. So sollte z. B. Petri Schwieger dreimal durch Jesum vom Fieber geheilt worden sein. Man kann sich keine treffendere Widerlegung dieser geistlosen Ansicht denken, als die von Bengel gegebene: „Die Heilung von Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger ist viel herrlicher, da eine dauer-

*) *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Zu der Konjektur H. J. Thiersch's, dass Markus nachträglich sein Ev. umgearbeitet und geordnet habe, gibt die Beschaffenheit des letzteren keinerlei Veranlassung.

**) Luc. Osiander, Harmonia evangeliorum, Basel Frobenius, 1537.

hafte Gesundheit darauf erfolget, als wann sie ein oder zwo Recidiven bekommen hätte".

Schon Gerson*) hatte richtig erkannt, dass die Synoptiker nicht chronologisch schreiben wollten, und hiemit den Grund zu einer waren und richtigen Harmonistik und Akoluthistik gelegt, wennschon er in der Anwendung und Ausfürung sich viele Willkürlichkeiten erlaubte**). — Calvin, one sich auf Untersuchungen einzulassen, hat in seinem Kommentar über die Evangelienharmonie doch den Stoff so geordnet, dass man sieht, seiner Anordnung müssen tüchtige und gesunde Untersuchungen zu Grunde gelegen haben. Er reiht diejenigen Begebenheiten und Abschnitte aneinander, welche von den Evangelisten durch deutliche Zeitangaben aneinander gereiht sind. Was aber Calvin (wie es scheint mehr aus glücklichem Takte) tut, das hat Chemniz***) mit klarem Bewusstsein als Grundsatz aufgestellt. Es ist sonnenklar, dass hievon jede gesunde Untersuchung ausgehen müsse. Nichts ist natürlicher und psychologischer, als dass die Jünger des Herrn bei einzelnen hervorstechend merkwürdigen Begebenheiten (wie bei der Bergpredigt und dem, was sich anschloss, ferner bei der Heilung des Gergeseners und Stillung des Sturms, bei der Speisung der 5000 und dem Wandeln auf dem See u. s. w.) sich der Aufeinanderfolge noch nach Jarzehnten erinnerten, namentlich bei Begebenheiten auf Wanderungen, wo das Temporalgedächtnis durch das Lokalgedächtnis noch unterstützt wurde, wärend sie dagegen die Zeitfolge kleinerer, unbedeutenderer Vorfälle, namentlich wenn dieselben an ein und demselben Orte statthatten, unmöglich merken und daher auch nicht widergeben konnten. Dass sie im letzteren Falle eine Reihenfolge willkürlich sollten erdichtet haben, ist, abgesehen von allen dogmatischen Gründen, ganz unwarscheinlich, da sie ja in so vielen Fällen verschiedene Begebenheiten ganz one Angabe der Reihenfolge, mit allgemeinen Formeln (z. B. „es geschah, als er in einer der Städte war", „es geschah an einem der Tage", „und Jesus zog umher im Land, und lehrte in den Schulen; und es kam") aneinanderfügen. Die erste Aufgabe muss also notwendig die sein, jene Ketten („Syndesmen") von Begebenheiten, welche von den Evangelisten wirklich auf klare Weise aneinandergereiht sind, herzustellen, ehe man nach dem chronologischen Verhältnisse dieser Ketten untereinander fragen kann.

Im Vergleich mit Chemniz bezeichnet Albr. Bengel†) keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Richtig zwar (wiewol mehr auf einer glücklichen Anung als auf nachgewiesenen Gründen beruhend) ist seine Erkenntnis oder Anerkenntnis, dass Lukas keineswegs chronologisch habe schreiben wollen. Die Art dagegen, wie er aus Vergleichung der Evv. eine Chronologie herzustellen sucht, ist eine wunderliche und verfehlte††).

Schreiber dieses selbst ist (wärend Wieseler in seiner „chronologischen Synopse" die chronologische Natur des Lukas zur Voraussetzung nahm und mit anderweitigen objektiv-chronologischen Untersuchungen kombinirte) in seiner Kritik der evang. Gesch. § 13 bis 39 zu den Chemnizschen Grundsätzen zurückgekehrt, und glaubt bewiesen zu haben, dass die in den Synoptikern enthaltenen zerstreuten Angaben über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten 1) einander nirgends widersprechen und 2) zur Herstellung von Ketten (Syndesmen) von Begebenheiten hinreichen, welche den größeren Teil der evang. Vorfälle in sich schließen, und deren gegenseitiges chronologisches Verhältnis sich teils aus inneren Gründen, teils aus einer Vergleichung mit Johannes mit völlig genügender Sicherheit herstellen lässt.

Wir wollen die Natur dieser Untersuchungen nur an einem Beispiele klar

---

*) Charlier de Gerson, Concordia evangelistarum sive monotessaron, im Bd. IV der Antwerpener Ausgabe seiner Werke.

**) Näheres hierüber s. in meiner Kritik der evang. Gesch., 3. Aufl., S. 86 ff.

***) Chemniz, Harmoniae evangelicae 1593 sqq., fortgesetzt von Leyser und Gerhard.

†) Richtige Auffassung der Evangelien, Tüb. 1736.

††) Vgl. darüber meine Krit. der ev. Gesch., Aufl. 3, S. 96 ff.

machen, und wälen dazu absichtlich den schwierigsten und verwickeltsten Fall (der übrigens auch der einzige schwierige ist). Matth. Kap. 9 wird uns erzält, dass, als Jesus eines Tages zu Tische saß, die Pharisäer ihn fragten, warum er nicht faste. Welches Tages dieses Zutischesitzen stattfand, und wie eng oder locker oder ob es sich überhaupt an die zuvor erzälte Berufung des Matthäus anschloss, wird in keiner Weise gesagt. Dagegen wird mit Bestimmtheit erzält (V. 18), dass, „als Jesus solches mit ihnen redete", Jairus eintrat, und ihn mit ihm zu gehen bat, und V. 27, dass, als Jesus von Jairus wegging, zwei Blinde ihm bis in seine Wonung folgten, und V. 32, dass, „als diese hinausgegangen waren", ein Besessen-Stummer gebracht ward. Darauf folgt V. 35 eine allgemeine Schilderung: und Jesus ging umher in alle Städte und Märkte. Wir erfaren hier also nur die Aufeinanderfolge der Vorfälle: Frage nach dem Fasten, Erweckung von Jairi Tochter, Heilung zweier Blinden, Heilung des Besessen-Stummen. — Matth. Kap. 8, 18 lesen wir, dass Jesus, als er eines Tages (die vorangehende Erzälung schließt V. 16—17 mit einer allgemeinen Schilderung der heilenden Tätigkeit Jesu) viel Volks um sich sah, über den See zu faren beschloss, V. 23 ff., dass bei dieser Überfart die Stillung des Sturmes, nachher V. 28 ff. auf dem Ostufer die Heilung der Gadarener Besessenen erfolgte; sodann Kap. 9, 1 f., dass nach seiner Rückkehr von dieser Reise der Gichtbrüchige durch das Dach herabgelassen wurde, und V. 9, dass Jesus, als er von dort wegging, den Matthäus berief. Wir erfaren hier nur die Aufeinanderfolge von vier anderen Vorfällen: Stillung des Sturms, Gadarener, Gichtbrüchiger durch's Dach, Matthäi Berufung. — Drittens sagt uns Matth. Kap. 12, 22 (widerum nachdem eine allgemeine Formel V. 15—21, eine Schilderung der Tätigkeit Jesu überhaupt, vorangegangen ist), dass Jesus einen Blind- und Stummen heilte, deshalb sofort eines Bundes mit Beelzebub beschuldigt wurde, dass (V. 38) im Verlauf des Gesprächs hierüber die Pharisäer ein Zeichen forderten, dass (V. 46) wärend Jesus noch hierüber redete, seine Mutter und Brüder draußen standen, dass er (12, 1) „an demselben Tage" an den See ging und die Gleichnisse vom vielerlei Ackerland u. s. w. sprach. Wider eine für sich stehende Reihe. — Nun sagt uns aber Markus (des Augenzeugen Petrus Erzälung folgend) Kap. 4 auf das bestimmteste und unzweideutigste, dass Jesus einstmals am See eben jene Gleichnisse gesprochen habe, dass er (V. 35) „an demselben Tage des Abends" über den See fur und den Sturm stillte, hierauf den Gergesener Besessenen heilte, und dass (5, 21) nach seiner Rückkehr auf das Westufer Jairus ihn bat, seiner Tochter zu helfen. So sehen wir aus Markus ganz unwidersprechlich, dass die drei Reihen von Begebenheiten, welche Matthäus gesondert in einzelnen Abschnitten seiner Schrift, wohin sie ihrem Inhalte nach sich schickten, erzält hat, der Zeit nach zusammengehören. Wärend Jesus in Kapernaum wonte, wird der Blind-Stumme gebracht; dessen Heilung veranlasst die anwesenden Pharisäer zu ihrer lästerlichen Beschuldigung, Jesus stehe mit Beelzebub im Bunde. Wärend desselben Gespräches verlangen sie ein Zeichen. Wärend Jesus antwortet, wird ihm die Ankunft der Mutter und Brüder gemeldet, und das Gespräch unterbrochen; da man in Canaan gerne die Nacht zum Reisen wälte, wird die Ankunft der Mutter und Brüder in eine der Morgenstunden gefallen sein. Gegen Abend geht Jesus (wol um die Mutter ein Stück rückwärts, das heißt zunächst am Seeufer südwärts, zu begleiten) fort und lehrt dann am Seeufer, die Gleichnisse sprechend. Es folgt die Überfart mit der Stillung des Sturms, den andern Morgen die Heilung des Gergeseners. Nach seiner Rückkehr auf's Westufer wird, wie er zu Tische sitzt, die Frage, warum seine Jünger nicht fasten, an ihn gerichtet; in derselben Stunde kommt Jairus; er folgt diesem in seine Wonung (auf dem Wege dahin rürt ihn — nach allen drei Synoptikern — das blutflüssige Weib an); wie er des Jairus Haus verläßt, folgen zwei Blinde ihm bis in seinen Wonort nach Kapernaum, und bis in sein Haus; wie diese hinweg sind, wird ein Besessen-Stummer gebracht; um dieselbe Zeit — als er von Gadara aus nach Kapernaum zurückge-

kehrt war — möglicherweise einen oder mehrere Tage nachher — wird der Gichtbrüchige durch's Dach gelassen. Von dort weggehend (d. h. eine neue spätere Wanderung antretend), beruft Jesus den Matthäus. Begreiflich ist nun auch, dass Petrus, welcher vor und bei und nach der Gadarener Wanderung bereits Augenzeuge gewesen war, und nach ihm Markus, die chronologische Zusammengehörigkeit jener drei Hauptfakta (Gleichnisse, Gadarener Reise, Jairi Tochter) im Gedächtnis hatte, wärend dagegen Matthäus, erst bei der nächstfolgenden Wanderung zur Nachfolge Jesu berufen, diese Vorfälle nur aus dem Munde der anderen Jünger kannte, also ihre Zeitfolge nicht so klar im Gedächtnis behalten und um so leichter die Einzelvorfälle dieser einen Wanderung in verschiedene Abschnitte seiner Schrift verteilen konnte. Ihm war nur das eine noch klar erinnerlich, dass seiner Berufung die Gadarener Reise — und unmittelbar die Heilung jenes Gichtbrüchigen vorangegangen war. Daran erinnerte er sich aber auch noch, dass um jene Zeit, wie er unter die Jünger eintrat, von der Auferweckung der Tochter des Jairus viel die Rede war, und fügte diese (deren genaueres Verhältnis zur Gadarener Reise er nicht kannte) daher sogleich nach der Erwänung seiner Berufung, doch one alle und jede bestimmte akoluthistische Angabe, seinem Evangelium ein.

Lukas, der unter allen drei Synoptikern die wenigsten akoluthistischen Angaben hat (da er bei seinem *ἀκριβῶς ἀκολουθεῖν* nach der äußerlichen Zeitfolge gewiss zu allerletzt geforscht hat), bestätigt nur Kap. 5, dass Levis Berufung sich an die Heilung des Gichtbrüchigen anschloss, Kap. 8, dass die Auferweckung von Jairi Tochter nach der Rückkehr von Gadara, die Stillung des Sturmes aber auf der Hinreise nach Gadara stattfand; neues bietet er uns über diese Kette von Vorfällen nicht.

Diese zum Beispiel gewälte Kette ist aber, wie schon bemerkt, der einzige Fall von so komplizirter Art, wo mehrere Reihen, die bei einem Evangelisten sich gesondert finden, mittelst der Angaben eines zweiten und dritten sich zu einer Kette verbinden. Ergibt sich schon hier die Harmonie der Evangelien auf zwanglose Weise, so ist vollends bei den übrigen Syndesmen kaum eine Schwierigkeit vorhanden. So gehen von der Reise Jesu nach Phönizien an bis zu seiner Leidensgeschichte die drei Synoptiker völlig parallel, und ergänzen einander höchstens hier und da in bezug auf einzelne Zwischenvorfälle. Zwischen jene „Gadarener" Kette und diese Schlusskette fällt nun noch eine dritte, aus der Vergleichung der drei Synoptiker ganz zwanglos sich ergebende, welche mit der Wal der Zwölfe aus der gesamten Jüngerzal und der Bergpredigt beginnt, die Heilung eines Aussätzigen, den Versuch, Jesum festzunehmen, die Heilung des Knechtes des Centurio, des Besessenen in der Schule, der Schwieger Petri, und die Auferweckung des Jünglings von Nain in sich schließt. Über die Stellung dieser Kette zur Gadarener-Kette geben zwar die Synoptiker keine chronologischen Data; aber es versteht sich von selbst, dass Matthäus nicht früher unter die Zwölfe gewält werden konnte, als er überhaupt zur Nachfolge Jesu berufen war.

Für eine Reihe kleinerer Vorfälle lässt sich die akoluthistische Stellung nicht mit Sicherheit, hier und da jedoch mit Warscheinlichkeit ermitteln. Völlig vergeblich ist dagegen das Forschen nach der sogenannten „ursprünglichen Stellung" solcher gnomenartigen Aussprüche des Herrn, welche bei dem einen Evangelisten in dieser, bei dem anderen in jener Verknüpfung sich finden. Hier spricht die größte Warscheinlichkeit von vorneherein dafür, dass der Herr die gleichen Dikta bei verschiedenen Anlässen widerholt und ihnen bald diese, bald jene Wendung gegeben habe. In der Tat hat uns ja sogar der eine und selbe Matthäus ein Diktum Christi an doppelter Stelle und in doppelter Wendung und Anwendung aufbehalten (Matth. 7, 17; 12, 33); selbst ein ganzes Gleichnis hat der Herr bei späterem Anlass umbildend widerholt (Luk. 19, 12 ff., vgl. mit Matth. 25, 14 ff.).

B. Was den Ausdruck betrifft, so treffen die Synoptiker bei der Erzälung des nämlichen Vorfalles oft völlig wörtlich mit einander überein, wärend

sie daneben wider weit von einander abweichen (Vgl. z. B. Matth. 9, 15 mit Mark. 2, 20 und Luk. 5, 35). Auf den ersten Blick aber zeigt sich, dass die Synoptiker weit mehr da im Ausdruck zusammentreffen, wo sie Reden Jesu und anderer widergeben, als wo sie Begebenheiten berichten. Nach den fleißigen Beobachtungen des Engländers Norton bilden die Verse oder Sätze, worin Matthäus mit Stellen anderer Evangelisten wörtlich zusammentrifft, ein Sechsteil seiner Evangelienschrift, und $^{7}/_{8}$ von diesem Sechsteil sind Reden. Auch bei Markus bilden die konsonirenden Stücke ein Sechsteil; mehr als $^{4}/_{5}$ dieses Sechsteils gehören Reden an. Lukas trifft nur in einem Zehnteil mit anderen Synoptikern im Ausdruck überein, aber volle $^{19}/_{20}$ dieses Zehnteils sind Reden.

Zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche man unter dem Ausdruck: „Verwandtschaftsverhältnis der Synoptiker" zusammenzufassen pflegt, und welche seit bald einem Jarhundert die Gelehrten viel beschäftigt haben, sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. 1) Die einen wollten alle Änlichkeit und Konsonanz im Ausdrucke daraus erklären, dass die drei Synoptiker ein und dieselbe gemeinsame Quelle, ein sogenanntes Urevangelium, benützt hätten. Die älteren Gestaltungen dieser Hypothese (ein aramäischer Matth.*) als Urev. nach Corrodi, Schmidt, Feilmoser, Bolten — das „Hebräerev." als Urschrift nach Lessing, Niemeyer, Weber, Thieß, Venturini — eine von den App. gemeinsam verfasste Urschrift nach Eichhorn und Marsh) sind als gänzlich überlebt zu betrachten. Die neuere Hypothese Holtzmanns, welcher aus dem kanon. Markus einen „Urmarkus" in der Art herauspräparirt hat, dass er in ersterem die die Gottheit Christi bezeugenden Stellen als jüngere Zutaten strich, charakterisirt sich schon hierin als Produkt tendenziöser Willkür. Neben diesem Urevangelium hat er als zweite Quelle eine „Spruchsammlung des Matthäus" angenommen (die er S. 127 schon vor dem Jare 70, S. 265 aber erst nach dem Jare 130 ins Griechische übersetzt werden läßt!). Dass aber die von Papias (Eus. 3, 39) erwänten λόγια des Matthäus nicht bloß Sprüche, sondern τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα enthalten haben, das hat selbst Strauß zuletzt noch anerkannt. (Näheres über Holtzmanns Hypothese s. in meiner Krit. der ev. Gesch., 3. Aufl., § 132 u. § 138.) — 2) Andere nehmen an, dass ein Synoptiker den andern, und der dritte dann die beiden vorigen vor sich liegen gehabt und benützt habe. Komischerweise hat aber jede der sechs überhaupt möglichen Permutationsstellungen (Mt. Mk. Luk. — Mt. Luk. Mk. — Mk. Mt. Luk. — Mk. Luk. Mt. — Luk. Mt. Mk. — Luk. Mk. Mt.) ihre eifrigen Verteidiger gefunden — womit diese Hypothese sich selbst widerlegt**). — Diese ganze Reihe von Hypothesen hat von vorneherein auf keine große Warscheinlichkeit Anspruch zu machen, und zwar deshalb, weil es im Anfangszeitalter der christlichen Kirche, wo die mündliche Erzälung und Überlieferung noch so reichlich und sicher floss, dem Verfasser eines Evangeliums gewiss ferne lag, sich schriftlicher Quellen zu bedienen. Wie viel in der apostolischen Zeit das mündliche Zeugnis gegolten habe, dafür hat Gieseler (hist.-krit. Versuch über die Entstehung der schriftl. Evang., Leipz. 1818, S. 54) mit Recht sich auf Apg. 15, 27 berufen, wo „dem Briefe der Apostel Judas und

---

*) Hieron. adv. Pelag. 3, 1: evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie Nazaraei; secundum apostolos sive ut plerique autumant juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Und Hieron. zu Matth. 12, 13: In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem de Hebraeo sermone (Hebraeo steht hier im weiteren Sinn, das aramäische mitbefassend) transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Hieronymus hat dasselbe also nicht allein gekannt, sondern auch selbst übersetzt. Die Nazaräersekte gebrauchte es als ihre heilige Evangelienschrift, und hatte es deshalb — obwol die Sprache die aramäische war — doch nach Art koscherer Thorah-Rollen in hebräischen Lettern (Quadratschrift) geschrieben. Die orthodoxen Zeitgenossen des Hieronymus („plerique") waren mit ihm der (gewiss richtigen) Meinung, dass es nichts anderes als der (one Zweifel jedoch korrumpirte) aramäische Matthäus sei.

**) Näheres s. in meiner Kritik der ev. Gesch., 3. Aufl., S. 7 ff.

Silas ausdrücklich deswegen zugegeben werden, damit sie durch ihr mündliches Zeugnis demselben Glauben verschaffen sollen". So sagt noch Papias (bei Eus. 3, 39): *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* In einer schriftlichen Quelle konnte der Evangelist nicht mehr lesen, als darin zufällig aufgezeichnet stand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen. Wie sollten sich aber Männer so binden, welche die beste Gelegenheit hatten, das Genaueste über Jesu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen? Männer, welche wie Markus, aus des Apostels Petrus Munde alles oftmals selbst gehört, oder, wie Lukas, im Umgang mit den Aposteln und der ganzen jerusalemischen Christengemeinde alles längst genau erforscht hatten und im Gedächtnisse trugen? — Zu dieser Unwarscheinlichkeit im allgemeinen gesellen sich nun noch besondere, spezielle Schwierigkeiten. Welche Reihenfolge der drei Synoptiker man auch annehmen möge, immer müsste der Nachfolger von dem, was er in des Vorgängers Schrift geschrieben vor sich stehen hatte, manches ausgelassen haben, one dass sich ein Grund zu solcher Hinweglassung im einzelnen nachweisen ließe. Da ferner einzelne Aussprüche Jesu bei den einzelnen Synoptikern an sehr verschiedene Stellen verlegt sind — und da gerade bei diesen Aussprüchen die Konsonanz im Ausdruck am auffallendsten ist und aus der Benützung des Vorgängers erklärt werden soll — so müsste der Nachfolger die Schrift des Vorgängers bald vor-, bald zurückgeblättert haben, um jene Stellen abschreiben zu können. Warum schrieb er dann nicht lieber in der gleichen Ordnung ab? Warum gab Lukas, wenn er den Matthäus vor sich hatte, bei so vielen kleineren Vorfällen gar keine bestimmte Zeit und Zeitfolge an, über die er doch bei Matthäus meist sehr genaue Angaben fand? Warum, wenn Matthäus den Lukas benützte, nahm er in der Bergpredigt neben den Seligpreisungen nicht auch die Wehrufe auf? — Noch unerklärlicher erscheinen aber die Abweichungen in einzelnen Worten. Warum schreibt der Evangelist einen halben Vers wörtlich ab, ändert aber plötzlich die andere Hälfte, indem er statt des vorgefundenen Ausdrucks one allen irgend denkbaren Zweck einen synonymen Ausdruck setzt? Wozu diese Spielerei bei so schlicht und anspruchslos schreibenden Autoren? Und wenn nun vollends die Synoptiker in der Darstellung selber in einzelnen kleinen Nebenumständen abweichen, erscheint dies unter der Voraussetzung einer schriftlichen Benützung nicht als eine absichtliche Korrektur? 3) Diese Schwierigkeiten werden nun scheinbar gehoben durch die Hypothese, dass die Synoptiker einer den andern aus dem Gedächtnisse benützt haben. Am künstlichsten ist diese Hypothese von Saunier, einem scharfsinnigen Schüler Schleiermachers, ausgebildet werden *). — Aber gegen jede solche Hypothese einer Benützung aus dem Gedächtnisse ist der einfache Grund geltend zu machen, dass in jedwedes Evangelisten Gedächtnis dasjenige, was er durch lebendiges Wort der Augenzeugen gehört und mehr denn einmal gehört hatte, lebendiger hervortreten musste, als das, was er in einer Schrift gelesen hatte. — 4) Die Ban zur richtigen und einzig natürlichen Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Synoptiker hat Gieseler in der schon erwänten Schrift gebrochen. Die einzelnen Vorfälle der evang. Geschichte waren widerholentlich und oft von den Aposteln mündlich erzält worden; so hatte sich ein gewisser Erzälungstypus fixirt; die Pointen, namentlich bei Aussprüchen Christi, kehrten jedesmal wider; seltenere, ungewönlichere Ausdrücke wurden nur um so sicherer beibehalten, jemehr sie, als Jesus sie aussprach, die Jünger frappirt hatten. Reden und Aussprüche wurden überhaupt, ihrer Natur nach, sorgfältiger behalten und gleichmäßiger widergegeben, als Relationen über Vorfälle, wiewol auch bei den letzteren, in dem Maße, als das Ereignis selbst ein frappantes und eigentümliches war, ein stehender Typus im Ausdruck sich unwillkürlich (und unbeschadet der Freiheit der Erzäler) bilden musste. So kam es, dass die Verfasser der synoptischen Evangelien die Pointen der Begebenheiten und die Pointen der Reden oftmals und stets mit den gleichen Worten hatten erzälen hören. Je mehr Pointe, desto mehr prägte sich

*) Saunier, Ueber die Quellen des Ev. des Markus, Berlin 1825.

der Ausdruck *selber* ihrem Gedächtnisse ein; doch natürlich nicht gleichmäßig bei allen. Auch die individuelle Eigentümlichkeit des einzelnen Evangelisten behauptete ihr Recht (so bei Markus die Neigung, genau schildernd und ausmalend zu erzälen, wie er den lebhaften Petrus hatte erzälen hören, so bei Matthäus die Neigung, sich möglichst auf die wesentlichen Hauptsachen zu beschränken und oft mehrere verwandte Begebenheiten kurzweg in *eine* zusammenzufassen, z. B. Matth. 8, 28; 20, 30, vgl. auch 27, 44).

Diese Annahme reicht zur Erklärung jenes Verwandtschaftsverhältnisses völlig aus, namentlich wenn man die patristische Überlieferung über die Entstehung der einzelnen synoptischen Evangelien damit kombinirt.

Dass vor allem die Reden und Aussprüche des Herrn sehr sorgfältig im Gedächtnisse behalten wurden, dafür liefern uns die Evangelien einen Beleg. Wenn man nämlich *die alttestamentlichen Citate* in den Synoptikern vergleicht, so findet man, dass diejenigen Citate, welche in *Reden und Aussprüchen* vorkommen, bei allen drei Synoptikern in der Regel der LXX folgen, wärend die Synoptiker, wo *sie selbst* auf alttestamentl. Stellen aufmerksam machen, meist von der LXX (zu Gunsten des hebräischen Textes oder auch one bestimmte Absicht) abweichen. (Vgl. Matth. 4, 4. 6. 7. 10; 9, 13; 11, 10; 12, 7; 13, 14 f.; 15, 8 f. u. s. w.; Mark. 1, 2; 4, 12; 11, 17; 12, 10. 26. 30. 36 u. s. w.; Luk. 4, 4; 7, 27; 8, 10; 19, 46; 20, 17 u. s. w., dagegen Matth. 2, 6. 15. 18; 3, 3; 4, 15 f.; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; 27, 9—10; Mark. 1, 3; 15, 28; Luk. 2, 23. 24; 3, 4—6 u. a.) Dies erklärt sich auf folgende Weise. Bekanntlich wurde (vgl. Hug, Einl. Thl. II, § 10) zur Zeit Christi fast überall in Palästina, namentlich aber da, wo heidnische Bevölkerung eingedrungen war, wie besonders in Galiläa, vorherrschend die griechische Sprache gesprochen, und so war es natürlich, dass Christus dort ebenfalls griechisch redete und das Alte Testament nach der einmal bekannten und den Hörern geläufigen Septuaginta citirte.

Hätte Christus gewönlich aramäisch geredet, so bliebe unbegreiflich, wie die Evangelisten *gerade ihm* Citate aus der LXX in den Mund legen sollten, wärend doch *sie selbst* in ihren *eigenen* Citaten sich nicht an die LXX binden.

Liefert uns dies einen Beleg, wie die Aussprüche des Herrn sich seinen Jüngern auch der Form nach genau eingeprägt haben, so begreifen wir um so leichter, wie *vor allem in diesen Aussprüchen und Reden* sich eine Konsonanz des Ausdrucks bei den drei Synoptikern findet. Dass aber neben dieser Konsonanz im wesentlichen eine Dissonanz im minderwesentlichen hergeht, bedarf keiner Erklärung. Sie haben die Reden ihres Herrn treu im Herzen getragen, aber nicht sklavisch auswendig gelernt.

Aber auch in dem *Erzälungsstoff* treffen sie zuweilen merkwürdig überein; hier und da sogar in der Benützung alttestamentlicher Stellen, wo sie wörtlich und gleichmäßig von der LXX abweichen (wie z. B. Matth. 3, 3. 12 und parall.). (Dass dies auf keine gemeinsame schriftliche Quelle oder gegenseitige Benützung fürt, zeigt sich aus der dicht daneben hergehenden *Abweichung* zwischen Matth. 3, 11 und Luk. 3, 16.) Es erklärt sich solche Übereinstimmung eben aus jener so natürlichen Annahme, dass die Apostel, als sie anfangs in Jerusalem noch beisammen waren, diese Begebenheiten den Neophyten oft und immer wider erzälten, und auch stets dabei nachwiesen, wie die alttestamentl. Weissagungen hierin ihre Erfüllung gefunden, und dass sich so ein bestimmter Erzälungs- und Lehrtypus fixirte. So hörte Markus von Petrus, so Lukas von den jerusalemischen Aposteln und Lehrern, so der griechische Bearbeiter des Matthäus von ebendenselben*) diese Begebenheiten und diese Berufungen auf alttestamentliche Weissagungen der Hauptsache nach mit den gleichen Worten, und wol mehr denn

---

*) Nach Joh. Presbyter (bei Eus. 3, 39) lag die Zeit, wo jeder einzelne sich den aram. Matth., so gut er konnte, ins Griechische übersetzte, *schon damals, als Joh. Presbyter seinen Bericht erstattete, in der Vergangenheit.*

Digitized by Google

einmal, vortragen. Erwägt man nun vollends noch die Armut und Schlichtheit jenes aramäisirenden griechischen Idioms, worin jene Berichterstatter sich bewegten, und welchem auch Schriftsteller, die, wie Lukas, des klassischen Griechisch sonst wol kundig waren (vgl. Luk. 1, 1 ff.; Apg. 1, 1 ff.), treulich und harmlos sich anschlossen; erwägt man, wie den Evangelisten das Streben nach rhetorischer Schönheit und Abwechslung fremd war, und wie das Streben nach Treue in der Darstellung des so wichtigen und heiligen Gegenstandes jedes andere Streben überwog, so wird jede teilweise wörtliche Übereinstimmung vollends begreiflich, one dass man irgend nötig hätte, zu künstlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen.

C. Wie das teilweise Zusammentreffen im formalen Ausdruck, so ist das teilweise Auseinandergehen in der materialen Darstellung einzelner Vorfälle leicht erklärlich, tut einer wirklichen, sachlichen Harmonie keinen Eintrag, und ist so weit entfernt, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zu verringern, dass es dieselbe vielmehr erhöht. Die scheinbaren Abweichungen bei der Darstellung ein und desselben Vorfalls sind eben wirklich nur scheinbare, solche, wie sie überall täglich entstehen, wo eine an sich aus einer Menge kleiner Umstände zusammengesetzte Begebenheit von verschiedenen, gleich gut unterrichteten und gleich warhaftigen Berichterstattern, aber mit größerer oder geringer Lebhaftigkeit der Schilderung, erzält wird — Abweichungen, die stets dann am sichersten hervortreten, wo der größte Grad von Harmlosigkeit in der Erzälung, das ruhigste Bewusstsein der vollen Warhaftigkeit, die größte Entfernung von absichtlicher Verabredung stattfindet. Unlösbare Widersprüche entstehen nur dann, wenn der Kritiker solche Vorfälle, welche schlechterdings nicht identisch sein können, welche sich vielmehr durch die Verschiedenheit der Personen, des Ortes, der Zeit u. s. w. sogleich als verschiedene ankündigen (wie z. B. die Heilung des Sones des jüdischen *βασιλικός*, Joh. 4, 47 ff., und die des Knechtes des heidnischen Centurio, Matth. 8, 5 ff., oder die erste Bekanntschaft mit den Jüngern, Joh. 1, und ihre spätere Berufung zu bleibenden Begleitern, Matth. 4, 18 ff. und par., oder die Salbung Jesu durch die Sünderin, Luk. 7, 36 ff., und die Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester, Joh. 12, 2 ff.; Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.) erst durch einen willkürlichen Machtspruch für identisch erklärt, um dann hinterher zu beweisen, dass sie sich in allen wesentlichen Punkten widersprechen (wie das D. F. Strauß mit frivoler Petulanz getan hat). Sobald man sich dagegen beschränkt, solche Vorfälle für identisch zu halten, welche in allen wesentlichen Punkten übereintreffen (wie z. B. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff.; Matth. 8, 23 ff. und Mark. 4, 36 ff. und Luk. 8, 23 ff.; Matth. 8, 28 und Mark. 5, 1 ff. und Luk. 8, 26 ff. u. s. w.), so stellen sich die kleinen Abweichungen in der Darstellung alsbald als bloße Scheinwidersprüche heraus. Die Scheinwidersprüche zwischen den drei Darstellungen der Bekehrung des Saulus, welche doch in ein und demselben Buche (Apg. 9 u. 22 u. 26) sich finden, sind bedeutender, als die meisten der zwischen den drei Synoptikern stattfindenden. Die bedeutendsten unter den letzteren reduziren sich darauf, dass Matthäus, wie schon oben bemerkt, mehrmals zwei verwandte Vorfälle künlich in einen zusammenfasst, oder dass er in einer Begebenheit, um sich auf das Wesentliche zu beschränken, komplizirte Umstände geradezu zusammenzieht.

D. Was nun endlich das Evangelium Johannis betrifft, so unterscheidet sich dasselbe von den Synoptikern vor allem durch die spätere Zeit seiner Verabfassung (um 96 unserer Aera), wo die Anfänge des Gnostizismus samt der ganz veränderten äußeren und inneren Stellung der Christengemeinde andere apologetische und polemische Gesichtspunkte mit sich brachten. Ferner war durch diese spätere Abfassungszeit das weitere bedingt, dass Johannes die Synoptiker als bereits allgemein bekannt voraussetzen konnte, und dieselben daher äußerlich und innerlich ergänzte; äußerlich, indem er (vgl. Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn J. Chr., S. 67) diejenigen Teile des Lebens Jesu recht eigentlich nachholt, welche von den zwölf Aposteln vor der jerusalemischen Gemeinde (weil dieser schon bekannt, wie die Festreisen, oder weil von minderer äußerer Augen-

fälligkeit, wie Jesu Leben vor der Gefangennehmung des Täufers) seltener erzält und daher auch in den synoptischen Evangelien übergangen waren; — innerlich, indem er (im Gegensatze zur falschen Gnosis) die ware spekulative Seite des Bildes Christi, wie sie ihm persönlich aus seiner mystisch-intuitiven Versenkung in Jesum erwachsen war, zur Darstellung bringt.

Dass hienach die Verschiedenheit groß ist zwischen Johannes und den Synoptikern, versteht sich von vornherein; aber ebenso, dass diese Verschiedenheit der Harmonie zwischen beiden keinen Eintrag tut. Festreisen hat Jesus auch nach den Synoptikern gemacht (Matth. 23, 37 u. par. Matth. 4. 25; Mark. 3, 7; ferner Jesus in Bethanien befreundet, Luk. 10, 38; Joseph von Arimathia sein Jünger, Matth. 27, 57 und par., endlich Luk. 17, 11), nur dass dieselben von den Synoptikern nicht näher beschrieben worden sind. Was sodann den erhabneren Charakter der Reden Jesu bei Johannes betrifft, so ist diese Schwierigkeit freilich für denjenigen gar nicht vorhanden, welcher annimmt, dass Johannes diese Reden in der Eigentümlichkeit seines Gedankenausdrucks und seiner Gedankenverbindung widergegeben habe. Da aber diese Reden Christi zum großen Teile, wie selbst de Wette anerkannt hat *), „in mehr als irdischem Brillantfeuer stralen", und es doch eine gar zu klägliche Annahme wäre, dass der Herr und Meister von seinem Jünger so sehr an himmlischer Herrlichkeit und unnachamlicher Göttlichkeit der Diktion sollte übertroffen worden sein, da ferner auch in den Synoptikern jenes genus excelsissimum der Rede hier und da ertönt (Matth. 11, 25—30; 13, 16—17; 16, 25—28; Luk. 10, 21—23, auch Matth. 5, 3—12), so bleibt für diejenigen, welche für jenen lichtgeborenen Adel der Reden Jesu im johann. Ev. ein Or haben, wol immer die Annahme, dass Johannes seine Redeweise nach seines Meisters Muster gebildet habe, natürlicher als die umgekehrte, dass er seines Meisters Reden nach seiner eigenen Redeweise verbessert habe. Johannes, an Christum rezeptiv sich hingebend, in Christi tiefstes Wesen sich mit bräutlicher Andacht versenkend, sammelte in seinem Herzen die feinsten, zartesten Stralen seines Wortes. Aussprüche, welche, weil sie von minder auffälliger, drastischer, praktischer, augenblicklicher Wirkung waren, an den andern Jüngern vorübergingen, tönten fort und fort in seinem Herzen nach, wurden ihm unvergesslich, und so vermochte er eine Seite des Bildes Jesu aufzufassen und widerzugeben, welche one ihn verloren gegangen wäre, und welche doch die herrlichste und köstlichste ist.

Da Johannes nur wenige Erzälungen und Vorfälle mit den Synoptikern gemein hat (indem er ja selbst in der Leidensgeschichte durchgehends ergänzend sich zu ihnen verhält), so ist von Scheinwidersprüchen in der Darstellung zwischen ihm und den Synoptikern nur wenig die Rede, und dieselben lösen sich aus denselben Prinzipien, welche schon oben entwickelt wurden. Auch die meisten chronologischen Widersprüche, welche man finden wollte, sind mehr künstlich gemachte als wirklich vorhandene. Da Joh. 3, 24 der Täufer noch in Freiheit ist, so ist die Matth. 4, 12 und par. erzälte Reise Jesu nach Galiläa nicht mit der Joh. 1, 43, sondern mit der Joh. 4, 3 und 45 erzälten identisch, und ein ganzes Nest vermeintlicher Widersprüche fällt hiemit hinweg. — Die Tempelreinigung Matth. 21, 12 f. und par., bei welcher die zwölf Apostel als Augenzeugen geschildert werden, kann unmöglich von Matthäus oder von des Markus Gewärsmann Petrus oder von den Aposteln, bei welchen Lukas forschte, irrtümlicherweise in den Beginn der Leidenszeit Jesu verlegt worden sein. Ebenso unmöglich kann Johannes, wenn er eine änliche Tempelreinigung aus dem Anfang des Wirkens Jesu erzält, sich (trotzdem dass er die Synoptiker kannte) geirrt haben, ebensowenig kann er andererseits diese haben Lügen strafen wollen. Hier muss also eine Widerholung des Faktums angenommen werden. Da die Juden recht absichtlich Jesu zum Trotz und Fallstrick den alten Unfug wider einführten, widerholte er seine strafgerichtliche Tat. Die Mehrzal der Apostel kannte nur diese zweite Tempelreinigung, wobei sie Augenzeugen gewesen waren; Johannes wusste

*) de Wette, Exeget. Hdb. I, Thl. 3, S. 7.

auch von jener früheren, vor die (bleibende) Berufung der Jünger fallenden, und holte ſie ergänzend nach. — Die einzige wirkliche Schwierigkeit beſteht hinſichtlich der Zeit des letzten Males Jeſu. Die Akten über dieſe äußerſt verwickelte und ſpinöſe Unterſuchung ſind noch nicht geſchloſſen. Ich verweiſe hier wider auf meine Krit. der ev. Geſch., Aufl. 3, Seite 615 ff., wo neben meiner eigenen Anſicht die entgegengeſetzten Anſichten ausfürlich dargeſtellt ſind *). Es iſt dies übrigens der einzige Fall, wo eine wirkliche Schwierigkeit vorliegt. Denn die ſcheinbaren Widerſprüche in der Auferſtehungsgeſchichte löſen ſich auf eine überaus einfache, zwangloſe Weiſe, und haben ihre Entſtehung nur darin, daſs die Synoptiker das, was Maria Magdalena erlebte, mit dem, was den übrigen Frauen begegnete, zuſammenfaſsten (ſo jedoch, daſs Markus 16, 8—9 einen Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen beiden andeutet), wärend Johannes das Begegnis der erſteren genau erzält. Dr. **Ebrard.**

Harmoniſten oder Harmoniten iſt der Name einer ſchwärmeriſchen Sekte, welche dieſen Namen zunächſt von dem Orte „Harmony" hat, einer von ihr in der Nähe von Pittsburg in Nord-Amerika gegründeten Gemeinde. Ihr Stifter war der 1770 zu Iptingen, einem in der Nähe der badiſchen Grenze gelegenen Dorfe Württembergs, geborene Weber Georg Rapp. Der onehin zur Sektirerei neigende Volkscharakter hatte unter dem Elend der Revolutionskriege und durch den Gegenſatz zu der immer mehr in die Bande bureaukratiſcher Aufklärung verfallenden Kirche beſondere Narung erhalten. Die gegen Rapp und die raſch wachſende Zal ſeiner Anhänger ergriffenen zum teil ſehr harten Maßregeln hatten die Schwärmerei geſteigert und fürten endlich dazu, daſs Rapp mit einem Teil ſeiner Anhänger den Wanderſtab ergriff und 1803 die oben genannte Gemeinde gründete. Sie ſollte die urapoſtoliſche Gütergemeinſchaft verwirklichen und ein Stück des vollkommenen Gottesreiches darſtellen. Nach mehreren Querzügen von dem an Robert Owen überlaſſenen Harmony aus wurde am Ohio 1811 die Kolonie Economy geſtiftet, in welcher nun Rapp als Patriarch mit abſoluter Machtvollkommenheit waltete. Trotz einer gewaltigen Kriſis, welche im J. 1831 durch einen Abenteuerer, einen Deutſchen Namens Bernhard Müller, der ſich ſelbſt „Proli" nannte, herbeigefürt wurde, indem derſelbe, anfangs als Prophet von Rapp aufgenommen, mit einem Teil der Anhänger des letzteren ſich trennte und die Abtretung eines Teils des gemeinſamen Vermögens erzwang, nahm die Kolonie Economy doch einen bedeutenden wirtſchaftlichen Aufſchwung und die Ruhe blieb bis zu Rapps Tod 1847 ungeſtört. Da indes die Eheloſigkeit zum Geſetz erhoben worden war und die Aufnahme in die Gemeinde nicht leicht gemacht war, ſo kam die Gemeinde auf den Ausſterbeetat. Ein Beſucher im J. 1854 fand nur noch ältere Gemeindeglieder vor. Ob die Gemeinde überhaupt noch exiſtirt, iſt unter dieſen Umſtänden zweifelhaft. Eine eigentliche Expanſionskraft hatte ſie nicht, da ihre Eigentümlichkeit auf ſozialem Gebiet liegt und nur in Bildung beſonderer Gemeinden mit eigentümlichem wirtſchaftlichem Charakter ſich geltend machen konnte, dieſe Bildung aber wider von beſonderen perſönlichen, politiſchen und wirtſchaftlichen Verhältniſſen abhängt, wie ſie ſelten zuſammentreffen mögen.

Die in Württemberg zurückgebliebenen Anhänger Rapps, die ſich das „Leibcorps des Heilands" nannten, ſetzten ihren Widerſtand gegen die bürgerlichen und kirchlichen Ordnungen fort, aber die Bewegung ging endlich an den wilden fanatiſchen Exzeſſen, zu welchen ſie fürte, ſelbſt zu Grunde. Wenige Reſte von ihnen fürten als Separatiſten eine ſtille Exiſtenz fort.

Litteratur: J. Wagner, Geſchichte der Harmonie-Geſellſchaft, Vaihingen

*) Vgl. Hengſtenberg (Kirchenzt. 1838, Nr. 98 ff.); Tholuck (zu Joh. 13, 1); Wieſeler (Chronol. Synopſe, S. 333 ff.); Lichtenſtein (Lebensgeſchichte Jeſu, S. 342 ff.), andererſeits: Movers (Zeitſchr. f. Phil. und kath. Theol. 1833, Heft 8); Krafft (Chronol. u. Harmonie der Evv., S. 17 f.); Bleek (Beiträge zur Ev. Kritik, S. 107 ff.); Weitzel (Die chriſtl. Paſſahfeier der drei erſten Jahrhunderte, S. 305 ff.

Digitized by Google

1833; C. Grüneiſen, Die Sekten Württembergs, Illgens Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1833; Römer, Kirchliche Geſchichte Württembergs, 1848, zweite Aufl., herausgeg. von Roos 1872; Palmer, Die Gemeinſchaften und Sekten Württembergs, herausgeg. von Jetter 1877; Ueber die Proliſche Epiſode: C. v. Bonnhorſt, Schilderung des Abenteurers Proli, Frankfurt 1834.

H. Schmidt (Neudecker †).

Harms (Claus) und der Harmſiſche Theſenſtreit — für die Geſchichte der chriſtlichen Kirche und beſonders ihres Glaubenslebens im 19. Jarh. von tiefer Bedeutung. Claus Harms, ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensſchwachen, ein ganzer Charakter in einer, in Halbheit zerfloſſenen Zeit, war am 25. Mai 1778 in Dorfe Fahrſtedt bei Marne in Süderdithmarſchen (Schleswig-Holſtein) geboren, wo ſein Vater, ein rechtſchaffener, frommer, kluger Mann, nicht one Bildung, die Mühle beſaß, die er jedoch 6 Jare ſpäter mit der im Dorfe Sct. Michaelisdonn, gleichfalls im Kreis Süderdithm., vertauſchte. Das elterliche Haus war ein echtes dithmarſiſches Bauernhaus, nach der eigentümlichen Weiſe dieſes bekannten Volksſtammes. Im großelterlichen Hauſe, wo unſer H. als Knabe öfter verweilte, war noch mehr Gebet. H. gedachte gern ſeiner fröhlichen Jugendzeit und der körperlichen Spiele und Übungen in derſelben. In der Dorfſchule auf dem Donn genoſs er den Unterricht des wackern Max Sothmann im Leſen, Schreiben, Rechnen und Religion, weiter gings freilich nicht, bis zum 13. Lebensjare, da er das Schulziel erreicht hatte. Von da an erteilte ihm der Ortsprediger, Paſtor Oertling, Unterricht im Lateiniſchen und in Realien. Harms machte raſche Fortſchritte und es kam der Gedanke bei ihm und den Seinen auf, daſs er wol ſtudiren könnte. Doch die Erwägung fürte zu dem Reſultat, daſs der Vater ſich nicht wolhabend genug glaubte, den Son ſtudiren zu laſſen, und ſo wurde dieſer Plan aufgegeben und Harms ward konfirmirt und Müllerlehrling. Er trieb dies ſein Handwerk mit Luſt und Liebe und hat noch ſpäter geſagt, daſs ihm immer das Herz im Leibe ſich froh bewege, wenn er eine Mühle im raſchen freudigen Gange ſehe. Er entwickelte ſich in dieſen Verhältniſſen zu nüchterner Verſtändigkeit und zugleich zu idealem Schwung, welcher bei ihm, vermöge ſeiner poetiſchen Natur, in Regung innerlicher Frömmigkeit, dichteriſchen Träumereien und lebendigem, ſelbſt ſkeptiſchem Forſchungstriebe kundgab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit ſeines Sinnes, der friſche unverſiegliche Humor, welcher ſeiner Perſönlichkeit und ſeinem Wirken, wie ſeinen Schriften, ein ſo eigentümliches Gepräge und etwas ſo anziehendes gegeben hat. Nach 3 Jaren ſtarb nun der Vater. Harms verwaltete mit ſeinem Bruder die Mühle vorerſt, aber die Umſtände machten es nötig, die Müle zu verkaufen und da trat dann die Frage an ihn heran: was nun anfangen? Im Beſitze eines kleinen Vermögens, c. 2500 Mk., fragte er ringsum an, ob man dafür ſtudiren könne. Die Antwort lautete meiſt: Nein! und darauf verdang er ſich vorläufig auf $^1/_2$ Jar einem Bauer als Knecht und hat in der Zeit auch ſeine Arbeit getan. Inzwiſchen hatte ein Paſtor ihm doch geſagt, wenn er fleißig und ſparſam ſei und etwa einige Stunden gebe, würde ſein Geld wol zum Studiren ausreichen. Daraufhin wagte er es, mit Gottes Hilfe das Werk anzufangen. $19^1/_2$ Jare alt ging er nun nach Meldorf auf die lateiniſche Schule (Gymnaſium) und ward in Secunda aufgenommen Dieſe Schule erfreute ſich eines guten Rufes unter dem tüchtigen Rektor Jäger (der auch B. G. Niebuhrs Lehrer geweſen). Bei außerordentlichem Fleiß brachte er es dahin, daſs er ſchon nach 2 Jaren reif für die Univerſität ſein konnte und Mich. 1799 ſiedelte er nach Kiel, der Landesuniverſität, über, um Theologie zu ſtudiren. An anderes war nie gedacht. Von ſeinem Ortsprediger Oertling, der dem damals herrſchenden Rationalismus huldigte, war unſer Harms auch in dieſe Spur gebracht. Er iſt übrigens mit dieſem treuen Jugendfreunde, ungeachtet ihre Anſichten ſpäter gänzlich divergirten, bis ans Ende in Verbindung geblieben (Behrmanns Predigt u. Vortrag z. hundertj. Geburtstag). Den Mitſchülern in Meldorf mochte er gern davon vorpredigen. Auf der Kieler Univerſität herrſchte dieſer Rationalismus damals auch vor und hatte namentlich in Eckermann einen ausgezeichneten Vertreter. Geyſer und Müller lehrten in demſelben

Geiste, sowie auch der Philosoph C. L. Reinhold, wärend der gläubige und gelehrte Kleucker gar nicht beachtet wurde und keine Wirksamkeit zu üben vermochte. Harms studirte seine Vorlesungen sehr fleißig, nebenbei mit besonderem Interesse die Kant'schen Schriften. Ein ernster frommer Sinn, wie er ihn von Haus aus hatte, verblieb ihm bei allem Fortschritt in den Wissenschaften. Als er seine Reise nach Kiel antreten sollte, war eine schlaflose Nacht vorangegangen; als er die Stadt ansichtig ward, betete er im Stillen und gelobte sich die rechte Benützung seiner Zeit. Besonnen, rechtschaffen, fromm war er, aber eins fehlte ihm doch, der lebendige Glaube an die Gnade Gottes in Christo, die Gemeinschaft mit dem einzigen Heiland im Glauben. In seinen ersten Versuchspredigten steuerte er stark auf „die Veredelung". Der Mensch lerne edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen. Er fülte dabei jedoch selbst, dass ihm etwas fehle, er fülte sich nicht völlig befriedigt. Da schlug für ihn die Stunde der Widergeburt im Geist Ein Freund sagte ihm, dass er ein Buch bekommen, mit dem er aber nichts anzufangen wisse, er, Harms, vielleicht. Er bekam von ihm das Buch — Schleiermachers Reden über die Religion. Harms las bis in die Nacht hinein, setzte den folgenden Morgen, es war gerade Sonntag, die Lektüre fort, von vorn wider anfangend, machte dann einen einsamen weiten Spaziergang ins Freie, und das war für ihn die Geburtsstunde eines höheren Lebens. Er erkannte nun klar, dass es mit allem Rationalismus und aller Schöngeisterei nichts sei, dass alles Selbstwissen und alles Selbsttun dem Menschen nicht helfe, sondern sein Heil ganz andere Ursachen haben müsse. Er fült, dass etwas neues werden müsse. Weiter kam er freilich vorläufig noch nicht. Er griff begierig nach Schleiermachers Predigten, um weitere Aufklärung zu erlangen. Davon sagt er aber: der mich gezeugt, hatte kein Brot für mich. Und auch kein anderer Mensch hat ihm geholfen, sondern nur der Herr durch die hl. Schrift. „Kein anderes Buch kann seine Stelle vertreten, Mutterstelle mag nicht vertreten werden!" „Siehe, die heilige Schrift ist eine Mutter, welche alle geistigen Kinder näret und stillet, bis sie erreichen das Mannestum einer höheren Welt." Die Folgen dieser Umwandlung zeigten sich nun zuerst bei einer katechetischen Übung bei Prof. H. Müller. Dieser ward heftig und wollte den jungen Katecheten abweisen. Harms verteidigte sich bescheiden, aber entschieden, one jedoch verstanden zu werden. — Hierauf bestand er das theol. Amtsexamen in Glückstadt, Mich. 1802, ehrenvoll, und wurde dann Hauslehrer bei dem Pastor Schmidt in Propsteierhagen unfern Kiel, wo er 4 Jare verblieb. Diese Jare sind nicht one Sorgen gewesen für seinen inneren und äußeren Menschen, er nennt sie Bräutigamsjare und wünscht, jeder möge in denselben treu dienen, wie Jakob um die Rahel, bis der frohe Tag komme, da er mit einer Gemeinde verbunden werde. Nachdem Harms zweimal vergeblich zur Wal gepredigt, ward er im J. 1806 von der Gemeinde Lunden (Kreis Norderdithmarschen) mit Stimmenmehrheit zum Diakonus oder zweiten Prediger gewält. Nachdem er mit seiner Verlobten, Magdalene, geb. Jürgens, einer Jugendliebe, Hochzeit gehalten, zog er in Lunden ein und ward Sonntag nach Ostern dort in sein Amt introduzirt. Mit Energie legte er sich nun zunächst auf die Predigtkunst. Das Kirchgehen war ziemlich aus der Mode gekommen. Er sah zu seiner Freude, wie von 14 zu 14 Tagen, der Diakonus hatte nur jeden 2. Sonntag zu predigen, die Zal der Hörer sich mehrte. Auch in die Häuser brachte er den Sauerteig des Evangeliums, gerufen oder ungerufen, doch nicht one Anlass und wie es ihm nötig schien. Daneben erstreckte sich seine Fürsorge für seine Pfarrkinder nach allen Seiten hin. Er ist ihnen Rechtsbeistand gewesen, Arzt auch zum teil und hat sich für ihre landwirtschaftlichen und kommunalen Angelegenheiten interessirt. „Steht ein Pfarrer an der rechten Stelle in einer Landgemeinde, dann kreiset alles um ihn, Leibliches wie Geistliches".

Sein Predigen wurde bald bekannt auch außerhalb der Parochie, und es erging an ihn die Aufforderung, eine Sammlung von Predigten herauszugeben. Es wurde darauf eingegangen, Subskribenten gesammelt, und ein Kieler Buchhändler übernahm den Verlag der Winterpostille 1808, der 1811 die Sommerpostille folgte. Diese sind zus. in 6. Aufl. erschienen, Leipz. 1846. „Mag diesen

Postillen, schreibt der Verf., noch etwas rationalistische Sünde ankleben, Hebr. 12, 1 — ein bedeutender Teil der Leser ist träg genug gemacht in seinem Lauf, dass er die ältere Ausgabe den späteren vorzieht." — „Das Schriftstellern ist eine Schraube, die festhält und weiter treibt". Dem ersten Versuch folgten andere. Zunächst zwei Katechismen. Das Christentum in einem kleinen Katechismus, aufs neue der Jugend vorgestellt und gepriesen, erlebte von 1809—1814 3 Auflagen, und erregte Sensation, obwol einige an den neuen 10 Geboten Anstoß nehmen. Der größere Katechismus dagegen: die Religion der Christen 1810, hat es nicht zu einer zweiten Auflage gebracht, doch meint der Verf. da besonders sorgfältig gearbeitet zu haben. Auch eine Fibel verfasste er und Übungen zum Übersetzen aus dem Plattdeutschen ins Hochdeutsche, 1813, 2. Aufl. 1817. Besonders berühmt wurde seine am Sonntage Sexag. 1814 nach dem Frieden gehaltene Predigt: Der Krieg nach dem Kriege. Er nahm hierin bezug auf das mancherlei Unrecht, das durch gewissenlose Beamte dem Volk zugefügt worden und stellte das Thema: die Bekämpfung der einheimischen Landesfeinde; 1) welches sind die Feinde, 2) welche sind unsere Waffen, 3) welches sind die Botschaften an uns, in diesen Krieg zu gehen. Auf die erste Frage antwortet er, das sind sie, die ihre Hände ausstrecken nach dem Gut des Landes, die ihre Schultern entziehen der Last des Landes, die ihre Augen vor Beidem zutun. Auf die zweite das bessere Beispiel, das freie Urteil, die gerichtliche Klage. Auf die dritte Stimmen der Seufzenden, der Nachwelt, vom Throne her, vom Altar. Er schließt: „So hab' ich geredet vor 100 oder 200. Ich möchte vor 1000, ich möchte heute vor dem ganzen Lande geredet haben." Die Predigt wurde auf Verlangen gedruckt und wider gedruckt und erregte große Sensation, erwarb dem Verfasser Freunde und Feinde. Er wurde von der Regierung zur Verantwortung gezogen und wusste sich zu verantworten und mit Tatsachen zu belegen. Eine Untersuchungskommission wurde ernannt und manches gebessert (die Predigt wieder abgedruckt in der Lebensbeschreibung). Alles segnete den mutigen Prediger, der laut zu sagen gewusst, was viele gedacht oder leise geklagt.

Im Sommer 1816 ward Harms zum Archidiakonus an der St. Nicolaikirche in Kiel gewält. Bei seinem Weggang aus Dithmarschen hinterließ er seinem Volk als Vermächtnis seine vermischten Aufsätze publizistischen Inhalts 1816, die 1853 mit anderen kleinen Schriften neu herausgegeben sind. Am 4. Advent hielt er seine Antrittspredigt über Mal. 2, 7: Was einem Priester obliege? (Zugleich mit der Walpredigt: Das Göttliche in der Vergebung, gedruckt 1816). Die Nachmittagsgottesdienste, die dem Archidiakonus gehörten, waren bisher wenig besucht. Allmählich nahm die Zal der Zuhörer zu und wurde immer größer. Gottes Geist ruhte sichtbar auf diesem Prediger. Sein Vortrag war übrigens schmucklos, sein Organ eher unangenehm, sein Ton singend, dem Inhalt ging die Sentimentalität völlig ab. Von allem süßlichen war er ein abgesagter Feind. „Die Harfe Davids kann ich nicht spielen, wol aber seine Schleuder füren", sagt er.

(Der Thesenstreit.) Als das 300järige Jubelfest der Reformation 1817 herannahte, da hielt Harms es für die geeignete Zeit, dareinzuschlagen. Immer klarer und schärfer war seine Erkenntnis geworden, dass die Zeit von der Grundlage des Reformations-Glaubens und damit von der Quelle des Heils abgewichen sei. Als fliegendes Blatt sandte er in die Welt: Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Martin Luthers, theuren Andenkens. Zum besondern Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen, als mit einer Uebersetzung aus 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, 35 S. Es wurde zweimal gedruckt in demselben Jare und ins Holländische übersetzt. Diese Thesen, gegen allerlei Irr- und Wirrwisse in der luther. Kirche herausgegeben, erklärte er sich bereit, weiter zu erklären, zu verteidigen, zu verantworten und, wenn ihm Irrtümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständnis davon ebenso frank und frei in die Welt schicken, wie diese Sätze. Der erste Satz: Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „„Tut Buße!"" so will er, dass die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt tut, dem veränderten Zeitgeist gemäß (2 Tim. 4, 3, vgl. Thes. 4), traf recht ins Herz

des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen passten im ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens, wie des Handelns (Th. 2); so reformire man das Luthertum ins Heidentum hinein und das Christentum aus der Welt heraus (Th. 3). „Den Papst unserer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung (Th. 9). Gegen Gottes Wort: das Gewissen kann nicht, d. h. Niemand kann sich nicht selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, wärend keine Macht in der Kirche war (Th. 12 u. 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus, wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jarh.; im 19. Jarh. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit (Th. 21). In neuerer Zeit hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zugedämmt (Th. 24). Ein Irrtum in der Tugendlehre erzeugt Irrtum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf (Th. 25). Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott (Th. 27, vgl. Jesaia 44, 12—20). Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion, oder von beiden entblößt (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbständiges Gebiet zu sichern. Dass niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). Auch die Worte unserer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könne, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie ein Leben hat. Eine Übersetzung aber in eine lebende Sprache muss alle hundert Jare revidirt werden, damit sie im Leben bleibe (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die, unter Approbation des Generalsuperintendenten Adler herausgegebene Altonaer Bibel (v. Funke), welche um ihrer rationalistischen Erklärungen willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfaren hatte (T. 54—63); in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube — nach biblischem Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne, — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Übersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen, heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen; das wäre papistisch und abergläubig (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. Man soll die Christen lehren, dass sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln, wie in Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden (Th. 64); wenn sonst sich niemand darum bekümmere, sei zu besorgen, das Volk werde es tun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Kot ins Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das schon lange getan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr nicht lutherisch und nicht wirlstadisch sein (Th. 71). Dann folgen Thesen gegen die Union (75—95); diese schließen damit, die evangelisch-katholische Kirche, die sich vorzugsweise am Sakrament halte und bilde, sei eine herrliche Kirche, ebenso die evangelisch-reformirte, die sich vorzugsweise am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangelisch-lutherische, die an beiden, in welche sich, selbst one der Menschen absichtliches Zutun, die beiden andern hineinbilden. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch (Th. 75). — Wie ein Gewitter nach langer Schwüle brachten diese Thesen, welche nach so vielen Seiten hin einschlugen, eine heilsame Erschütterung hervor. Es entbrannte ein Streit über dieselben, in welchem die Rationalisten sich zu der Bitterkeit des giftigsten Hasses gegen den Verf. forttreiben ließen, den sie als Vernunfthasser, Finsterling, Pfaffen

der Verachtung preisgaben. Aber von tiefer Blickenden wurden sie als heilsames Ferment erkannt, eine bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit (v. Ammon). Ein großer Schriftenwechsel knüpfte hieran c. 200 Piecen. Harms verteidigte sie in „Briefe zur näheren Verständigung über verschiedene meine Thesen betr. Punkte", nebst einem namhaften Brief an H. Dr. Schleiermacher, Kiel 1818, und daſs es mit der Vernunftreligion nichts ist. Eine Antwort an den Inspektor und Stadtpfarrer Lehmus in Ansbach, Kiel 1819. (Vgl. [Dr. Asmussen] Gesch. des Thesenstreits in Ev. Kirchenzeitung v. Hengstenberg, 1829, Nr. 25 ff.) Der Ausdruck der Thesen war ein kerniger und schlagender und drang bis in die untersten Schichten des heilsbegierigen Volkes. Sie wirkten tief ins Leben hinein, brachten das Schwert bis ins innerste der Familien, wo sie ernstliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegensätze und manche Zwistigkeiten hervorriefen. Eine Bewegung verbreitete sich durchs ganze Land und weit nach Deutschland hinein. Als aber der Staub gehässiger Leidenschaften sich verzogen hatte, erwiesen sich diese Bewegungen als ein heilsamer Gärungsstoff in der luther. Kirche. Es wurde Harms von der Regierung eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Ev. Kirchenzeitung, 1829, Nr. 80). Die noch unverkauften Exemplare der Altonaer Bibel wurden durch Ankauf der Regierung beseitigt.

Harms Stellung in der Kieler Gemeinde wurden immer bedeutender. Seine Verdienste fanden immer mehr Anerkennung, die Zal seiner Anhänger wuchs. Auf der Universität war bei seinem Antritt noch, wie die Zeit es mit sich brachte, der Rationalismus der herrschende Geist, namentlich Eckermann und mit ihm Schreiter, der am Thesenstreit als Gegner sich beteiligte, hatten ihre Wirksamkeit, wärend Kleucker wenig beachtet wurde. Dagegen trat nun Twesten ein, welcher seit 1814 mit großem Erfolg wirkte. Es ward gesagt: „T. bekehrt seine Zuhörer und H. taust sie alsdann". Zur Universität hatte H. kein amtliches Verhältnis, aber faktisch ist er bis an sein Ende Universitätsprediger gewesen. Auf die Theologie Studirenden übte er dadurch besonders Einfluſs, daſs er einen Kreis derselben um sich sammelte. Er hielt jeden Montag Abend ein Kränzchen in seinem Hause und aus diesem ist sein klassisches Buch entstanden: Pastoraltheologie in Reden an Theologie Studirende, Kiel 1830, 2. Aufl. 1837; 3. Aufl. 1878, ein Buch, das billig auf dem Tische keines Predigers fehlen sollte.— 1823 fülte er, nach den großen Kämpfen, die er durchgemacht, eine Abspannung, er war körperlich angegriffen und gemütskrank. Eine längere Reise brachte ihm indes Genesung und vielfach Anregung und Befriedigung (Lebensbeschreibung, Cap. 9). Schon 1819 hatte er einen Ruf als evangelischer Bischof nach Petersburg gehabt. Als er ablehnte, schenkten Gemeindeglieder ihm ein eigenes Haus. 1834 erging an ihn der Ruf als Schleiermachers Nachfolger zum Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, doch blieb er in seinem lieben Kiel. Nach Dr. Focks Tode rückte er 1835 in dessen Stelle ein als Hauptpastor an Sct. Nicolai und Propst der Propstei Kiel. Vorher hatten erst die philosophische und dann die theologische Fakultät der Kieler Universität ihn zum Dr. kreirt hon. causa. Nur einmal im Sommersemester 1835 benutzte er das dadurch erlangte Recht, Vorlesungen an der Universität zu halten, er las über kirchliche Statistik der Herzogtümer Schl.-Holstein. Von der dänischen Regierung ward er 1836 zum Ritter von Danebrog und 1840 zum Danebrogsmann ernannt. 1841 feierte er sein 25jär. Jubiläum als Kieler Stadtprediger und erhielt bei der Gelegenheit den Titel Oberkonsistorialrat (Dorner, Blätter der Einnerung ꝛc.). Es wurde das Stipendium Harmsianum bei dieser Veranlassung gegründet. 1849 sah er sich genötigt, wegen Erblindung seine Ämter niederzulegen. Er fur indes fort, ab und zu zu predigen und diktirte verschiedene Schriften, namentlich seine Lebensbeschreibung. Am 1. Febr. 1855 endlich starb er eines sanften Todes.

Harms war vor allem ein Prediger des Herrn. In den Kämpfen, in die ihn der Thesenstreit gebracht, war er sich seines konfessionellen Standpunktes immer klarer bewuſst geworden, der entschieden und scharf von ihm ausgeprägt ward. Es erschienen von ihm Predigtsammlungen: Christologische Predigten, 1820, in welchen er selbst meint am besten gearbeitet zu haben. Neue Winterpostille,

Digitized by Google

1824. Neue Sommerpostille, 1827. Die drei Artikel des Glaubens, 1830—34. Die heil. Passion, 1837. Das Vater-Unser, 1838. Die Religionshandlungen, 1839. Die Bergpredigt, 1841. Ueber die Bibel, 1842. Die Offenb. Joh., 1844. Die Augsb. Conf., 1847. Trostpredigten, 1852, und nach seinem Tode herausgegeben von Dr. Wichern, welcher dabei bemerkt, „dieser Jünger stirbt nicht“: Des Christen Glauben und Leben in 28 nachgelassenen Predigten, 1869, außerdem eine Menge Einzelpredigten. Von Bedeutung waren s. Abhandlungen: Mit Zungen reden, Stud. u. Krit., 1833, und Les spirituelles retraites, die geistl. Zurückzüge, Pelts Mitarbeiten, 1838, beide wider abgedruckt in Verm. Aufsätze und kleinere Schriften, Kiel 1853. Für den Unterricht in der Religion gab er Hoffmanns Fragstücke neu heraus 1819 u. 1822. Leitfaden für den Konfirmandenunt., 1820 u. 1822. Weisheit und Witz in Sprüchen und anderen Redensarten, 1850, für den Jugendunterricht überhaupt das Lesebuch: Gnomon, 1842, 3. Aufl. 1854, und d. Scholiast. 1850. Ihn beschäftigte sehr ein neues schl.-holst. Gesangbuch. Sein Entwurf dazu erschien 1828, Gesänge für die gemeinschaftliche und einsame Andacht. Auch verfaßte er Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Gesangbuch erfaren, 1830. Er selbst versuchte sich auch als geistlicher Liederdichter. Einige seiner Lieder sind in neuere Gesangbücher aufgenommen worden. Hinsichtlich der spez. Seelsorge sagt er, daſs er nicht von Haus zu Haus gerennt, d. h. sie nicht aufgesucht, doch gern geübt, worüber namentlich die von Neelsen herausgegebenen Briefe: Dr. C. Harms als Seelsorger, Kiel 1878. Dahin gehören auch gewissermaßen sein Geistl. Rath für Hebammen, 1824, 2. Aufl. 1858, und Christl. Wochenbettssegen, 1823, 2. Aufl. 1855. Eine besondere Vorliebe hegte er für die plattdeutsche Sprache. Schon 1817 schrieb er: Henrik von Zütphen den Bloottügen för unsen Globen, und 1852 begleitete er die erste Ausgabe v. Claus Groths Quickborn mit einer Vorrede. In der Politik war s. Denkweise entschieden monarchisch absolutistisch. „Alle Verfassung, Konstitution ist gegen die Logik, sagt er, ein vermeintlich Drittes zwischen Regenten und Regierten, das es nicht giebt. Kein Regiment ist so teuer, als Volksregiment, nirgends ist weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Gesetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität ist eine Despotie, so unvernünftig, so launisch, so grausam unter Umständen, als weder Czar noch Sultan sind. Verfassungen werden heute beschworen, morgen beschoren.“ „Nächst dem Christentum ist die unumschränkte Monarchie das Beste auf der Erde und ist, was im Rechte der Eid, im Regiment das einzig Heilige.“ Als aber die Rechte Schleswig-Holsteins Dänemark gegenüber in Gefar kamen, stand er entschieden mit jenem, wie er das so fromm als heldenmütig gegen Dr. Hengstenberg auszusprechen wuſste. „Er war ein Mann, welcher unter zalreichen anderen Gaben auch das *χαρίσμα προφητείας* in hohem Grade besessen hat, ein Kirchenfürst seiner Zeit, der in unserer Zeit nicht seinesgleichen hat“ (Steinmeyer). — Am 25. Mai 1878 ist in Kiel der hundertjärige Geburtstag feierlich begangen und eine Denktafel an dem Haus, das er einst bewonte, angebracht. Auf Aufforderung des Provinzialkonsistoriums wurde auch des in den Kirchen am folgenden Sonntag gedacht. (Dr. Fr. Volbehr, Die Säcularfeier für C. H. an s. hundertsten Geburtstag, Kiel 1878.)

Über ihn vergleiche Lebensbeschr., verfasset von ihm selbst, Kiel, 2. A. 1852; Dr. M. Baumgarten, Ein Denkmal für C. Harms, Braunschw. 1855; Dr. Fr. Lübker, Lebensbilder, Hamb. 1862, S. 367 ff.; Dr. K. Schneider, Schleiermacher und Harms, Ein Vortrag, Berl. 1865; Dr. Brömel, Homilet. Charakterbilder, Berl. 1869, I, S. 178; Dr. J. Kaftan, C. H., Ein Vortr. Basel 1875; Carstens, Dr. C. H. in Oehler Pastoralth. Ztschr., 1878, März; Lüdemann, Erinnerung an C. H. u. s. Zeit, Kiel 1878; Behrmann, C. H., Eine Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878; R. Pfleiderer, Cl. Harms, Menken und L. Hofacker in: Halte was Du hast, 1879, Juni. — (Pelt †) **Carstens.**

Harms, Georg Ludwig Detlev Theodor, Pastor in Hermannsburg und Gründer der Hermannsburger Mission, wurde am 5. Mai 1808 in Walsrode, einer kleinen Stadt des Fürstentums Lüneburg, geboren. Sein Vater war dort

Rektor der Schule und zweiter Prediger, ein Pastor altrationalistischen Schlags, aber mit dem sittlichen Ernste und der Energie, welche dieser Richtung in vielen ihrer Vertreter eignet, ein Mann des Gesetzes, der auch im Hause und in der Kinderzucht die Strenge des Gesetzes walten ließ, dabei mehr Lehrer als Pastor, wie er denn das Unterrichten so liebte, dass er auch später als Pastor in Hermannsburg eine Privatschule anlegte. Die Mutter Lucie Friederike, geborne Heinze, eine Predigertochter, war eine fromme Frau, edlen Gemüts, eine tüchtige Hausfrau und liebevolle Mutter. Ihre Söne rühmen ihr auch besonders die Gabe lebendiger und fesselnder Erzälung nach, eine Gabe, die zumeist auf ihren Son Ludwig vererbt zu sein scheint, der einen nicht geringen Teil seines Einflusses auf das Volk eben dieser Gabe verdankt. Im Hause ging es bei der großen Zal von Kindern (es waren ihrer zehn, von denen Ludwig das zweitälteste), zumal in den Kriegsjaren, nur dürftig zu, und die Kinder wuchsen sehr einfach auf, aber früh gut unterrichtet, in strenger Zucht an Gehorsam und Warheit, an Entbehrung und fleißige Arbeit gewönt.

Im Jare 1817 wurde der Vater als Pastor nach Hermannsburg versetzt, und Ludwig kam damit an den Ort, der der Schauplatz seines Lebens und Wirkens werden sollte, und den, damals unbekannt, er durch seine Arbeit zu einem in der christlichen Welt weithin bekannten gemacht hat. Hermannsburg ist ein alter Ort, dessen Anfänge bis in die Zeit der Billunge zurückreichen. Die Gegend ist anmutig, obwol sie die Art der Lüneburger Haide nicht verleugnet; manche Erinnerungen an alte Zeiten haften ihr an. Die Bevölkerung trägt unvermischt und kräftig ausgeprägt den Charakter des niedersächsischen Stammes, speziell des Lüneburger Bauern. Es gehört mit zu den besonderen Fürungen im Leben Harms, dass er in demselben Kreise aufwuchs, der hernach sein Arbeitsfeld werden sollte, und dass er über diesen Kreis nie hinausgekommen ist. Fehlt es ihm deshalb, bei aller Großartigkeit seiner Pläne und so umfassend seine Wirksamkeit wurde, doch an Weite des Blickes, haftet seiner ganzen Art eine unverkennbare Enge an, so ist er dafür andererseits um so fester und tiefer in seines Volkes Eigenart eingewurzelt. Dieses Volk kennt er, mit dem fült und lebt er, einer ihresgleichen; deshalb weiß er ihnen zu predigen, wie kein anderer. Man hat wol gesagt, er sei selbst ein Lüneburger Bauer gewesen, und er selbst hat gelegentlich seine Mission nicht one einen gewissen Stolz die „Bauernmission" genannt. Nichts tritt denn auch aus seiner Jugendzeit so bestimmt hervor, als die Liebe zu seiner Heimat, zu ihrer Natur und Geschichte. Kein Buch war ihm lieber als Tacitus Germania; mit dieser streifte er durch Wald und Feld, las sie unter dem Rauschen der Eichen, opferte als Knabe auf den großen in der Haide zerstreuten Steinblöcken dem Wodan sein Butterbrod und beklagte, dass die alte Zeit vorüber sei. Noch in seiner bei der ersten theologischen Prüfung eingereichten sonst ziemlich inhaltslosen vita ist die besondere Vorliebe für die deutsche Geschichte eigentlich der einzig hervorstechende Zug.

Tiefere religiöse Anregungen scheint er weder im Hause noch auf dem Gymnasium in Celle, dessen Prima er von 1825—27 besuchte, empfangen zu haben. Ostern 1827 verließ er das Gymnasium mit dem Zeugnis eines besonders begabten und tüchtigen Abiturienten und ging nach Göttingen, wo er bis Ostern 1830 ununterbrochen Theologie studirte. Seine Lehrer waren hauptsächlich Eichhorn, Pott, Planck und Lücke, doch hörte er auch reine Mathematik bei Thibaut, und bei Ottfried Müller den Pindar und griechische Mythologie. Ich finde nicht, dass irgend einer seiner Lehrer einen besonders lebhaften Eindruck auf ihn gemacht hat, auch Lücke nicht, der kürzlich erst nach Göttingen gekommen, dort neues Leben zu wecken anfing. Überhaupt verraten die zur ersten theologischen Prüfung, Ostern 1830, eingereichten Arbeiten auch nicht das geringste von seiner späteren Bedeutung. Allerdings erzält sein Bruder, Theodor Harms (in der Lebensbeschreibung des Pastors Louis Harms, 4. Aufl., Hermannsburg 1874), gegen Ende seiner Studienzeit sei er eines Abends über Joh. 17 geraten, und da habe es ihn plötzlich durchleuchtet, wie ein helles Licht. Das, Vater, ist das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein warer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum

erkennen, dieſes Wort überwältigte ihn, wie einſt Luther das Wort: der Gerechte wird ſeines Glaubens leben. Er erlebte zum erſten Male, daſs Jeſus Chriſtus allein es iſt, der das Menſchenherz zufriedenſtellt! Von einer ſolchen Erweckung iſt aber in der für die Prüfung eingereichten Predigt auch nicht der leiſeſte Hauch zu ſpüren. Dieſe trägt ganz den Charakter des vulgären eudämoniſtiſchen Rationalismus. Sie hat zum Text Apoſtelgeſch. 6, 8—15; 7, 54—59, und will „den Chriſten im Kampfe für die Warheit beobachten“. „Warheit iſt alles, was mit den Geſetzen der Schrift und der Vernunft übereinſtimmt.“ Sonſt iſt vom Inhalt der Warheit nicht die Rede. Chriſtus erſcheint in der Predigt nur als der Lehrer der Warheit und als unſer Vorbild, indem er ſelbſt für die Warheit gekämpft hat. Ein- über das anderemal wird betont, daſs die Warheit Glück bringe und dieſes Glück gibt das Hauptmotiv ab für den Kampf des Chriſten. Da an dem Bericht des Bruders, der auf Harms eigener Erzälung ruht, füglich nicht zu zweifeln iſt, wird man jene Erweckungsſtunde ganz an das Ende der Studienzeit legen müſſe, als die Predigt ſchon eingereicht war; auch wirkte ſich die damals gemachte Erfarung wol erſt allmählich aus. Jedenfalls vollzog ſich aber in den nächſten Jaren ein völliger Umſchwung in dem Leben des jungen Kandidaten, der bei der zweiten Prüfung 1833 als ein völlig anderer erſcheint. Seine Predigt dreht ſich jetzt ganz um das, was der Mittelpunkt ſeines Lebens geworden war, die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Chriſto, der für uns genug getan hat. Bei allen Unvollkommenheiten läſst doch dieſe Predigt ſchon ſeine eigentümliche Begabung erkennen, und man ſpürt in ihr bereits die ergreifende Macht, die ſpäter ſo viele tauſende ergriffen hat. Seinen Examinatoren ſcheint dieſe Umwandlung nicht behagt zu haben. Wärend der Examinand für ſeine ſonſtigen Leiſtungen das Prädikat „gut“ erhält, wird die Predigt nur „faſt gut“, die im dritten Examen 1837 ſogar nur „mittelmäßig“ cenſirt und dem Kandidaten aufgegeben, eine andere Predigt einzureichen. Ganz beſonders wird getadelt, daſs Harms ſich nicht an das Konzept hielt, ſondern auf der Kanzel, vom Eifer fortgeriſſen, etwas ganz anderes predigte, als was er aufgeſchrieben hatte. Als Harms ſpäter im J. 1849 bei Gelegenheit ſeiner Anſtellung in Hermannsburg noch einmal vor dem Konſiſtorium predigte, fülte ſich ſein damaliger Rezenſent (der Abt Rupſtein) dagegen ſo von der Macht der Predigt ergriffen, daſs er „die Kritik gerne beiſeite legte“.

Der Grundzug, der überall die Erweckungszeit kennzeichnet „das Bedürfnis des Menſchen nach einer Erlöſung von Sünde und Tod, der Glaube an die freie Gnade Gottes in Chriſto, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben“ (vgl. Thomaſius: Das Wiedererwachen des evangeliſchen Lebens, S. 1), dabei die Gleichgültigkeit gegen konfeſſionelle Unterſchiede, wo man nur Liebe zu dem Herrn Jeſus findet, die pietiſtiſche Weltflucht und das geringe Verſtändnis für die Kirche und ihre Ordnungen, läſst ſich auch bei Harms und in dem Kreiſe, in dem er faſt ein Jarzehend ſeines Kandidatenlebens zubrachte, erkennen. Er kam als Hauslehrer nach Lauenburg in das Haus des Kammerherrn von Linſtow, und bald war er in dem kleinen aber ſich zuſehends erweiternden Kreiſe von Erweckten, den er hier vorfand, mit ſeinem lebendigen Glauben, ſeinem in der erſten Liebe glühenden Eifer die eigentlich leitende Perſönlichkeit. Namentlich war er es, der hier zuerſt die Miſſionsſache anregte. Selbſt angeregt durch den Miſſionsinſpektor Richter in Barmen, mit dem er wie auch mit dem auf dem Gebiete der inneren Miſſion tätigen Grafen Recke-Vollmerſtein in lebhaftem Briefwechſel ſtand, gründete Harms 1834 in Lauenburg einen Miſſionsverein, der anfangs nur wenige Perſonen umfaſste, bald zunahm und Harms zum erſten Male erfaren ließ, welche erweckliche Kraft gerade in der Miſſion liegt. Übrigens trieb der Verein nicht bloß Heidenmiſſion, ſondern auch mit dieſer zuſammen, was man heute innere Miſſion nennen würde. Namentlich verbreitete er auch Bibeln und Erbauungsſchriften und legte eine „chriſtliche Leihbibliothek“ an. Anfangs mit Barmen in Verbindung, war der Verein dann bei der in das Jar 1836 fallenden Stiftung der Norddeutſchen Miſſionsgeſellſchaft tätig und gehörte dieſer an. Die von Harms als Schriftfürer abgefaſsten Berichte des Vereins geſtatten, einen Blick in

seine damalige Stellung zu tun. Sie zeigen eine lebhafte Begeisterung für die Sache des Reiches Christi, aber die Stimmung ist noch vorwiegend pietistisch. Harms weiß sich als Glied der lutherischen Kirche, legt aber dem Konfessionsunterschied keine Bedeutung für das Missionswerk bei. Zuerst hatte man beschlossen, die augsburgische Konfession solle der Missionsgesellschaft zugrunde gelegt werden, dann beantragten aber die reformirten Mitglieder der Gesellschaft, diese Bestimmung fallen zu lassen. Harms spricht sich in dem Berichte von 1837 für diesen Wunsch der Reformirten aus. „Wir bekannten uns", sagt er, „vor dem Herrn als Mitglieder der lutherischen und reformirten Kirche, deren Unterschiede wir nicht ineinander verfließen lassen, als deren Kinder wir uns dankbar für ihre mütterliche Pflege bekennen wollten; aber wir verbanden uns als Mitglieder dieser verschiedenen aber in den Hauptpunkten übereinstimmenden Kirchen in gemeinsamer Liebe zu arbeiten an dem Werk der Heidenbekehrung, überzeugt, dass wir den Konfessionsunterschied in die aus den Heiden gesammelten Gemeinden nicht verpflanzen dürften, da dann die Gründung der Kirche unter den Heiden mehr oder weniger unser menschliches Werk sein würde, sondern dass der Herr es sei, der durch unsere Handreichung selbst seine Kirche dort bauen müsse und sie eigentümlich entwickeln werde, wie es seiner Gnade und Weisheit gefalle." In den wesentlichen Punkten des Glaubens, meinte er, seien beide Kirchen eins, die Unterschiede aber für die Predigt unter den Heiden unwesentlich. „Unsere lutherischen und reformirten Glaubensboten werden sich bei weitem nicht einmal in ein so verschiedenes Verhältnis zu der Heidenwelt stellen, als etwa zu den Zeiten der Apostel die Glaubensboten aus den Judenchristen und aus den Heidenchristen, und so wenig die Korinther sprechen sollten: ich bin Paulisch, oder Apollisch oder Kephisch, so wenig sollen unsere Glaubensboten zu den Heiden sprechen: Ich bin lutherisch oder reformirt, sondern das ist ihre Aufgabe, zu predigen den Heiden Christum den Gekreuzigten".

Zu Michaelis 1839 kehrte Harms ins Elternhaus zurück und war den Winter über dem Vater bei seinen Arbeiten behilflich; er unterrichtete mit, predigte öfter und fing auch schon an, die Gemeinde seelsorgerisch zu besuchen. Dann kam er Ostern 1840 als Hauslehrer nach Lüneburg in das Haus des Landbaumeisters Pampel. In Lüneburg hatte sich damals bereits ein reges christliches Leben entwickelt, dessen Mittelpunkt der Senior Deichmann war, den Harms schon von Lauenburg aus oft besucht hatte. Jetzt wurde bald Harms selbst statt des schon alternden Deichmann die treibende Kraft dieses Kreises. Er predigte oft und bereits fingen seine Predigten an, auch aus weiteren Kreisen viele anzuziehen. Daneben war er auch als Seelsorger tätig; im Zuchthaus und im Krankenhaus hatte er freien Zutritt und besuchte außerdem auch, wo er nur konnte, Notleidende und Arme. „Ich gestehe aufrichtig", schreibt sein damaliger Ephorus, der Superintendent Hölty, „dass mir ein junger Mann, der sich seinem Berufe so ganz mit Leib und Seele weiht und der sich einen verhältnismäßig so bedeutenden Wirkungskreis geschaffen hat, noch nicht vorgekommen ist." Namentlich förderte er auch hier wider die Missionssache. Dieser legt er schon damals die allergrößte Bedeutung für die kirchliche Entwickelung der Gegenwart bei, freilich nicht one dass sich in seine Gedanken der Glaube an ein tausendjähriges Reich, der ihn damals erfüllte, einmischt. „Nicht nur durchdringt sie", schreibt er über die Missionssache in seinem Kandidatenberichte von 1841, „durch Gottes Gnade immer tiefer die Gemeinde, sondern sie schickt sich bereits an, das Gebiet der Erde dem Herrn untertan zu machen und so das Ende vorzubereiten, da *eine* Herde sein wird und *ein* Hirt, Christus alles in allem, und durch *ihn* leiblicher und geistlicher Segen alles durchdringt und die Gestalt der Erde erneuert. Und eben diese Missionssache gewinnt den entscheidenden Einfluss auf die Neugestaltung der Kirche durch die werktätige Vereinigung in der Liebe, durch die lebendige Erweckung des Bewusstseins von der allgemeinen evangelischen Kirche und ihrer Gotteskraft, welcher Gott die Tür öffnet, dass niemand sie verschließen kann, durch die Macht endlich, mit welcher sie allenthalben christliches Leben aufs neue erweckt." Auch hier erkennt man, wie fern Harms damals noch das Konfessionelle lag. Gerade um diese Zeit

begann anderswo der Übergang aus dem Stadium der subjektiven Frömmigkeit in das bestimmt Kirchliche. Harms interessirt sich sehr für die damit verbundenen Kämpfe, aber es kränkt ihn „der bittere liebloſe Ton“, der in diesen Kämpfen so oft angeschlagen wurde. Er studirt jetzt eifrig die symbol. Bücher und die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche, Hollaz, Quenstedt, aber er ist weit entfernt davon, deren Theologie als die für alle Zeiten richtige anzusehen. Im Gegenteil, er meint: „die symbolische Theologie muſs der Theologie des Geistes, d. h. des heil. Geistes, weichen, der in und aus der Schrift weht und Wissen, Leben und Liebe in Einklang bringt“.

So gesegnet bereits seine Tätigkeit in Lüneburg war, so lebhaft sehnte sich Harms doch jetzt ins Pfarramt, aber bei dem groſsen Überfluſs an Kandidaten war selbst an eine bescheidene Hilfspredigerstelle noch nicht zu denken. Ja es schien jetzt, als sollte seine Kraft der hannoverischen Landeskirche ganz verloren gehen. In Vertretung eines Lüneburger Geistlichen hatte Harms gerade an dem Sonntage zu predigen, an welchem die Danksagung für die verstorbene Königin Friederike vorgeschrieben war, und Harms las dabei nicht das vorgeschriebene Gebet, sondern sprach ein freies aus dem Herzen. Darüber zur Rechenschaft gezogen, erklärte er, er könne nicht anders als aus dem Herzen beten; ein gelesenes Gebet sei für ihn gar kein Gebet. „Was ich tue, und besonders was ich auf der Kanzel im Angesichte Gottes und der Gemeinde vorzunehmen habe, dahinein muſs ich mein innerstes Wesen, meine ganze Seele legen, oder ich würde mir selber zum Heuchler werden und könnte vor Gott und der Gemeinde mein Auge nicht aufschlagen!“ Obwol bezeugt wurde, das das frei gesprochene Gebet die Gemeinde erbaut habe, glaubte das Konsistorium doch, solche Willkür nicht dulden zu können; es verbot Harms, zu predigen und erklärte ihm, es werde auf seine Anstellung nicht eher bedacht nehmen, als bis er Gewär gegeben habe, daſs er den Vorschriften seiner Oberen Folge zu leisten entschlossen sei. Ungefär ein Jar blieb Harms jetzt der Kanzel fern. In den von ihm angeregten Kreisen empfand man das schwer und von mehreren Personen gelangte Fürsprache an das Konsistorium, das denn auch im Juni 1842 seine Verfügung zurücknahm, nachdem Harms versprochen hatte, „den Vorschriften seiner kirchlichen Oberen wie überhaupt so auch in liturgicis in Zukunft schuldige Folge zu leisten“.

Einen in der Zwischenzeit an ihn ergangenen Ruf zum Lehrer im Missionshause zu Hamburg, sowie einen zum Pastor in New-York hatte Harms abgelehnt; sein Wunsch ging auf ein Pfarramt unter seinen Lüneburgern, und der Wunsch sollte ihm endlich erfüllt werden. Sein alternder und kränklicher Vater wünschte ihn als Hilfsprediger zu haben, und das Konsistorium erfüllte die dorthin gerichtete Bitte. Am 19. Nov. 1844 wurde Harms ordinirt und trat am 2. Advent d. J. sein Amt in Hermannsburg an.

Der Gemeinde war er kein Fremder mehr. Wie schon früher hatte er, Michaelis 1843 von Lüneburg zurückgekehrt, seinem Vater auch im letzten Winter helfend zur Seite gestanden, aber jetzt doch erst begann seine eigentlich amtliche Wirksamkeit und damit auch bald eine Erweckung, wie sie der Norden Deutschlands noch nie gesehen. Sein Vater hatte ihm vorgearbeitet; die früher verwilderte Gemeinde war durch ihn wider an kirchliche Zucht und Ordnung gewönt; vor allem aber die Liebe, mit der die Gemeinde an dem Vater hing, übertrug sich auf den Son, und bereitete der unermüdlichen Arbeit desselben den Weg. Aber er arbeitete auch wie wenige gearbeitet haben, nicht bloß in der Predigt und in den Gottesdiensten, die den ganzen Sonntag ausfüllten, sondern namentlich auch in der Seelsorge, wo seine volkstümliche Art, mit den Leuten zu verkehren, seine gewinnende Freundlichkeit, seine Vertrauen erweckende Liebe zu den Armen und Elenden ihm fast mehr noch als die gewaltigen Predigten die Herzen gewannen. Eigentümlich waren die Versammlungen, die Sonntag Nachmittags in seinem Hause gehalten wurden. Es waren keine Konventikel, ja nicht einmal Erbauungsstunden, sondern eigentlich Besuche der Gemeindeglieder und eine gesprächsweise Unterhaltung mit diesen. Harms selbst schildert ihre Entstehung und ihre Art in einem Berichte vom März 1845: „Bald nach dem Antritte meines Amtes fanden

sich häufig Personen der Gemeinde bei mir ein, welche sich weitere Auskunft über die vorgetragenen Warheiten des Christentums erbaten. Natürlich kamen diese vorzugsweise des Sonntags sowol in der Zeit zwischen den beiden Gottesdiensten als nach dem Nachmittagsgottesdienste. Niemand war von mir eingeladen, keiner herzugezogen worden; jeder kam und ging zu welcher Zeit es ihm beliebte, von dem eigenen Bedürfnis getrieben. Dass aber jeder, der kam, freundlich aufgenommen und jedem die gewünschten Aufschlüsse nach Kräften gern gegeben wurden, versteht sich von selbst. Besonders erfreulich ist es, dass nicht allein die älteren Leute, sondern in ebenso reichem Maße auch die jüngeren Leute sich zu Gott gezogen fülen und die Früchte des Geistes darin zeigen, dass sie das Herumtreiben auf den Straßen und in Wirtshäusern unterlassen, sich eines stillen, sittlichen und frommen Lebens befleißigen und die Sonntage in der Kirche und bei der Bibel und häuslicher Unterhaltung zubringen. Fast dasselbe läßt sich von den Schulkindern sagen, die mich ebenfalls fleißig besuchen, und denen ich dann biblische Bilder zeige und darüber erzäle. Es ist also für die mich Besuchenden weder Zeit noch Stunde bestimmt; der Sonntag ist aber der Tag, an welchem sie am meisten zu mir kommen, so dass allerdings vom Ende der Nachmittagskirche bis gegen Abend meine Stube nie leer wird; die einen kommen, die andern gehen. Die Unterhaltung geschieht in der gewönlichen plattdeutschen Mundart und verbreitet sich, je nach den Fragen, die getan werden, über alle Gebiete des Christentums. Bald wird gesprochen über einzelne unverstandene Bibelstellen, bald über die täglichen Ereignisse im Lichte des göttlichen Wortes, bald über Kirchengeschichte, über Mission, über Mäßigkeit, über einzelne Erfarungen u. s. w. — Übrigens wird weder gebetet noch gesungen, noch ein Abschnitt der Bibel erklärt, sondern alles bleibt in den Grenzen der Unterhaltung, wobei ich gewönlich, wenn es die Gelegenheit so mit sich bringt, hie und da einmal eine Geschichte erzäle oder eine Karte z. B. von Palästina vorzeige, auch wol ein anschauliches biblisches Bild u. dgl.". Zu Hilfe kam Harms dabei seine große Gabe volkstümlicher Erzälung und die meisterhafte Art, mit der er die plattdeutsche Sprache handhabte. Übrigens ging es bei diesen Unterhaltungen ungezwungen her. Harms, der überhaupt gern rauchte, ließ wärend derselben seine Pfeife nicht ausgehen. Eine Anzal seiner Erzälungen in plattdeutscher Sprache hat sein Bruder Theodor unter dem Titel: „Honnig. Vertelln und Utleggen in sin Moderſprak von Louis Harms" (2. Aufl., Hermannsb. 1871) herausgegeben, wärend eine weitere Auswal von Erzälungen meist von Missionsfesten und aus dem Missionsblatte in dem Buche: „Goldene Apfel in silbernen Schalen" (6. Aufl., Hermannsb. 1875) gesammelt ist.

Die Hauptmacht lag doch in seinen Predigten. Harms Predigten, namentlich die Evangelienpredigten (achte Auflage Hermannsberg 1877 — die Epistelpredigten, Hermannsberg, 2. Aufl. 1875 — außerdem zwei Bände Nachlaſspredigten über die Evangelien, Hermannsbg. 1872, 2. Aufl. — über die Episteln, Hermbg. 1872 — sodann: Geistlicher Blumenstrauß, Predigten über das Leben Johannes des Evangelisten, das güldene A B C und das apostolische Glaubensbekenntniß 2. Aufl., Hermbg. 1874 — Festbüchlein, Betstunden und Predigten auf die drei Hauptfeste, Hermbg. 1871 — Brosamen aus Gottes Wort, 1. Bd., Hermbg. 1878 — 2. Bd. 1879 — alle diese sonstigen Predigten reichen übrigens an die Evangelien- und Epistelpredigten nicht hinan) gehören gegenwärtig zu den verbreitetsten Predigtsammlungen. Harms hat, wie kaum ein anderer seit Luther, es verstanden, dem Volke zu predigen, namentlich dem Landvolk. Volkstümlichkeit ist der Grundzug seiner Predigtweise. Diese ruht aber auf der Einfachheit, der Klarheit und darauf, dass alles in diesen Predigten konkret ist. Nach dem Rat, den er einmal einem Amtsbruder gibt: „Nennen Sie alles beim rechten Namen, dass man es mit Händen greifen kann, was Sie meinen, so konkret wie möglich, damit es nicht über den Köpfen hingeht" (Lebensbeschreibung S. 97), hat er selbst gehandelt. Homiletisch betrachtet sind die Predigten keine Kunstwerke. Die Themata sind meist nur Überschriften, die Teile nur lose aneinandergereiht, der Aufbau einfach, meist dem Text folgend. Auch die exegetische Seite ist nicht ihre

Stärke; dieſe liegt in dem Eingreifen in's Leben. Harms predigt aus dem Leben und für's Leben, wie wenige. Alles iſt dabei auf ſeine Hörer berechnet, deren Leben, das Leben des Lüneburger Bauern, hat er überall vor Augen. Deren Sprache redet er auch, durch und durch jedem verſtändlich. Sind die Predigten auch hochdeutſch gehalten, ſo ſind ſie doch ſozuſagen plattdeutſch gedacht. Man kann den Verſuch machen, und Seite auf Seite laſſen ſie ſich one Anſtoß, one Änderung der Konſtruktion, ja faſt one Umſtellung der Worte in's Plattdeutſche überſetzen. Nirgends verwickelte Konſtruktionen, nirgends eingeſchachtelte Sätze, alles klar und durchſichtig. Der Gedankenkreis der Predigten iſt enge, dieſelben Gedanken kehren oft, vielfach ſogar mit denſelben Worten wider. Die Notwendigkeit einer gründlichen Bekehrung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Beweiſung des Glaubens im chriſtlichen Wandel, das iſt im Grunde das Thema jeder Predigt. Harms kennt keine Rückſichten, weder auf mögliche Folgen noch auf mögliche Miſsverſtändniſſe. „Mit des heiligen Geiſtes Kraft, akkurat nach dem Wort getrieben von der Liebe Chriſti, und dann one weiteres darauf und daran, und geſprochen wie einem der Schnabel gewachſen iſt, und getan, was man nicht laſſen kann, und in jeder Seele eine Seele ſehen, die Chriſtus mit Blut erkauft hat, und die ihm gehört und die man ihm wider gewinnen muſs, das glaube ich iſt der friſche Lebensweg“ (Lebensbeſchr. S. 96). Rückſichtslos wird die Sünde geſtraft, und ſo, daſs dem Hörer keine Hintertür offen bleibt, zur Bekehrung gedrängt, begeiſtert die Gnade Gottes geprieſen und mit faſt maſſiver Realität (am ſtärkſten tritt das in den urſprünglich im Miſſionsblatt erſchienenen nachher unter dem Titel „Das Ende der Wege Gottes“, 2. Aufl., Hermbg. 1876, beſonders herausgegebenen Artikeln über die letzten Dinge hervor) die Verdammnis der Gottloſen und die Seligkeit der Gläubigen auf der neuen Erde ausgemalt, dann aber auch mit ganzer Macht auf Heiligung des Lebens gedrungen, one die aller angeblicher Glaube nur Heuchelei iſt. Auch das wider ganz konkret. Es werden nicht allgemeine Mauungen zum chriſtlichen Leben gegeben, ſondern den Hörern wird Zug um Zug vorgemalt, wie ſie ihr Leben einrichten ſollen. Hier zeigt ſich allerdings ein unleugbar geſetzlicher Zug bei Harms, der namentlich in ſeiner Lehre von der rechten Sonntagsfeier zu Tage tritt. Hier fült man auch die pietiſtiſche Enge ſeines Geſichtskreiſes. Tanzen, Kartenſpiel u. ſ. w. wird one Einſchränkung für Sünde erklärt, und wärend Harms für das Leben des Landvolks einen ſo geſunden Blick hat, fehlt ihm das Verſtändnis für das Leben der höheren Stände. Überhaupt neigt er dahin, die natürlichen Faktoren des menſchlichen Lebens zu unterſchätzen, ein Zug, der auch in ſeinem eigenen Leben, in der Rückſichtsloſigkeit, mit der er ſeine Geſundheit aufs Spiel ſetzt, ſowie auch in ſeiner Miſſionsleitung uns oft begegnet. Aber ſo iſt es ihm auch gelungen in ſeiner Gemeinde und in dem Kreiſe, der ihm anhing, neue Sitte zu ſchaffen, und jeder, wer die Zähigkeit bäuerlicher Sitte kennt, wird darin vielleicht den größten Beweis der Macht ſehen, die er mit ſeinen Predigten ausübte.

An äußeren Gaben mangelte es Harms dabei völlig. Seine Stimme wird ſchon von ſeinen Examinatoren als dumpf bezeichnet; kam er in Eifer, ſo überſchlug ſich die Stimme oft; ſeine Haltung auf der Kanzel hatte etwas ſteifes. Zumal in ſpäteren Jaren, als ſeine von Natur ſtarke Geſundheit bereits den übermäßigen Anſtrengungen zu erliegen anfing, ſchien es oft, als reiche ſeine körperliche Kraft für eine Predigt nicht aus. Leiſe, faſt tonlos fing er an, aber dann wuchs die Stimme und wurde immer gewaltiger, und jedem Worte fülte man es an, daſs es von Herzen kam. Niemand konnte ſich dem Eindruck entziehen, daſs hier volle Warheit war, daſs hier aus vollem Herzensglauben heraus gepredigt wurde. Ihre Höhe erreichten ſeine Predigten daher auch im Gebet. Seine Gebete, ſowol die in den Predigten, wie die im Miſſionsblatt (ſie ſind geſammelt im „Gebetbuch für Miſſionsſtunden“, Hermbg. 1867) haben auch etwas ſehr einfaches, ſie ſind nicht ſtürmiſch, aber von der Gewiſsheit der Erhörung getragen. Auch ſonſt war Harms ein eifriger Beter, ſeine Gemeinde, auch die einzelnen Glieder derſelben, trug er beſtändig auf dem Herzen. Er ſelbſt gibt ſich in der

Digitized by Google

Predigt über die Epistel des 3. Advent das Zeugnis: „Wenn ich euch alle auf den Armen zu dem Herrn Jesu hintragen könnte und in den Himmel hinein, dann weiß ich, es bliebe keiner von euch draußen, und daſs ich für euch alle noch lange bete, wenn ihr schon alle im Bette liegt, das weiß der Herr, der mich höret".

Die Frucht solcher Arbeit trat bald zu Tage. Es war keine methodistische Erweckung; trotz mancher Mängel, die Harms nicht verschwiegen hat, darf man sagen, es war eine wirkliche Umwandlung der Gemeinde. Regelmäßiger Kirchenbesuch, regelmäßige Hausandacht, strenge Sonntagsfeier wurde in der Gemeinde zur Sitte. Die Zal der Kommunikanten wuchs, zuletzt waren es bei einer Seelenzal von 2500 über 9000, darunter allerdings manche auswärtige. Aber auch die sittlichen Früchte fehlten nicht. In einer Untersuchungssache gab ein Gastwirt zu Protokoll: „Die Hermannsburger Holzarbeiter und Holzflößer seien wie umgewandelt, sie söffen und fluchten nicht mehr wie früherhin gewönlich, sondern lebten vernünftig, arbeiteten fleißig und gingen liebevoller mit einander um". Die Liebestätigkeit der Gemeinde, ihre Opferwilligkeit wurde warhaft großartig. Nicht bloß für die Mission steuerte sie eifrig bei (H. schlägt bei der Visitation von 1854 die von der Gemeinde für die Missionssache gegebenen Opfer auf mindestens 24000 M. an), auch sonst hatte sie überall, wo es galt zu helfen, eine offene Hand. H. konnte bezeugen, daſs es keinen Bettler in der Gemeinde gebe, und daſs ihm außer dem Ertrag des Klingelbeutels järlich 2100 M. für Arme zugetragen würden. Auch über die Gemeinde hinaus erstreckte sich bald sein Einfluſs. Von außen strömten so viele Zuhörer in die Kirche, daſs die Zal der Plätze vermehrt werden muſste, und ihrer vielen wurde Harms der geistliche Vater, der auch durch eine ausgebreitete Korrespondenz selbst in der Ferne ihr Berater blieb.

So schuf sich Harms die Grundlage für die Mission, eine Missionsgemeinde, denn so hat er von Anfang an seine Mission sich gedacht als gemeindliche, als landeskirchliche Mission. Schon als er noch Kollaborator war, kamen Bitten an ihn, selbst eine Missionsanstalt zu gründen, er lehnte das aber so lange ab, bis er im Jare 1849 nach dem Tode seines Vaters auf den allseitigen Wunsch der Gemeinde zum wirklichen Pastor in Hermannsburg ernannt wurde. Dann aber griff er die Sache auch sofort an. Was ihn bewog, sich nicht einer bestehenden Missionsgesellschaft anzuschließen, sondern ein eigenes Missionshaus zu gründen, hat er in einem Berichte an das Konsistorium selbst dargelegt. Schon oft hätten sich begabte junge Leute mit dem Verlangen an ihn gewendet, Missionar zu werden. Sie anderswo ausbilden zu lassen, sei unmöglich, da andere Missionshäuser sie nicht aufnehmen könnten. Auch habe er Bedenken gegen die Art, wie die Mission bis jetzt getrieben sei. Dann entwickelt er den Gedanken der Kolonialmission. Die Missionare sollen zusammenbleiben und nicht, wie bisher, zerstreut werden. Sie sollen im Heidenlande eine christliche Kolonie bilden. Dann kann es nicht fehlen, daſs sie bald eine kräftige Gemeinde sammeln, die dann eine zweite Kolonie nicht in weite Ferne, sondern in der Nähe aussendet, damit so eine zusammenhängende Kette von Gemeinden entstehe. Als Vorbild galt ihm die angelsächsische Mission in Deutschland. Dem entspricht es, daſs nun die Mission nicht nur (ganz abweichend von den früher entwickelten Grundsätzen) fest auf das lutherische Bekenntnis gegründet wird, die im Heidenlande zu gründende Gemeinde-Kolonie nimmt auch die Ordnungen der Muttergemeinde mit hinüber. Sie ist gleichsam ein Stück dieser Muttergemeinde, und das Hermannsburg in Afrika lebt ebenso wie das in der Lüneburger Haide nach der Lüneburger Kirchenordnung (vgl. F. Speckmann, Die Hermannsburger Mission in Afrika, Hamburg 1876, S. 15 ff.). Dem entspricht es endlich auch, daſs Harms seine Mission durchaus als landeskirchliche gedacht hat. „Der innigste Wunsch meines Herzens", so schreibt er 1850 an das Konsistorium, „ist nur, mit der Kirche, der ich von ganzer Seele angehöre, auch in bezug auf das Missionshaus in organische Verbindung zu treten und für mich als Prediger und für meinen Bruder (Theodor Harms, der dem Missionshause als Inspektor vorstand) als Kandidaten dieser

Kirche wird der Wunsch ein unabweisbares Bedürfnis. Wärend daher in jetziger Zeit so viele der Kirche sich entfremden, möchte ich gerade mich der Kirche mit dem Missionshause aufs innigste anschließen". So bittet er denn, das Konsistorium möge die Aufsicht über das Missionshaus übernehmen und durch den Superintendenten füren lassen und die Lehrer an demselben auf Vorschlag ernennen. Er tue die Bitte um so zuversichtlicher, „da ja die Heidenbekehrung ein echt kirchliches Werk ist und erst durch die Bestätigung der Kirchenbehörde die rechte Weihe empfangen kann".

Nach beiden Seiten hin sind die Gedanken Harms nicht verwirklicht. Zwar in den Verhandlungen über die Statuten der Missionsanstalt hielt H. zähe an dem Wunsche fest, diese der Landeskirche organisch einzugliedern. Auch nachdem das Konsistorium die obige Bitte abgelehnt hatte, lauten die beiden ersten §§ des von Harms verfaßten Statutenentwurfs: „§ 1. Das Missionshaus in Hermannsburg auf dem Grunde des vollen luth. Bekenntnisses ruhend, ist ein Glied der luth. Kirche, in specie der luth. Landeskirche im Königreich Hannover. § 2. Es steht demnach unter der Oberaufsicht und Oberleitung des hochwürdigen Konsistorii in Hannover; sowol in betreff der Lehre als der Personen der Vorsteher, Lehrer und Zöglinge. Die hohe Behörde bestimmt, auf welche Weise und durch wen die Oberaufsicht gefürt werden soll". Die kirchlichen Behörden hielten aber jede organische Eingliederung für untunlich, und obwol H. 1854 noch einen Versuch machte, sie zu erreichen, blieb doch in den wirklich bestätigten Statuten nur eine Aufsicht über die Vermögensverwaltung der Anstalt stehen. Ebensowenig verwirklichte sich der Gedanke der Kolonialmission. Allmählich mußte die Missionstätigkeit im wesentlichen in dieselben Banen einlenken, welche die andern Missionsgesellschaften inne hielten. Doch blieb sie, bis im vorigen Jare die Separation das Band gerissen hat, auch one organische Eingliederung in viel höherem Maße als andere eine gemeindliche und landeskirchliche Mission.

Mußte H. so auch auf die Verwirklichung seiner Lieblingsgedanken verzichten, so hat er doch das Wachsen seiner Mission und den reichen Segen, der von ihr über die Landeskirche kam, noch gesehen. Freilich lange zu arbeiten sollte ihm nicht vergönnt sein. Ein Unfall beim Schlittschuhlaufen hatte ihm schon, als er noch Hauslehrer in Lauenburg war, ein rheumatisches Übel zugezogen und ganz gesund ist er seitdem nie wider geworden. Um so schneller mußte ihn dies Übermaß von Arbeit aufreiben. Von Schonung oder zeitweiliger Erholung war bei ihm keine Rede. Selbst ein ganz Gesunder hätte es nicht lange ertragen, so oft zu predigen, dazu der Überlauf im Hause, täglich, wie er selbst angibt, ungefär 4 Stunden lang seelsorgerische Besuche in der Gemeinde, dann die Arbeit, welche die Mission und das von dem Landvolk so gern gelesene Missionsblatt machte, und endlich eine umfangreiche Korrespondenz, die meist nachts gefürt wurde. Auch als bedenklichere Symptome der Krankheit auftraten, schonte er sich nicht. Als er nicht mehr zur Kirche gehen konnte, ließ er sich im Rollstul hinfaren und hielt dennoch wie immer Gottesdienst. Zum letzten Mal am 21. p. Trin. 5. Nov. 1865. Am 14. Nov. ging er heim.

Der Hannoverschen Landeskirche ist von Harms Wirksamkeit ein reicher Segen zugeflossen. Das wird man auch jetzt noch bekennen müssen, obwol es von Hermannsburg aus zur Spaltung gekommen und manches ungesunde in der Hermannsburger Erweckung deutlicher an den Tag getreten ist. Die Spaltung wird erklärlicher, wenn man auf Ludwig Harms, als die maßgebende Persönlichkeit für die Bewegung, sieht. In ihm ist sie in gewissem Sinne bereits vorgebildet. Streng lutherisch orthodox ist Harms in seiner Lehre nie gewesen. Zwar hat er im Amte, im Verkehr mit dem Volk und in seiner Missionsarbeit die Bedeutung einer festen Bekenntnisgrundlage und bestimmter kirchlicher Ordnung immer mehr erkannt. Deshalb betont er in dieser Zeit seines Lebens das lutherische Bekenntnis und die lutherische Ordnung sehr stark. Aber daneben wart er sich doch selbst tatsächlich eine große Freiheit nicht bloß den Ordnungen der Kirche, ihrer Liturgie (in specie auch der Trauungsliturgie), sondern auch ihrem Bekenntnis gegenüber, und immer wirkt noch die pietistische Stimmung seiner früheren Zeit

stark nach. Ebenso ist seine Stellung der Landeskirche gegenüber eine zweigeteilte. Er will ihr angehören und achtet es für einen Segen ihr anzugehören, er will ihr dienen und sucht auch seine freie Tätigkeit für die Mission ihr einzugliedern. Und doch betrachtet er sie, namentlich in der Auslegung der Offenbarung (3. Aufl. Hermbg. 1878) als unrettbar verloren und stellt ihren Übergang in eine Weltkirche und Teufelskirche, sowie die Separation der warhaft Gläubigen auf's bestimmteste in Aussicht. Wärend seines Lebens sind diese Widersprüche nicht zum Austrag gekommen. Allerdings nicht one Schwanken hielt er an der Landeskirche fest; ja je ausgedehnter sein Werk wurde, desto fester schloss er sich ihr an, er entfremdete ihr nicht, sondern wuchs je länger je mehr in sie hinein. Was ihn hielt, war das Tiefgewurzeltsein im Leben seines Volks und das Bewusstsein des Segens der Landeskirche für das Volk, sowie die Erkenntnis, dass seine Mission diesen Zusammenhang mit der Landeskirche nicht entbehren könne. Nach seinem Tode ist auseinandergefallen, was seine Person zusammenhielt. Ein Teil der von ihm Angeregten ist dem auch schon in ihm vorhandenen separatistischen Zuge rückhaltlos gefolgt.

Harms äußere Erscheinung war wenigstens in den späteren Jaren keine imponirende. Er war groß von Statur, aber seine Haltung gebeugt; sein abgemagertes Gesicht trug die Spuren innerer Kämpfe. Aber es lag ein tiefer Friede darüber, und die große Ruhe und Gelassenheit in seinem ganzen Auftreten hatte doch etwas imponirendes. Aus seinen glänzenden tiefen Augen sprach eine Fülle von Liebe. Diese im Dienste des Herrn sich selbstverzehrende Liebe ist das Geheimnis seines Lebens gewesen und die Kraft seines Wirkens.

Außer den angegebenen Schriften sind nach seinem Tode noch herausgegeben: Die Auslegung der Psalmen (sie gehört zu dem besten, was wir von Harms haben); Auslegung der 1. Epistel St. Petri, Hermbg., 2. Aufl. 1870; Die Epistel an die Hebräer, Hermbg. 1871; Weissagung und Erfüllung 1872 und ganz kürzlich eine Einleitung in die h. Schrift (Biblische Einleitung, Hermbg. 1879), die wissenschaftlich wertlos ist. In der mehrerwänten Lebensbeschreibung hat die brüderliche Liebe, die sich von der geistigen Macht des Bruders ganz abhängig fült, ein Heiligenbild gezeichnet, in dem, weil die Schatten fehlen, auch das Licht nicht voll hervortritt. Die vorstehende Darstellung hat namentlich auch die mir gütigst mitgeteilten Akten des hiesigen Konsistoriums benützt. **G. Uhlhorn.**

Hasael (חֲזָאֵל, auch חֲזַהְאֵל „El [Gott] hat geschaut"), König des damaszenischen Syriens in der ersten Hälfte des 9. Jarh. v. Chr. Er war von König Benhadad von Damask (als sein Feldhauptmann?) an den israelitischen Propheten Elisa abgesandt worden, um diesen zu befragen in betreff der Heilung des Königs von einer Krankheit. Da verkündete ihm Elisa den Tod des Königs und seine Erhebung auf den Thron. Den Auftrag, Hasael zum König von Aram zu salben, soll schon Elia von Jahwe erhalten haben (1 Kön. 19, 15; vgl. v. 17), aber in der uns vorliegenden Quellenverarbeitung wird die Ausfürung dieses Befehles nicht berichtet. Am Tage nach Hasaels Rückkehr starb Benhadad eines gewaltsamen Todes (im Bade erstickt?), wie es scheint durch Hasaels Hand (seine Beteiligung am Morde wird von Ewald a. u. a. O. S. 562 in Abrede gestellt; aber dann fehlt 2 Kön. 8, 15 das Subjekt). Hasael bestieg den Thron (2 Kön. 8, 7—15). Wider ihn fürten die verbündeten Könige Joram von Israel und Ahasja von Juda Krieg, um die von den Syrern besetzte israelitische Stadt Ramoth in Gilead zurückzuerobern, wurden aber von den Syrern geschlagen (2 Kön. 8, 28; 9, 15). Dem Mörder und Nachfolger Jorams, Jehu, nahm Hasael sogar alle ostjordanischen Besitzungen ab, das ganze Basan und Gilead bis an die Südgrenze, den Bach Arnon (2 Kön. 10, 32 f.). Die Bewoner der eroberten Gebietsteile wurden auf das grausamste behandelt (Am. 1, 3 f.). Auch Juda ließ er nicht unverschont; nach Eroberung der philistäischen Stadt Gath machte er Anstalten, von dort gegen Jerusalem zu ziehen, und ließ sich nur dadurch zum Abzuge bestimmen, dass der König Joas ihm alle Tempelweihegaben und die Goldschätze des Tempels und Palastes als Tribut übersandte (2 Kön. 12, 18 f.).

Digitized by Google

Noch der Nachfolger Jehus, Joahas, wurde von Hasael angegriffen (2 Kön. 13, 3. 7). Die Regierung Hasaels muſs darnach eine sehr lange gewesen sein: sie reichte schon hinein in die Regierung Jorams von Israel, umfaſste die ganze achtundzwanzigjärige (2 Kön. 10, 36) Regierung Jehus und nach 2 Kön. 13, 22—25 auch die ganze siebenzehnjärige (2 Kön. 13, 1) des Joahas (doch s. dagegen 2 Kön. 13, 3, wo wol von Kriegstaten Benhadads zu Lebzeiten seines Vaters Hasael die Rede sein muſs). Er regierte also, wie es scheint, mindestens 45 Jare. Dem Hasael folgte auf dem Throne sein Son Benhadad, von welchem Joahas' Son Joas die seinem Vater abgenommenen Städte (also wol westjordanische) wider zurückeroberte (2 Kön. 13, 24 f.).

Auch in den Keilinschriften wird Hasael erwänt als zweimal von Salmanassar II. angegriffen (Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. 1872 S. 104f., 107; Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878 passim). — Josephus (Antiqq. IX, 4, 6) berichtet, daſs Ἀζάηλος und sein Vorgänger Ἄδαδος (Benhadad) um ihrer dem Volk erwiesenen Woltaten willen zu Damask göttlicher Ehren genössen. Da hier offenbar eine Verwechselung des Königs Benhadad mit dem syrischen Gott Hadad (s. d. Art.) vorliegt, so wird es auch irgendwelche syrische Gottheit gegeben haben, deren Name an חזאל anklang. Zu vergleichen ist Justin, Hist. Phil. XXXVI, 2, 3, wo als Könige der damaszenischen Urzeit Azelus und Adores (st. Hadad?) genannt werden, vielleicht ebenfalls Gottesnamen; ein solcher scheint jedesfalls in dem Namen einer Königin dieser damaszenischen Urgeschichte Athare (Athar-Astarte) oder [At]arathe (Atargatis, s. oben Bd. I, S. 736) vorzuliegen. Doch kann Chazâ-êl „El hat geschaut" in eben dieser Form niemals Gottesname gewesen sein; ob vielleicht eine Verwechselung von Ἀζάηλος mit dem Prototyp des Azazel Lev. 16, 26 vorliegt, welcher doch für die Umbildung einer heidnischen Gottheit (s. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 1876, S. 140 f.) zu halten sein wird?

Vgl. die Artikel „Hasael" in Winers RW. (1847), von Nöldeke in Schenkels B.-L. II, 1869 und von Schrader in Riehms HW. 6. Liefer. 1877; Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, 3. Aufl., 1866, S. 561—563, 598 f., 621 f.

Wolf Baudissin.

Hasenkamp, Johann Gerhard, Friedrich Arnold und Johann Heinrich, sind ein Brüder-Kleeblatt von reformirten Theologen, welche zur dunkelsten Zeit der Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jarh. die in der heil. Schrift geoffenbarte Warheit one Menschenfurcht und one irdische Rücksicht fest und treu bekannt und gleich ihren edeln christlichen Freunden Lavater und Pfenninger, Tersteegen und Jung-Stilling, Dr. Kollenbusch und Menken die Schmach Christi, die sie reichlich getragen, für ihre Ehre geachtet haben. Alle drei Brüder sind in der Bauerschaft Wechte im Kirchspiele Lengerich in der schon damals preußischen Grafschaft Teklenburg unter einem Strohdache von geringen Bauersleuten geboren und zeichneten sich alle als echte Westfalen durch Geradheit und Biederkeit — welche sich manchmal bis zu eckiger Schroffheit verstieg, aus. Ihr Vater war — gleich seiner 1743 gestorbenen ersten Frau — nicht one Gottesfurcht, wenn auch die mancherlei tieferen Erweckungen bei ihm nicht auf die Dauer gehaftet haben; er starb gnadenhungrig 1759 mit Hinterlassung von drei noch unversorgten Sönen, einem aus erster und zweien aus zweiter Ehe mit der Schwester seiner verstorbenen Frau.

Johann Gerhard Hasenkamp, geb. 1736 den 12. Juli, gest. 1777 den 10. Juni, hat 1773 sein Leben (bis 1766) in einem Briefe an Lavater beschrieben, nach welchem sein Son Christof Hermann Gottfried (geb. 1774, gest. als Pastor in Vegesack) dasselbe in der Zeitschrift: Die Wahrheit zur Gottseligkeit (II, 5 u. 6, Bremen 1836) bearbeitet und bis zu seinem Tode fortgefürt hat. Da in demselben auch seine vielen, damals viel Aufsehen machenden, jetzt verschollenen kleinen Schriften — meist subjektiv-polemischen und apologetischen Inhalts einzeln aufgefürt sind, so braucht hier nur eine kurze Skizze seines allerdings sehr merkwürdigen Lebens gegeben zu werden.

Schon in seinem 10. Lebensjar, zur Zeit einer allgemeineren Erweckung in

seiner Heimat und in dem benachbarten Reinersbergischen in pietistischer und separatistischer Art erweckt, hatte der sehr lebhafte und begabte Knabe doch noch seine ganze Jugendzeit hindurch mit Reizung zur Fleischeslust und zu hoffärtigem Wesen viel zu kämpfen, wollte 1753—1755 auf der Akademie zu Lingen (unter Mieg und Stosch) unter bedeutenden Anstrengungen wo nicht ein Allwisser, so doch ein Vielwisser werden und geriet daher bei innerer Untreue auf gefärliche Irrwege des Hochmutes und selbsterwälter Geistlichkeit. So kam er mehrere Male als fanatischer, unberufener Prediger und Ruhestörer in Arrest, wurde seiner heterodoxen Irrlehre wegen von der orthodoxen Synode als Kandidat suspendirt und unternahm endlich 1761—1762 „als ein preußischer Joseph" zur Bekehrung des Philosophen von Sanssouci, dessen feindselig-ungläubige „Werke" seit 1750 viel gelesen wurden, eine Reise nach Breslau in's Hauptquartier Friedrichs des Großen, bis er aus seiner fast wansinnigen Exaltation in eine ebenso krankhafte Depression geriet, woraus ihn endlich ein heißes Dranggebet errettete. Tief gebeugt ward der immer noch suspendirte Kandidat 1762 in seiner Heimat wider Hauslehrer und erlangte dann 1763 in Berlin durch Vermittelung seiner Gönner Hecker und Sack seine Restitution und 1766 nach mehrjärigem Aufenthalte in Berlin und Umgegend seine Anstellung als Rektor des Gymnasii in Duisburg. Mit seiner sehr gebildeten Schülerin Kriegen aus Langerich verheiratet, wirkte er hier die letzten 11 Jare seines Lebens mit aufreibendem Eifer und schönem Erfolge für die Widerherstellung des verfallenen Gymnasii, mit einem Gehalt von nur 180 Talern sich begnügend. Er war nach Duisburg als ein gedemütigter und gewitzigter frommer Christ und als ein eifriger Anhänger Bengels gekommen, dessen Schriften, die er durch den trefflichen Inspektor des Irrenhauses Reiffer in Berlin kennen gelernt hatte, ihm Millionen wert waren. In Duisburg trat er alsbald mit den zalreichen Erweckten (Pietisten und Separatisten) am Niederrhein in Verbindung — mit Tersteegen, dem er 1769 eine sehr merkwürdige Leichenrede hielt (gedruckt in seinen „Predigten nach dem Geschmack der drei ersten Jahrhunderte", Frankf. 1772), mit Jung-Stilling, der ihm in seinem Theobald (unter dem Namen Hasenfeld) und in einem Taschenbuchaufsatze (am Ende des 12. Bandes seiner sämtlichen Werke) ein herrliches Denkmal gesetzt hat, und namentlich mit dem damals in Duisburg und bei Duisburg lebenden Dr. med. Samuel Kollenbusch (siehe den Artikel unter K), dessen eigentümliches biblisches aber unkirchliches Lehrsystem (nach Böhm, Arnold und Bengel) er sich vollständig aneignete und dann zu größerer Klarheit verarbeitete. Nach diesem verwarf er den Strafbegriff in der kirchlichen Genugtuungslehre entschieden und nahm dagegen eine strenge proportionirliche Reichsgerechtigkeit Gottes gegen seinen gehorsamen Son und die an diesen Glaubenden aber ihm Nachfolgenden nach ihrem Verhalten, sowie eine genaue Stufenordnung in der Heiligung an; zugleich wurde diese Lehre nach Art so vieler Mystiker auf geheime Visionen und Offenbarungen einer erleuchteten und reich begabten Jungfrau (Anna Dorothea Wupperman aus Barmen) gestützt. Auch seine Brüder wurden später die entschiedensten Anhänger dieser „Heiligungslehre" und Dr. Gottfried Menken in Bremen (s. d. Art.) ihr begabtester Verteidiger und Verklärer. Außerdem stand Hasenkamp wie auch Kollenbusch mit Oetinger und besonders mit Lavater und Pfenninger (1772—1774) in theologisch-christlichem Briefwechsel über Reichswarheiten und Reichsbegriffe.

Wegen seiner früheren teilweise konfiszirten schroffen Schriften gegen die Kirchenlehre und den in der Versönungslehre besonders schroffen symbolischen Heidelberger Katechismus sowie wegen seiner eigentümlichen Predigten, in welchen er „die Reichsbegriffe des Evangelii auszubreiten, die Annehmlichkeit der Gebote Christi zu zeigen (nach Lavater), Aussichten in die Ewigkeit zu eröffnen und Christi hohes Priestertum als den größten Beweis der Liebe Gottes zu prüfen" sucht, geriet Hasenkamp, welcher 1767—1771 für einen Emeritus Hilfsprediger war, mit der Clevischen Provinzialsynode und der Jülich-Clevischen Generalsynode auf's neue in Konflikt, in dessen Folge er, ungeachtet seiner versuchten Rechtfertigungen, wider als Prediger suspendirt wurde, bis das Ober-

Kirchendirektorium in Berlin und die Regierung in Cleve dieses Urteil wider aufhob. 1774 machte er mit Lavater die von Stilling und Göthe so anziehend beschriebene Reise nach Elberfeld und Barmen, worüber auch sein ausfürliches Tagebuch (in seinem Leben) wichtige Mitteilungen liefert.

Hasenkamp, ein aufrichtiger Israelit one Falsch und ein treuer Jünger Christi, arbeitete in den letzten zehn Jaren seines Lebens ernstlich an seiner Vervollkommnung und Heiligung, weil ja von ihr die Stufe seiner dereinstigen Seligkeit und Herrlichkeit abhängig war; jedoch machte ihm seine heftige und reizbare Natur dabei immer sehr viel zu schaffen. Er starb 1777 an der Auszehrung mit Hinterlassung einer Witwe und drei unversorgter Kinder mit dem Jubelrufe: Hallelujah! (Seine Schriften sind in seinem gedruckten Leben angefürt, mit Ausnahme folgender: Gerettete Candidatenwürde in einem Schreiben an Dr. Stosch 1759; Verlangtes Sendschreiben vom Gebrauche der Vernunft und Christenthum 1770; Theses contra Socinum, Duisb. 1770, 4°. Außerdem sind die Verhandhandlungen mit den Synoden und namentlich seine Retraktationsschrift: Musterung seiner jugendlichen Schriften und sein Glaubensbekenntnis [1770] handschriftlich in seinem Nachlasse, sowie in dem Rheinischen Kirchenarchiv in Coblenz.)

Friedrich Arnold Hasenkamp, geb. den 11. Januar 1747, gest. 1795 als Nachfolger seines Halbbruders im Rektorate in Duisburg, dessen Witwe er auch zur Versorgung ihrer Kinder geheiratet hatte, stimmte in seiner christlichen Gesinnung und theologischen Grundanschauung durchaus mit seinem Bruder und mit Kollenbusch überein; nur war er von Natur ruhiger und milder, und gab daher seinen Freunden und Gegnern weniger Anlass zu Ausstellungen. Mit einem warhaften Heldenmute bekämpfte er dagegen in einer Zeit, „wo man Parforcejagd machte auf alles, was Offenbarung hieß", zusammen mit dem jugendlich stürmischen Menken, damals in Duisburg, und mit de Marées in Dessau, mit Lavater und Stilling, die damals allgemein und auch an der Universität Duisburg herrschende Neologie in mehreren wertvollen Schriften: Ueber die verdunkelnde Aufklärung, Duisb. 1789 (gegen [Riems] Fragmente über Aufklärung, Berlin 1788); die Israeliten, die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, mit dem Motto μὴ φοβοῦ (gegen Eichhorn) Frankf. 1790; Briefe über Propheten und Weissagungen an den Herrn Hofrath und Professor Eichhorn in Göttingen, 2 Thle., Duisb. 1791 f. (sehr scharf und schneidend), nebst einem Anhang an Herrn Doktor Thieß: Ueber Ahnden und Weissagen; Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion, 2 Thle., Duisb. 1794 — die gediegenste Schrift unter allen. Außerdem gab er in demselben tapfern freudigen Geiste die patriotisch-deutsche, antifranzösische und antirevolutionäre Schrift heraus: Wahrheiten für ein braves Volk, Duisburg 1793, ein würdiger Vorläufer und Seitenstück zu Menkens Glück und Sieg der Gottlosen (Nürnberg 1795 und 1848). Fast alleinstehend in seinem felsenfesten freudigen Glauben an den lebendigen geoffenbarten Gott vor der damaligen theologischen Welt geißelt Hasenkamp mit schonungslosem Eifer die allein herrschenden Aufklärer (Danz, Semler, Eichhorn, Schulze, Teller, Steinbart, Bahrdt), bekennt sich selber als entschieden bibelgläubig und christlich rechtgläubig, und nur in der Form der dogmatischen Begründung von der Kirche und den Symbolen abweichend: „Ich kenne fast nichts Seichteres, als die erdichtete, dass ich nicht sage, erlogene Accommodation". Cranz, Bahrdt, Eichhorn und änliche plündern die Bibel und entweihen das Christentum unmittelbar. Welche sich solchen widersetzen, die Warheit in Schutz nehmen und öffentlich für's Christentum herauskommen, werden von Herrn Riem, Biester und Gedike, von Herrn Nikolai und dessen Gesellen als Schwärmer und Dummköpfe weggeschlagen, damit die andern desto sicherer plündern und rauben können". (Eichhorn wusste auf die ihm gemachten sehr heftigen Vorwürfe nur mit vornehmer, kalter Abfertigung zu antworten: in der Allg. Biblioth. der bibl. Litt. 1791, S. 758 ff.)

Johann Heinrich Hasenkamp, geb. 19. Sept. 1750, gest. den 17. Juni 1814 als Pastor der kleinen reformirten Gemeinde Dahle bei Altena in der

Grafschaft Mark, war von seinen Brüdern der gemütlichste und seelenvollste und darum atmen auch seine nach seinem Tode von seinem Neffen herausgegebenen: „Christliche Schriften“ (2 Bändchen, Münster 1816 und 1819) einen noch wolluenderen herrlich-erhabenen Geist. Besonders hat das erste Bändchen, seine innigen Briefe an christliche Freunde und Freundinnen (die meisten an die Großmutter des Referenten, Witwe Huyßen in Barmen und Iserlohn) enthaltend, überall viele Freunde gefunden und daher auch die dritte Auflage erlebt, während das zweite Bändchen, Homilien, Fragmente enthaltend, nur unter den Anhängern der Kollenbusch-Menkenschen Schule verbreitet ist. Zugleich mit seinem Bruder Friedrich Arnold erst mit 16 Jaren unter der Klage seiner Mutter: „Es ist Jammer um das gute Garn, das die Jungen spannen!“ dem Spinnrade und der Viehherde entnommen, ward er schon nach 6 Jaren (1773) Kandidat, dann 1776 bis 1779 Rektor in Emmerich und blieb von da an 35 Jare unverheiratet auf seiner einsamen Bergpfarrei unter Drahtziehern und Scheerenschleifern. Sein Neffe sagt von ihm in der Vorrede zu seinen Schriften: „Er war durch Gottes Gnade in Christo ein herrlicher Mensch geworden, und ein Hirte von seltener Treue und Klugheit gewesen. Anhaltende Schwächlichkeit und das einsame Leben in dem durch Gebirge und ungebante Wege von der übrigen Welt abgesonderten Dorfe hatten seiner langen, hagern Gestalt ein sehr ernstes, fast an Düsterheit grenzendes Aussehen gegeben; allein in seinem Innern wonte eine solche Fülle von Freuden, dass auf den leisesten Laut der Liebe oder der Erinnerung an ein Wort Gottes plötzlich, wie durch dunkle Wolken unerwartet der heiterste Sonnenblick bricht, sein ganzes Angesicht von himmlischem Glanze leuchtete. Nie noch sah ich einen Mann, bei welchem die verborgene Herrlichkeit den äußern Menschen so schnell durchdrang und in allen Zügen, Blicken und Gebärden so kräftig verklärte, als dies bei ihm zu geschehen pflegte“. — Mit diesem Zeugnisse stimmt sein einen mächtigen Eindruck gewärendes, vor mir hängendes Bild, ein teures Erbstück.

M. Goebel†.

Hasmonäer (בֵּית חַשְׁמוֹנָאִי, חַשְׁמוֹנָאִים) ist der eigentliche Geschlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche sich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufstandes stellte, aus welchem nach furchtbaren Anstrengungen und manchem blutigen Wechsel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Israel hervorging. Der Ursprung des Namens ist nicht ganz sicher. Nach Josephus und nach der Analogie ist man allerdings berechtigt, denselben von einem Individuum abzuleiten, einem Asamonäus, den Josephus als Urgroßvater des Priesters Matthatias, des Anfängers der Bewegung, auffürt; aber dieser Name ist doch so sonderbar fremdartig, dass vielleicht eine appellative Bedeutung (vgl. Psalm 68, 32) als Ehrentitel, nicht geradezu als unstatthaft erscheinen dürfte. Wie dem sei, im Munde der späteren Zeiten heißen sie gewönlich die Makkabäer, eine Bezeichnung, die bekanntlich von dem Zunamen des ersten und berühmtesten der Befreier herzuleiten ist.

Die Quellen der Geschichte der Hasmonäer sind 1) die sogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechischen Anhang des A. T. ihre Stelle gefunden haben. Das erste fürt aber die Geschichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite nicht einmal bis zum Tode des Judas; zudem stimmen sie nicht durchaus mit einander überein; sind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werte; überhaupt aber viel jünger als die erzälten Begebenheiten. Sie mögen aus ältern verlorenen Dokumenten, und aus der mündlichen Überlieferung geschöpft haben; aber unverkennbar auch, besonders das erste Buch, aus poetischen Quellen, vielleicht Volksliedern, Psalmen, was sich an zalreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyrischen Schwung des Vortrags kund gibt. 2) Josephus in seinem großen Geschichtswerke (Antiqq. 12—14) ist für uns die ausfürlichste, in vielen Teilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von dem ersten Makkabäer-Buch abhängig, für spätere Epochen aber vielleicht selbst durch Familientradition unterrichtet, da er sich rühmt, mit den Hasmonäern verwandt zu sein, jedenfalls auch im Besitze einer ausländischen historischen Litte-

Digitized by Google

ratur, die nicht gering gewesen sein kann, für uns aber verloren ist. 3) Jüngere jüdische Geschichtswerke wie die arabische Redaktion im 4. Bande der Londoner Polyglotte, und die mehrfach gedruckte hebräische Megillat Antiochos haben als Quellen keinen selbständigen Wert. 4) Aus den Klassikern ist namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher schätzenswerte Beitrag zu gewinnen. Aus allen diesen Quellen sind aber höchstens materielle Tatsachen zu erheben. Den Geist der Geschichte entdeckt nur ein tieferes Studium. Wir bezwecken hier nicht eine in's einzelne gehende Darstellung jener ersteren, sondern möchten die höhern Gesichtspunkte angeben, aus denen sie im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Judentums zu verstehen sind.

Der oberste Grundsatz der Politik in allen macedonischen Staten des Orients war die Gräcisirung der einheimischen Völker. Auch Antiochus IV. befolgte denselben, aber mit einer Hast und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher schwächte, als förderte. Von allen seinen Untertanen waren die Israeliten one alle Frage diejenigen, deren Geiste und Bildung das griechische Wesen am meisten zuwider war. Und gerade sie musste sein Plan am meisten berücksichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichtums und Einflusses, ja auch wegen der geographischen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Je ferner sie seinem Zwecke standen, desto unüberlegt gewaltsamere Mittel setzte er in Bewegung, um denselben zu erreichen. Es überrascht uns nicht, dass viele Laue und Furchtsame das Eindringen der fremden Gesittung als ein Unvermeidliches geschehen ließen, one sich dabei zu beteiligen; ja selbst dies ist begreiflich, dass viele teils aus sittlicher Entartung, teils aus Überdruss an dem pedantisch-pfäffischen Wesen der andern, meist aber aus Privatinteresse sich der griechischen Regierung in die Arme warfen und gegen vaterländische Religion und Satzung gleichgiltig wurden. Dafür aber erstarkte auch der Eifer der Anhänger dieser letztern, die zwar durch ihre hierarchischen Institutionen in größerer geistiger Beschränktheit gehalten wurden und meist in weniger glänzenden Verhältnissen lebten, allein das schönere Erbe ihrer Väter, den frommen Glauben und die Treue des Sinnes bewarten. Sie nannten sich gern die Bedrückten (עֲנִיִּים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Chassidäer, Ἀσιδαῖοι, Χασιδαῖοι, wurde zuletzt die Bezeichnung einer politischen Partei. Antiochus, von dem moralischen Widerstande erbittert, fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückisch-kleinlichen Beschränkungen begann, um bis zum empörendsten Blutvergießen fortzugehen. Diese Maßregeln hatten den gewönlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Priester Mattatja von Modin einen Fürer, in seiner kecken Tat, der öffentlichen Ermordung eines königlichen Vogtes, das Zeichen des Aufbruchs und das Muster der Künheit. Zunächst freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo sie unter täglicher Angst, ein armseliges Leben fristend, mehr den Resten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachsenden Partei glichen. Mattatja mit seinen fünf Heldensönen organisirte hier den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufarend, wo man sich seiner nicht versah und nirgends zu treffen, wo man ihn suchte, zerstörte die Götzenaltäre, beschnitt die Kinder, und tat den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen selbst. Er starb 166 v. Chr. ein Jar nach dem Ausbruch des Aufstandes.

Von seinen Sönen wurde einer der Jüngern, Judas, zum Kriegsobersten bestellt, der, welcher sich bis dahin am meisten in dem gefärlichen Handwerke bewärt hatte. Sechs Jare fürte dieser die Partei mit übermenschlicher Anstrengung gegen eine überlegene Macht und mit wechselndem Glücke. Entscheidende Treffen musste er meiden, schon weil er kein größeres Heer bei der Fane behalten konnte; aber seine Kundschafter, seine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräter, als erzwungene Freunde zälten, erleichteten ihm die Überfälle. In unzäligen Scharmützeln, die in den

vorliegenden Berichten wol mit Unrecht als Feldschlachten dargestellt sind, klopfte er die verhaßten Fremden und seine begeisterten, siegeslustigen Scharen nannten ihn Makkabi, den Hämmerling, einen glorreichen Namen, den die Geschichte im Volksmunde dieser ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenossen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des schwankenden Kampfes sind anziehend für den Leser, aber one tiefere Bedeutung für die Entwicklung der Dinge. Deutlich sieht man, daſs dieser Kampf mehr ein religiöser, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Israeliten besonders auch am antiochenischen Hofe zu Feinden und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in diesen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der schönste Triumph des Helden, daſs er den Tempel zu Jerusalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wider weihte nach dem Greuel der heidnischen Verwüstung, die ihn heimgesucht; und die järliche Widerholung des Festes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenso laut für die Kraft des Glaubens, der es behält, als für den Ruhm des Siegers, der es gestiftet hat. Übrigens stimmen die Berichte über die Züge und Siege des Judas nicht zusammen. Lücken und Widersprüche machen dieselben überhaupt zweifelhaft; aber da in der Geschichte kein Fortschritt, sondern ein tägliches Schwanken des Geschicks sich zeigt, so ist es auch kein Wunder, daſs schon dem nächsten Geschlechte der Faden der Ereignisse sich mannigfach verwirrte. Für die Sache der Juden war das wichtigste die eintretende und zunehmende Zerrüttung des syrischen Reichs, in welchem die Thronfolge streitig wurde und dessen innere Verhältnisse, durch kluge Benützung, die Interessen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege gekonnt hätten. Zwar in ihrem ersten Stadium gefärdeten diese Verwicklungen in furchtbarer Weise die bereits errungenen Vorteile. Demetrius, der Neffe des Antiochus, und rechtmäßige Erbe der Krone, entriſs dem unmündigen Sone des Usurpators das Reich und stellte seine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wider her. Judas, der es noch nicht zu einer sichern Basis für seine kriegerischen Unternehmungen, geschweige zu einer festen bürgerlichen Ordnung für die von ihm besetzten Landesteile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hilfe zum Ziele zu kommen. Er soll Verbindungen mit dem römischen Senat angeknüpft haben, dessen Politik sich allerdings jetzt schon, im Trüben zu fischen, bei den morgenländischen Händeln zu schaffen machte, aber bei der Entfernung vorläufig nicht wirksam eingriff. Die Heere des Demetrius überschwemmten das Land, befestigten sich aller Orten, Jerusalem selbst ging verloen und Judas fiel bei Eleasa (oder Bethseda) 161 v. Chr., den Feinden seine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beispiel lassend, das viele Siege aufwog, der einzige Fanatiker, dessen Bild in reinem, hellen Glanze in der Erinnerung der Geschichte steht, welche die Gräuel des Religionskrieges und die Blutschuld aller Parteien gerne vergaß über der unendlichen Woltat der Rettung des alten Judentums mit seinen teuern Hoffnungen bis auf die Zeit der Erfüllung.

Aber die Hasmonäer verzweifelten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat der schlaue Jonathan, zog sich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte sich von dort aus als Freischärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Widergewinnung Jerusalems war vorerst nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Mut und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Aussichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemias Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Not und Tod erprobt, muſste vorhalten gegen Sturm und Gefar. Plötzlich änderte sich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Son des Antiochus IV. (Alexander Bala) trat gegen Demetrius auf (152 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben sich um Jonathans Gunst als eines tüchtigen Parteifürers, und weil von seiner Hilfe der Besitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher schon früher einen Waffenstillstand bewilligt hatte, gab ihm die Geißeln zurück und zog die Besatzungen der meisten jüdischen Festungen an sich, so daſs Jonathan wider one Schwertstreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenprieſter und Kreisobersten, und der Jude, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male

die geistliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zustimmung in seiner Hand, doch mehr zuwartend als eingreifend in den Gang der Ereignisse. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunst Meister in Judäa und syrischer Feldhauptmann, ein mächtiger Vasall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jaren (146 v. Chr.) erhob sich der zweite Demetrius, der Son des ersten, gegen den falschen Alexander. Jonathan schlug ihn und gewann, schon nicht mehr nach dem Willen seines Lehensherrn fragend, das Land der Philister als Preis des Sieges. Als später Demetrius mit ägyptischer Hilfe doch siegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, dass der neue König, seiner frühern Schmach vergessend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er gab dem jüdischen Lande Steuerfreiheit gegen einen festen Zins und nahm eine jüdische Leibwache in seinen Sold, die ihm gute und blutige Dienste leistete. Eine neue Verwicklung der syrischen Verhältnisse fürte endlich die völlige Unabhängigkeit Palästinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob sich ein junger Son des Alexander, Antiochus VI. oder eigentlich dessen Minister Tryphon, und der Hasmonäer, immer auf der Seite, wo es am meisten zu gewinnen gab, stand ihm bei und half ihm zur Herrschaft. Aber er büßte schwer seine eigennützige Politik. Tryphon, der selber nach der Krone strebte, bemächtigte sich seiner durch Verräterei und tötete ihn zugleich mit seinem königlichen Mündel (143 v. Chr.). Jonathan erscheint in der Geschichte in einem weniger glänzenden Lichte als sein Vorgänger und sein Nachfolger, indessen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung seines Hauses und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurteilung seiner allerdings treulosen und eigennützigen Politik darf man nie vergessen, dass die syrischen Herrscher ihn eben auch nur aus Not und um Vorteils willen begünstigten, und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe taten.

Noch lebte ein letzter Son des Mattatja, Simon, längst erprobt in Rat und Tat, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genusse des öffentlichen Vertrauens. Er war der Statsmann des Hauses, wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held desselben gewesen war. Ihn stellte das Volk, frei und selbst handelnd, sofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Not wie seine Brüder, sondern der Herrschaft, tat den letzten noch übrigen Schritt und erklärte sich und seine Nation für unabhängig, wärend die syrischen Fürsten und Großen um die auseinanderfallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches stritten (142 v. Chr.). Er fürte die Titel Hoherpriester, Fürst und Feldhauptmann der Juden, seinem Volke ein Symbol des Friedens und der Freiheit, ein Priesterkönig in der Ordnung Melchisedeks. Diese Epoche in der jüdischen Geschichte, auch äußerlich durch die Eroberung Zions der davidischen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt in der innern Entwicklung des israelitischen Volkstums. Von der Restauration bis hieher, in allmählich und sicher fortschreitender Weise, fand dieselbe in dem Priestertum und seinem bestimmenden Einfluss ihren Schwerpunkt, wie denn die ganze Organisation, zuerst Jerusalems, nachher der Judenschaft überhaupt auf dem Grunde des Kultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der priesterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber diese Organisation sich an den Buchstaben eines Gesetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenstand der Forschung und Auslegung werden musste, je weiter sich das Judentum selbst ausbreitete und für unzälige Gemeinden der Kultus, wie er in Jerusalem bestand, also auch das Priestertum, eine fremde Sache wurde, desto mehr musste letzteres an Kraft und Einfluss an andere Mächte verlieren, welche bald die öffentlichen Zustände, den täglich wechselnden Bedürfnissen folgend, auch korporationsmäßig, zu leiten strebten. Die Schule erbaute sich neben dem Tempel, und hatte den Vorteil, dass sie wandern konnte, dieser nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Die verhältnismäßige Ruhe dieser Zeit erlaubte den Ansichten und Tendenzen zum Bewusstsein zu kommen und sich schärfer auszuprägen, und der wichtige Umstand, dass nun an die Stelle des rein theokratischen Interesses, gerade zu der Frist, als es sich am reinsten und kräftigsten entfaltet und geordnet hatte, ein dynastisches zu treten begann,

bante auch einen Prinzipienkampf an, in welchem, wie immer, die Verhältniſſe über die Idee den Sieg davon trugen.

Simons Regierung war bei ſeinen vorgeſchrittenen Jaren nur eine kurze, aber eine glückliche. Nach außen geachtet und gefürchtet, nach innen durch weiſe Mäßigung über den Parteien ſtehend, obgleich von Haus aus der Emporgetragene einer Partei, iſt er in der Geſchichte überhaupt ein ſeltenes Beiſpiel warhaft königlicher Größe, in der iſraelitiſchen das einzige, an dem kein Flecken haftet. Aber ſein Volk erkannte auch ſeinen Wert. In dankbarer Ergebenheit, und ſeine Verdienſte laut rühmend, beſtätigte es in feierlicher Tagfart ſeine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligtums geheftet, ein ebenſo ſchönes Zeugnis für die Wäler als für den Gewälten war (18 Elul 172 aer. Seleuc. = Sommer 140 v. Chr.). Der uns überlieferte Text (1 Makk. 14) ſpricht nicht ausdrücklich von Erblichkeit ſolcher Stellung, aber bei dem Hoheprieſtertum verſtand ſich dieſelbe onehin und mit dieſem einigte ſich leicht die übrige Gewalt. Vom folgenden Jare an ſchlug Simon auch Münzen für eigene Rechnung, die erſten in Iſrael, und nach Jaren der Freiheit zälend. Simon ſtarb 135 v. Chr. durch Meuchelmord, nachdem kurz zuvor ſein Son noch einen Sieg über die Syrer erfochten hatte, welche unter einem letzten kräftigen Fürſten, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrſchaft in Paläſtina herzuſtellen verſuchten.

Dieſer Son Johannes, mit griechiſchem Namen (wie von jetzt an alle Glieder des Hauſes ſich gewönten) Hyrcanus genannt, konnte zuerſt das Feld nicht behaupten und muſste ſogar ſeine Burg ſchleifen laſſen, Geißeln geben und als Vaſall dem Syrer zinſen, aber mit der ſyriſchen Herrlichkeit ging es raſch zu Ende. Antiochus fiel (130 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderaſien zu drücken, und dreißig Jare blutigen Bürgerkriegs, wärend deſſen ſechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerſtörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedoniſchen States. Johannes, ein würdiger Son des großen Vaters, machte ſich die Umſtände baſs zu nütze. Ebenſo ſehr Prieſter als Feldherr eroberte er für ſich und Moſen die Landſchaften, auf welche Iſrael ein geſchichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerſtört und Samarien, wenigſtens politiſch, mit Juda verbunden; denn die verſuchte kirchliche Union, überall ſchwer zu vollbringen, ſchlug in ihr Gegenteil um. Edom muſste ſich dem Erben Davids unterwerfen und die Beſchneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. So ſchlang er den Lorber um die Tiare; er galt dem Volke als ein Prophet und Pſalmen feierten ſeinen Ruhm, aber mit ihm ſtieg auch Iſraels Glanz in's Grab (107 v. Chr.).

Denn noch hatten die Hasmonäer an den bisherigen Formen ihres Regiments nichts geändert, und ſchon nagte der Wurm des Widerſpruchs an dem Marke ihrer Gewalt. Mehr vielleicht durch die Umſtände, als durch eigenen Ehrgeiz, waren ſie dahin gefürt worden, ſich ſelbſt in den Vordergrund zu ſtellen und in ihrem Hauſe die Kraft Iſraels zu verkörpern. Dazu hatten ſie natürliche Weisheit und Erfarung belehrt, daſs mit idealem theokratiſchem Weſen in dem Drange der Wirklichkeit wenig ausgerichtet ſei und ihre Herrſchaft hatte notwendig die Form jeder andern menſchlichen annehmen müſſen. Das war nun aber der Partei der Patrioten nicht recht, die in volkstümlicher Erhebung den ganzen Handel angefangen hatten, und bei welchen die republikaniſchen Ideeen unter Leiden und Opfern aller Art immer mehr erſtarkt waren. Der Glanz einer einzigen Familie war den puritaniſchen Gleichheitsmännern um ſo unerträglicher, da dieſelbe die Grundſätze ihres Urſprungs mehr und mehr verleugnete, und dem Geſetze Gottes über den Kopf wuchs. Die Schulpedanten ſtimmten bei und verlangten einen Hohenprieſter aus Aarons Geſchlecht.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer raſch ſeinem Verfalle entgegen. Nach außen verdankte es ſeine Größe doch zumeiſt dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer, und friſtete darum ſeine politiſche Stellung nur ſo lange, als es dieſe verkommenen Geſchlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern

Digitized by Google

aber gehörte mehr als gewönliche Herrſchertugend dazu, die drohende Obmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigſte und meinungskräftigſte, eben diejenige, welche das Haus an's Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundſätze aufzugeben und mit Unmut merkte, daſs ſie ſich Herren gegeben hatte, die ihres Urſprungs nur zu gerne vergaßen. Weit entfernt aber ſolche Tugend zu beſitzen, ſchienen die Erben der hochherzigen Freiheitskämpfer eher das Blut jener durch alle Greuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Deſpoten der Nachbarſchaft in den Adern zu haben. Schon Hyrkan ante nichts Gutes von ſeinen fünf Sönen und übertrug im Teſtamente die Regierung ſeiner Witwe, aber der eine Son, Ariſtobulos I. (Judas) ließ ſie Hungers ſterben, warf drei Brüder in's Gefängnis und tötete den vierten, den er zuerſt zum Mitregenten angenommen hatte. Aber ſchon im nächſten Jare (106 v. Chr.) ereilte ihn ſelber der Tod. Das merkwürdigſte in ſeiner Regierung war, daſs er zuerſt den Königstitel annahm, den er am wenigſten verdiente, und dadurch den Grund zu Anſprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weiſe ſeinen Erben verderblich wurden. Seine Witwe Alexandra, die berühmteſte des Namens in dieſer Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüſſig und derſelben wert, wälte unter den gefangenen Schwägern einen, Alexander I. (Jannäus, Jonathan) und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die andern wurden das Opfer dieſes Bündniſſes. Die Regierung Alexanders war die längſte unter allen hasmonäiſchen und im ganzen ebenſo unglücklich als lang. Er wollte als Eroberer glänzen wie ſein Vater, one deſſen Mittel zu beſitzen. Er fürte Kriege mit wechſelndem Erfolge, und in der Weiſe der Zeit, zum teil mit gemieteten Truppen, meiſt heimatloſem Geſindel, eine Raubwirtſchaft im großen Maßſtabe. Unterdeſſen wuchs daheim die politiſche Gärung. Die Patrioten entfremdeten ſich vollends einem Königtume, das die Quelle ſeiner Macht, mit vollkommener Verkennung ſeiner Bedingungen, im Nachamen fremden Deſpotismus zu finden wänte, und inſtinktmäßig ſich von dem geſinnungstüchtigen Teile der Nation entfernte, um ſich den Griechenfreunden, den Weltlichgeſinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einſt das Schwert ergriffen hatten. Die Maſſe des Volks, überall nur zu leicht überredet, daſs ihre Leiden einzig von den Regierenden verſchuldet ſind, war von den Patrioten mit Haſs gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräter der väterlichen Religion. Bei einem Feſte wurde er gröblich beſchimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertauſendfachte die Zal ſeiner entſchiedenen Feinde und weckte einen Bürgerkrieg, um ſo ſchrecklicher, als er nicht um Macht und Ehre, ſondern um Meinungen gefochten wurde. Aber noch war das hasmonäiſche Königtum ſtärker als die Meinungen. Der Sieg blieb ihm. Sechs Jare dauerte der Kampf; die blinde Parteiwut rief die Heiden zu Hilfe gegen den Geſalbten des Herrn. Aber Alexander erſtickte die Kraft ſeiner Feinde in ihrem Blute. In ſeinen letzten Tagen, ſeines Armes wider mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach außen, ſo daſs er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abſchieds konnte nahen ſehen. Reich an gewonnenen Erfarungen ſetzte er ſterbend (79 v. Chr.) ſeine Gemalin Alexandra zur Herrſcherin ein und empfahl ihr, ſich mit der phariſäiſchen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiſte der nationalen Überlieferungen zu verſönen, one deren Grundlage das Königtum keinen Beſtand haben könne. Sie befolgte ſeinen Rat; entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jeruſalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militäriſche Poſten, verkündigte allgemeines Vergeben und Vergeſſen der frühern Händel, und regierte klug und kräftig bis an ihr Ende (70 v. Chr.). Sie hatte zwei Söne, den trägen und ſchwachköpfigen Hyrcanus (II.) und den künen und glänzenden Ariſtobulos (II.), jener ein Spielzeug der Phariſäer, die ihn beherrſchten, dieſer beliebt beim Volke und dem beengenden Geiſte dieſer Partei abhold. Der erſtere wurde König und Hoherprieſter, aber der jüngere hatte bei guter Zeit ſeine Maßregeln getroffen und die ſadducäiſchen Feſtungskommandanten im Lande gewonnen, und konnte mit ihrer Hilfe ſchon nach wenigen Monaten jenen gewaltſam aus beiden Ämtern vertreiben.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den Rat seines ehemaligen Ministers Antipater, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des großen Herodes), und flüchtete sich zu einem benachbarten, arabischen Fürsten. Aristobul ergriff dagegen die Waffen, aber one Erfolg, und beide in ihrer onmächtigen Torheit wandten sich an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Auch die strengeren Republikaner, um sich nicht unbezeugt zu lassen, erschienen, gegen beide protestirend, vor dem stolzen Pompejus in Damask. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes anend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht konnte diese billig nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschirten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde in dreimonatlicher Belagerung stückweise erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königtum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan zum zinspflichtigen Volksfürsten, schlug einen Teil des Landes zu Syrien und fürte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen sie ebensosehr den Ruhm ihrer Anen als ihre eigenen Sünden abbüßten. Der eine von Aristobuls Sönen, Alexander, entkam seiner römischen Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen, und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrieg ausgebrochen und Cäsar, den Gegner im Osten zu beunruhigen, ließ jetzt auch den Aristobul los, der aber schon unterwegs von Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Letzterer hinterließ zwei unmündige Kinder, welchen die Natur alle Vorzüge ihres erlauchten Geschlechtes, das Schicksal dessen bitterste Erfarungen vorbehalten hatte. Aber auch ein Bruder Alexanders lebte noch, Antigonus; für kurze Zeit der Widerhersteller der hasmonäischen Königswürde. Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der Tat mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhasst war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, dass in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, die Volkspartei den Antigonus herbeirief. Dieser kämpfte one Glück gegen Herodes, den Son Antipaters, der eigentlich immer noch im Namen des alten Hyrkan regierte, und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander und durch ihre Mutter der Enkelin Hyrkans. Als aber im Jar 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausfürten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jare später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wider, und Antigonus fand zu Antiochien sein Ende auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors, leider schwach genug, durch unmännliches Gebaren den tragischen Ruhm seines Untergangs vor der Nachwelt zu verkümmern. Herodes — dessen Leben in einem eigenen Artikel erzält werden wird — konnte in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes Raum zu gewinnen schienen, je mehr die Streiche des Schicksals die alte Schuld sünten. Der 80järige Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und, da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (31 v. Chr.). Der Son Alexanders, Aristobul, durch Mariamnen Herodes Schwager, ein achtzehnjäriger blühender Jüngling, durch Erbrecht im Besitze der hohenpriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefar und kam wie durch Zufall im Bade um (34 v. Chr.). Das Schicksal Ma-

riamnens endlich, der letzten Hasmonäerin, und ihrer beiden Söne ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst vielfach verherrlicht und bedarf keines besondern Berichtes. Die finster blutige Gewaltherrschaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desselben, die schnöde, hönende Habsucht der römischen Landpfleger hatte bald das jüdische Volk gegen das Andenken an die letzten Sprossen des hasmonäischen Hauses freundlich gestimmt, wenn auch die Geschichte nur ihren großen Anen ein Denkmal im Tempel des Ruhmes gönnt.

Ed. Reuss.

Hasse, Friedrich Rudolf, ist geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Professor am Kadettenhause und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, so dass der sehr begabte und fleißige Son schon mit dem 17. Jare die Reife zur Universität erlangte. Fast hätte er, der gründlich philologisch Geschulte, sich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetischen Studien im Alten und Neuen Testament zu Leipzig für immer an die Theologie gefesselt und A. Hahns Vorträge über die Dogmatik ihm dieselbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn 1827 bei seinem Amtsantritte über das Wesen des Rationalismus und sein Verhältnis zum Naturalismus hielt, hatte für viele, auch für Hasse, die Folge, dass er sich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine göttliche Offenbarung annahm, die in der heil. Schrift enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Hasse beendigte sein Triennium zu Leipzig, wo er das letzte Semester noch mit seinem Vater zusammen sein konnte, der als Professor der historischen Hilfswissenschaften nach Leipzig berufen war. Von Leipzig ging er nach Berlin, um sich für die akademische Laufban weiter auszubilden. Hier ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, Marheineke u. a. eine neue Welt auf. Durch Marheineke, der ihn besonders anzog, wurde H. zum Studium der Hegelschen Philosophie angeregt und er hörte Hegel selbst und andere Hegelianer, wie Gans und Hotho. Von dem dogmatischen Standpunkt den H. zu Leipzig eingenommen hatte, gelangte er zu Berlin bald zu der Einsicht, dass er mit Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimmen könne. Er fasste die Bedeutung der Hegelschen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite ins Auge. Seine theologischen Studien konzentrirten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselms von Canterbury erwält; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulgtiven Seite zu befriedigen. Kaum eine Periode der Kirchengeschichte war bis dahin so dürftig behandelt wie die Scholastik, und doch fand Hasse hier ware Schätze des Geistes, die man verkannt, weil nicht gekannt hatte. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde, eine Arbeit, welche die theologische Fakultät nicht bloß befriedigte, sondern auch von Illgen in seiner Zeitschrift für historische Theologie (1835) als wertvolle Forschung aufgenommen wurde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Hasse seit 1834 zu Berlin mit Beifall begonnen hatte, zeigten ihm bald, dass er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer waren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegelschen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Rezensionen von Engelhardts, Guerikes und Hases Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlasst, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegelschen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. — Nach Hasse soll es die Idee der Kirche allein sein, welche uns den ganzen Verlauf ihrer Geschichte verstehen und wissenschaftlich konstruiren lehrt. Nur dann, wenn die Forschung der Kirchengeschichte von dem Lichte der Idee der Kirche geleitet und die Vorstellung dadurch bestimmt wird, kann ware Objektivität erreicht werden; denn nur im Lichte der Idee ist das Objekt, die kirchengeschichtliche Tatsache, als aus ihr hervorgegangen in seiner Fülle und

Tiefe klar und offenbar. Dem Denken erschließt sich allein die Tat des Gedankens, dem Geiste nur tut sich der Geist auf. Mit allgemeinen und unbestimmten Reflexionen über die kirchengeschichtlichen Ereignisse, welche den einzelnen Perioden als Übersichten vorausgeschickt werden, wird der Stoff nicht bewältigt. Schon damals nimmt H. in seinen kritischen Erstlingsarbeiten eine sehr selbständige Stellung ein. Noch schärfer trat dies hervor in einer Rezension der Monographie von C. F. Baur in Tübingen über die Gnosis, welche H. in der von seinem Kollegen Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie (im ersten Bande) veröffentlicht hat. Der Nachweis, dass Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwicklung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine Darstellung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisiren, in strengem Zusammenhang fortgesürt habe, war so schlagend gesürt, dass Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu verteidigen suchte.

Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte, wo er den Cyklus seiner Vorlesungen feststellte. Die Geschichte des Alten Bundes schickte er als Einleitung der Kirchengeschichte voran. Die Kirchengeschichte selbst teilte er in drei Teile, in denen sich ein Kreislauf der Idee vollendet, d. h. eine bestimmte Erscheinungsform des Reiches Gottes in der sichtbaren Kirche vollständig ausgeprägt hat. 1) Ältere Periode, d. h. das einfache Insichbeschlossensein der Kirche; 2) Mittlere oder die Entäußerung an den Gegensatz oder die Welt, und 3) Neuere oder die dadurch notwendig bedingte Rückkehr der Kirche in sich.

Unter dem Ministerium Eichhorn wurde Hasse 1841 an Rheinwalds Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte —, eine Frucht gründlichster Forschung, welche sogleich die kirchenhistorische Meisterschaft des Autors bekundet. Die Formeln der Hegelschen Schule hatte er abgestreift, aber den reinen Gewinn aus derselben behalten. Die höchste Anforderung, welche an eine kirchenhistorische Monographie gestellt werden kann, ist erfüllt; die Persönlichkeit des Anselm tritt nach ihrer Vielseitigkeit zwar immer in den Vordergrund, aber es steht zugleich die ganze Bewegung jener Zeit in ihrem innersten Zusammenhange damit in Beziehung. Der zweite Band dieses Werkes, der erst 1852 erschien und das ganze Lehrsystem Anselms reproduzirt, hat Hasse unwidersprechlich den Preis dogmenhistorischer Meisterschaft verschafft. Die Anselmsche Theologie ist völlig durchdrungen; daher die reinste Objektivität der Auffassung und klarste Darstellung. Man kann verfolgen, wie die Theologie Anselms allmählich aus dem Entwicklungsgange seines Geistes heraus entstanden und das Einzelne nach und nach sich zu einem organischen Ganzen gestaltet hat. — Hasse, den die theologische Fakultät, beim 25järigen Jubiläum der Bonner Universität 1843 doktorirt hatte, trat nach dem Abgange von Nitzsch und Sack 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat das Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muss. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Übungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Koblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studirenden und Kollegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Charakters, seine echte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Bescheidenheit dachte er von sich selbst gering und wusste stets an anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Digitized by Google

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in späterer Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Westfalen deputirte, ein immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unirten Fakultät vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dies später, als die scharfe Scheidung der konfessionellen Parteien eintrat, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verleugnete, so riet er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Erfolge der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studirte diese Missionsgeschichte so gründlich, dass er über dieselbe Vorlesungen hielt. Ebenso warm beteiligte sich Hasse an der Vereinssache der Gustav-Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, dessen Gesundheit nie erschüttert worden war, erlag einem Halsübel, das sich rasch zu einem unheilbaren steigerte, am 14. Okt. 1862.

Nach seinem Tode ist von seinen gediegenen Vorlesungen herausgegeben: Geschichte des Alten Bundes, Leipzig, Wilh. Engelmann 1863; Kirchengeschichte in drei Bänden, besorgt von seinem ehemaligen Schüler Dr. A. Köhler in Erlangen, Leipzig 1864, die zweite revidirte Auflage in einem Bande, Leipzig, W. Engelmann 1872. In diesem Werke ist die konstruktive Methode, wie sie sich für H. im Laufe der Zeit immer mehr geklärt hatte, streng durch den gesamten geschichtlichen Stoff nach der angegebenen Dreiteilung durchgefürt. Über Hasse: Dr. F. R. Hasse, weiland Conf.-Rath und Prof. der Theologie zu Bonn. Eine Lebensskizze von dem Unterzeichneten, Bonn bei A. Markus 1865.

W. Krafft.

Hatto (auch Haito, Heito, Hetto, Ahyto ꝛc.), Abt von Reichenau und Bischof von Basel im 9. Jarh. — Geboren 763 (vielleicht aus der Familie der schwäbischen Sülichgaugrafen) kommt er als fünfjäriger Knabe mit seinem Bruder Wadilcoz in's Kloster Reichenau, wo er eine treffliche Erziehung und Bildung erhielt, wird Vorsteher der Klosterschule, 806 nach dem Tode Waldos Abt daselbst, 807 von Karl dem Gr. zum Bischof von Basel erhoben. 811 schickt ihn der Kaiser, der viel auf ihn hielt, mit den Grafen Hugo von Tours und Hajo von Friaul als Gesandten nach Konstantinopel an Kaiser Nikephorus († 26. Juli 811). Er fürte seine Aufträge glücklich aus, erlitt aber auf der Heimreise Schiffbruch. Eine von ihm verfasste Reisebeschreibung (Hodoeporicum), die Herm. Contr. erwänt, ist verloren; allerlei Abenteuerliches über diese Reise erzält der Anonym. Sangall. V. Carol. II, 8. Nach 16 oder 17järiger Amtsfürung, wärend der er die Basler Domkirche, den Münster in Reichenau herstellte, die Klosterbibliothek vermehrte ꝛc., legte H. 823 Bistum und Abtswürde nieder und lebte als einfacher Mönch in Reichenau bis zu seinem Tod 836. — Von Hattos Schriften sind zwei erhalten: 1) Visio Wettini, Aufzeichnung der merkwürdigen Vision eines Reichenauer Mönchs und Schulvorstehers Wettin oder Guettinus, der 824 drei Tage vor seinem Tod von einem Engel durch Himmel, Hölle und Fegfeuer gefürt wurde und was er in diesen Regionen geschaut, seinen Brüdern berichtete. Dieser Bericht wurde von Hatto, dem früheren Lehrer Wettins, in Prosa niedergeschrieben, später von Walafrid Strabo in lateinische Verse gebracht; der Eindruck auf die Zeitgenossen war groß; man hat darin ein Vorbild von Dante gesehen, wichtig für die ethischen und dogmatischen Anschauungen jener Zeit. — 2) Ebenso wichtig für die Kirchen- und Sittengeschichte des 9. Jarh. ist das sog. Capitulare Hettonis, d. h. 25 capitula oder Diözesanstatuten, die H. als Bischof von Basel für die Geistlichen seines Sprengels als Richtschnur ihrer Amtsfürung aufstellte (qualiter se ipsos et plebem sibi commissam caste et juste regere atque in religione confirmare debeant); es zeigt sich uns hier einerseits der niedere Bildungsstand des Klerus, andererseits aber auch die Bemühungen der Kirche und des Episkopats um sittliche und geistige Hebung desselben und um christliche Erziehung des Volks, dabei eine noch ziemlich unabhängige Stellung der deutschen Kirche gegenüber von Rom. Einen interessanten Beitrag zur Sakramentslehre

enthält cap. 5 vgl. Bd. XVI, S. 311. Die Visio Wettini zuerst gedruckt bei Mabillon AA. SS. O. B. IV, 1 p. 273, 280; bei Migne Patrol. S. lat. CV, p. 769; die 25 capitula zuerst bei Achery Spicil. I, 583; in verschiedenen Konziliensammlungen z. B. Mansi XIV, 393; Migne p. 763 sq.; auch bei Pertz, M. G. III, 439. Ein Brief von Bischof Frothar von Toul an Hatto bei Duchesne Scr. II, 719; eine Urkunde Kaiser Ludwigs des Fr. für H. betr. das Kl. Reichenau s. bei Migne p. 767 (v. 14. Dez. 816). — Quellen für seine Lebensgeschichte sind bes. Walafrid Str., Hermann Contr. bei Pertz, Monum. V; Egino, De viris ill. Augiae bei Pez, Thes. anecd. t. I; vgl. Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. III; Hist. lit. de France IV, 523 sq.; Bähr, Röm. Litt. im karoling. Zeitalter, S. 379; Wattenbach, D. Geschichtsq. I, 206; Gfrörer, KG. III; Rettberg, KG. Deutschl. I, 451, II, 93 ff. **Wagenmann.**

Hatto I. und. II (auch Atto, Hetto, Haddanus ꝛc. — der Name findet sich in etwa 20 verschiedenen Formen, s. Böhmer-Will a. a. O.), Erzbischöfe von Mainz im 9. und 10. Jarh. — Hatto I., um die Mitte des 9. Jarh., warscheinlich in Schwaben, aus vornehmer Familie geboren, im Kloster Ellwangen, nach anderer Vermutung in Fulda gebildet, 888 Abt von Reichenau, 889 Abt von Ellwangen, wird 891 mit Beibehaltung dieser und anderer Pfründen von König Arnulf, dem er zuvor schon wichtige Dienste geleistet hatte, nach dem Tode des Erzb. Sunderold, der am 26. Juni 891 in einer Schlacht gegen die Normannen gefallen, auf den erzbischöflichen Stul von Mainz erhoben und spielt in dieser hohen geistlichen und weltlichen Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle — „das vollendete Bild eines mittelalterlichen Kirchenfürsten“ (Will), ein „Statsmann, wie Deutschland wenige gehabt hat“ (Leo). Reich begabt, ebenso klug wie energisch (vir ingeniosus, prudens, strenuus), in allem Wissen seiner Zeit gründlich gebildet (tantus in omni genere philosophiae etc. nennt ihn Regino), von unerschöpflicher Gewandtheit des Geistes, in geistlichen und weltlichen Geschäften ebenso gewissenhaft wie scharfblickend, ebenso fromm wie dem König treu ergeben, genoss er König Arnulfs Gunst und Vertrauen im vollsten Maß, so dass das Volk ihn „das Herz des Königs“ nannte, und stand ihm wärend seiner ganzen Regierung treu zur Seite, wie ja überhaupt damals der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber von den Sondergelüsten der Stämme und weltlichen Fürsten rettete. Insbesondere begleitet H. den König zweimal nach Italien (894 und 896), und empfängt hier von Papst Formosus das Pallium (896) und wertvolle Reliquien des h. Georg für sein Kloster Reichenau. Größer noch wurde sein Einfluss, als 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjähriger Son, Ludwig das Kind, auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto, der Taufpate und geistliche Vater des Kinds, und sein Landsmann und Freund Bischof Adalbero von Augsburg, des Königs Erzieher, waren es, die jetzt in Verbindung mit anderen Bischöfen und Großen des Reichs (bes. dem mit Hatto innig befreundeten Bischof Salomo von Konstanz u. a.) anstatt des unmündigen und schwachen Königs das Regiment fürten, bis dieser im August oder September 911 sein Schattenleben beschloss. Und wenngleich H. in dieser hervorragenden Stellung seinen eigenen Vorteil wie den der Mainzer Kirche keineswegs vergaß (indem er zu den beiden Abteien, die er schon besaß, sich auch noch die reichen Klöster Lorsch und Weißenburg verleihen ließ), so gebürt ihm doch das einstimmige Lob der Zeitgenossen, dass er für das Wol des ganzen Reichs in unabläßiger Sorge sich abmühte und den schwerbedrohten Frieden nach Kräften zu erhalten suchte. Auch unter Konrad I., der ihm seine Erwälung (6./10. Nov. 911) verdankte und warscheinlich von ihm die Salbung empfing, dauerte Hattos Einfluss noch fort bis zu seinem eigenen, am 15. Mai 913 erfolgten Tode (über den Zeitpunkt desselben s. Waitz, Jahrbb. d. d. Reichs unter Heinrich I. N. Bearb. S. 200; Böhmer-Will, S. 95 f.; Ort und Todesart sind unbekannt). Ein Vierteljarhundert lang, seit seiner Erhebung zum Abte des reichsten deutschen Klosters und auf den ersten deutschen Bischofsstul, griff niemand tiefer denn er in die Geschicke Deutschlands ein mit einer Klugheit und Energie, die von allen anerkannt wird, als Vorkämpfer des mit der Geistlichkeit im engsten Bunde

ſtehenden Königtums gegenüber der zu fürſtlicher Stellung aufſtrebenden Macht der großen Vaſallen. Ebendarum aber iſt es auch nicht zu verwundern, daſs ſein Charakter vielfach und frühe ſchon von der Volksſage verunglimpft, daſs er der ſchwärzeſten Taten und Pläne beſchuldigt wird und daſs auch noch die neueſte Geſchichtſchreibung (ſ. Dümmler S. 586) im Zweifel iſt, ob ſie ihm mehr Lob oder Tadel ſpenden ſoll. Ganz beſonders iſt es ſeine Beteiligung an der ſog. Babenberger Fehde und dem Untergang des Grafen Adalbert (906), ſowie ſein Verhalten gegenüber von dem mächtig aufſtrebenden ſächſiſchen Herzogshaus (913), was ihm den Vorwurf einer unlautern, auch vor gemeiner Perfidie und blutiger Gewalttat nicht zurückſchreckenden Politik — mit oder one Grund — eingetragen hat. Dort ſoll er, als Ratgeber K. Ludwigs, im Streit der Konradiner und Babenberger in Franken den in ſeiner Burg Theres am Main belagerten Grafen Adalbert durch ſeine Bürgſchaft zu freiwilliger Unterwerfung bewogen und dann doch ſeine Beſtrafung treuloſerweiſe veranlaſst oder zugelaſſen haben (wärend freilich nach anderer Angabe Adalbert ſelber auf Verrat ſann und deshalb hingerichtet ward, ſ. Dümmler S. 539 f.; Will S. 91). Herzog Heinrich aber überfiel, wärend Hatto dem König Konrad 913 an den Rhein gefolgt war, die Beſitzungen des Erzbistums Mainz in Thüringen und Sachſen; aus dieſem Anlaſs entſtand, wie es ſcheint, im Volke die Sage, B. Hatto habe den mächtigen Sachſenherzog, dem mit Gewalt nicht beizukommen war, mit Liſt aus dem Weg räumen wollen mittelſt einer goldenen Kette, durch die er erwürgt werden ſollte (ſ. darüber Waitz, Wattenbach, Dümmler S. 582). — Dagegen wird von andern (ſ. beſ. Böhmer-Will S. XXIX) gerade das als beſonderer Vorzug an der Wirkſamkeit Hattos gerühmt, daſs er nie ſeine Pflicht als Fürſt der Kirche vergeſſen, daſs er trotz ſeiner ſo tief in's politiſche Leben eingreifenden Wirkſamkeit nicht verweltlichte, vielmehr die ſeltene Gabe beſaß, die wichtigſten Reichsgeſchäfte mit ebenſo geſchickter Hand zu lenken, wie die Intereſſen der Kirche mit apoſtoliſchem Eifer zu waren. Dieſen ſeinen kirchlichen Eifer in der Verwaltung ſeiner ganzen Kirchenprovinz rühmt ſchon ſein Zeitgenoſſe Abt Regino von Prüm in der Vorrede zu ſeinen c. 906 verfaſsten, Hatto als dem Primas der deutſchen Kirche dedicirten 2 Büchern: De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (ſ. die Ausg. von Waſſerſchleben, Leipzig 1840). Von den unter ſeinem Vorſitz gehaltenen Synoden iſt die wichtigſte die Reichsſynode zu Tribur 895 (vergl. RE. Bd. XVI, S. 367 der 1. Aufl.), wo im Mai d. J. 26 oder 27 Biſchöfe, mehrere Äbte und viele Geiſtliche aus dem ganzen deutſchen Reich erſchienen waren, um in Anweſenheit des Königs Arnulfs, unter dem Vorſitz der drei Metropoliten H. von Mainz, Hermann von Köln, Ratbod von Trier Göttliches und Menſchliches zu verhandeln, und durch 58 canones, die teils eine Widerholung älterer (zum teil freilich pſeudoiſidoriſcher), teils neue Beſtimmungen enthielten, kirchliche Ordnung und Zucht herzuſtellen oder zu ſchärfen, das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Macht zu regeln, die geiſtliche Gerichtsbarkeit der Biſchöfe feſtzuſtellen, aber auch, bei aller Anerkennung Roms als der geiſtlichen Mutter und Meiſterin kirchlicher Ordnung, den deutſchen Epiſkopat gegen römiſche Übergriffe und Fälſchungen ſicher zu ſtellen (ſ. beſ. Phillips, Die große Synode zu Tribur in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. 1865, S. 713 ff.; Heſele, C.G., Bd. IV, S. 552 ff.; Dümmler S. 394 ff.). Insbeſondere waren es zwei Streitigkeiten über Diözeſanrechte, die ihm teils damals in Tribur, teils ſpäter Gelegenheit gaben, die Rechtsanſprüche deutſcher Biſchöfe auch gegenüber von Eingriffen des römiſchen Stuls kräftig zu vertreten. Die 847 von K. Ludwig dem Deutſchen veranlaſste, 858 von Papſt Nikolaus I. beſtätigte Vereinigung des bisher zum Kölner Metropolitanſprengel gehörigen Bistums Bremen mit dem Erzbistum Hamburg hatte langwierige Streitigkeiten zur Folge. Erzb. Hermann von Köln forderte widerholt die Rückgabe Bremens an die Kölner Metropole und wandte ſich deshalb 890 an Papſt Stefan IV. und Formoſus. Dieſer übertrug die Entſcheidung dem Erzb. Hatto von Mainz, der 892 auf einer Synode zu Frankfurt zu gunſten Kölns entſchied. Da Adalgar ſich nicht fügte, ſo erneuerte Hermann ſeine Klage auf der Reichsſynode zu Tribur 895. Auch hier fiel die Entſcheidung,

angeblich infolge eines Gottesurteils, zu gunsten Kölns aus, das Bistum Bremen wurde seinem früheren Metropoliten zurückgegeben, Adalgar unterschrieb als einfacher Bischof. Dabei blieb es vorerst, obwol Papst Sergius c. 905 die beiden deutschen Erzbischöfe Hatto und Hermann wegen dieser Verletzung päpstlicher Privilegien mit Suspension bedrohte (s. Adam. Brem. G. Hammab. eccl. I, 51 bei Pertz IX, 561; vgl. Jaffé, R. P. a. a. 905; Böhmer-Will S. 91). Ebenso nahm sich Hatto c. 900 der Diözesen- und Metropolitanrechte deutscher Bischöfe an wider die vom Papst unterstützten Losreißungsgelüste der Mähren in einem freimütigen Schreiben an Papst Johann IX., womit er die an denselben Papst gerichteten Klagen des Erzb. Theotmar von Salzburg und anderer bayerischer Bischöfe unterstützt und diese gegen Verleumdungen in Schutz nimmt (s. Gieseler, KG. II, 1, 357; die Echtheit dieses Briefes ist neuerdings mehrfach angefochten, aber auch verteidigt worden, s. Böhmer-Will S. 89). — Auch durch kirchliche und profane Bauten machte sich Hatto verdient: in Reichenau baut er die Kirche des h. Georg, in Mainz verschönerte er den Dom und erweiterte die Stadt bis an den Rhein. — Über den Tod eines so gewaltigen mitunter auch gewalttätigen Kirchenfürsten bildeten sich im Volke mancherlei Gerüchte. Nach Ekkehard von St. Gallen (M. G. SS. II, 89) stirbt er italica febre, nach Thietmar (M. G. III, 736) repentina morte, nach Widukind (M. G. III, 428) nimia tristitia et morbo confectus, aus Kummer über das Misslingen seiner Anschläge gegen Herzog Heinrich von Sachsen; spätere Sagen lassen ihn vom Blitz erschlagen, vom Teufel geholt und in den Schlund des Ätna geworfen werden; nach der spätesten und bekanntesten Form der Sage soll er wegen seiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen gotteslästerlichen Schwörens in dem angeblich von ihm erbauten Mausturm (d. h. Wartturm, turris speculatoria) bei Bingen von den Mäusen gefressen sein (Trithem. Chron. Hirsaug. und Annales Hirsaug. z. J. 967 und 973, wo die Sage irrtümlich von Hatto I. auf den minder bedeutenden Hatto II. übertragen ist).

Hatto II. war Mönch und Abt in Fulda, Neffe und Nachfolger des bei Otto I. in großem Ansehen stehenden Abtes Hadamar († 956), begleitet 961 K. Otto I. nach Rom und wird von diesem 968 auf einer Synode zu Ravenna auf den durch den Tod des Erzb. Wilhelm († 2. März 968) erledigten Stul von Mainz erhoben, nachdem er sich bereit erklärt hatte, zur Errichtung des Erzbistums Magdeburg und der dadurch veranlassten Beschränkung des Mainzer Metropolitangebietes seine Einwilligung zu geben. Sonst ist von seinem Leben und Wirken nichts sicheres bekannt; gefälschte Urkunden mit seinem Namen für Pöhlde, Einsiedeln, Schuttern s. bei Jaffé und Will. Er starb 18. Januar 970. Dass er so wenig als Hatto I. den Binger Mäuseturm gebaut hat, ist sicher; ebenso, dass nicht auf jenen, sondern auf diesen die bekannte Mäusesage sich bezieht.

Quellen und Litteratur über die Hattosage wie für die Geschichte beider Erzbischöfe sind jetzt am vollständigsten zusammengestellt in J. Fr. Böhmer, Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium, I. Band, herausgeg. von C. Will, Innsbruck 1877, S. XXVII ff., XXXVI, S. 84 ff., 114 ff. Außerdem vergl. die bekannten geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, bes. Gfrörer, KG., Bd. III; Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reichs, Bd. II, S. 330 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, I, 181 ff., 560; Leo, Gesch. des d. Volks, I, 569 ff.

Wagenmann.

Hauge, Hans Nielsen, hat sich durch Widererweckung des in der Zeit des Rationalismus hingesiechten geistlichen Lebens in Norwegen einen Namen in der Kirchengeschichte erworben. Geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchspiele Thune (Smaalenenes Amt), erhielt er als Bauernson nur die äußerst dürftige Bildung, die damals dem gemeinen Manne in Norwegen überhaupt zu teil wurde. Da sich indessen die Gedanken des Knaben schon sehr frühzeitig mit religiösen Fragen, namentlich der Frage über die Ewigkeit, beschäftigten, so suchte er Unterricht in den alten christlichen Schriften, die sich in dem Hause seiner gottesfürchtigen Eltern vorfanden. Unter den asketischen Schriften, aus

denen er insbesondere schöpfte, nennt er selbst außer der heiligen Schrift nur Luthers kleinen Katechismus, Pontoppidans Katechismuserklärung und des dänischen Bischofs und Liederdichters Kingo Gesangbuch. Aber seine eigenen Bücher zeigen, dass er auch aus Schriften, wie Luthers Postillen und Arndts wahrem Christenthum, Narung gezogen haben muss. Eine zeitlang sah es jedoch aus, als sollte seine praktische Anlage und sein starkes Interesse für Handelsunternehmungen eine Klippe für seinen Glauben werden. Aber ein kurzer Aufenthalt in Frederiksstad 1795, bei dem er in unmittelbare Berürung mit Verleugnern des christlichen Glaubens und offenbaren Sündern kam, wurde von entscheidender Bedeutung für ihn. Den absoluten Durchbruch der Kräfte des ewigen Lebens in sich und den direkten Ruf, nach außen zu wirken, fülte er jedoch erst den 5. April 1796. Wärend er nämlich an diesem Tage, auf dem Felde arbeitend, ein bekanntes Lied des dänischen Liederdichters Hygum sang, „wurde sein Sinn so zu Gott erhoben, dass er nicht aussagen konnte, was in seiner Seele vorging". Sein Herz war mit der brennendsten Liebe zu Gott und zu den noch in Finsternis wandernden Brüdern erfüllt. „Er wollte nun gern Gott unter ihnen dienen und bat ihn, ihm zu offenbaren, was er zu tun habe." Da kam ihm Jes. 6 lebendig und stark in den Sinn, und der Ruf, zur Bekehrung anderer zu predigen, ward in seiner Seele geboren. Nachdem er noch einige Zeit auf dem Hofe seines Vaters ruhig gelebt, begann er seine Wirksamkeit zuerst damit, dass er sich mit einzelnen über Bekehrung und den Weg zur Seligkeit unterredete; dann (seit 1797) trat er auch als Bußprediger und Erbauungsredner auf. Von 1798 bis 1804 war er beinahe ausschließlich auf Reisen in verschiedenen Gegenden Norwegens (doch kam er einmal auch nach Christiansfeld und Kolding in Dänemark), meistens zu Fuße. In diesen Jaren ging er so 1500 Meilen, und wenn man hört, dass er außerdem 2—4 Reden des Tags halten konnte und hunderte von Briefen schrieb, Bücher verfasste u. s. w., so kann man sich einen Begriff von seiner Unermüdlichkeit und ausgebreiteten Wirksamkeit machen. Er wirkte teils durch Unterredungen mit den einzelnen, teils durch Erbauungsreden, die er stehenden Fußes, wenn auch nicht nach den Regeln der Rhetorik, so doch in so eindringlicher und inniger Weise hielt, dass er einen mächtigen Eindruck auf seine Zuhörer machte, teils durch sehr volkstümliche Schriften, die bei vielen gut anschlugen. Dass seine Darstellung an vielen und großen formellen Fehlern litt, versteht sich von selbst. Mehrere von ihm Erweckte folgten seinem Beispiel und zogen umher, um zu predigen, und es kann nicht verwundern, dass in dieser Bewegung manches vorfiel, was das Gepräge der Unreife trug oder auch bisweilen geradezu ungesund und schwärmerisch war, one dass Hauge selbst eine direkte Schuld an diesen mehr ausnahmsweise vorkommenden Erscheinungen beigelegt werden kann. Selbstverständlich konnten viele von den damaligen Geistlichen, rationalistisch gebildet, wie sie waren, diese religiöse Bewegung nicht verstehen und noch weniger sich ihr anschließen. Sie galt in ihren Augen als reine Schwärmerei. An mehreren Orten stieß Hauge selbst auf starken Widerstand; ein und das anderemal wurde er arretirt und ins Gefängnis geworfen, weil man ihn für einen Herumstreifer ansah, der dem sogenannten Konventikelplakat (von 1741, aufgehoben 1842) zuwider religiöse Versammlungen hielt. —

Eine zeitlang war Hauge in Bergen ansässig, wo der kraftvolle Bischof Brun die Sache des Christentums vertrat. Dadurch, dass er hier teils Handel trieb, teils von mehreren seiner Freunde in Handelsangelegenheiten zu Rate gezogen wurde, entstand das Gerücht von einer „Heiligen Kasse", in deren alleinigen Besitz Hauge sich setzen, oder die er zu seinem Vorteil brauchen wolle. War ist nur, dass er eine zeitlang an eine Nachamung von Apostelgesch. 2, 44 f. und 4, 34 ff. dachte, einen Gedanken, den er jedoch später aufgab. Um den steten Vorwurf des Herumstreifens von sich und seinen Freunden abzuwenden, vermochte er diese dazu, sich ringsum im Lande einzeln ansäßig zu machen, damit sie die umherreisenden Laienprediger aufnehmen, und die Erbauungen unter der Aufsicht des Hausvaters gehalten werden könnten. Dadurch geschah es, dass Hauges Freunde eine ganze Reihe von engeren Brüderkreisen bildeten, die eine beständige Verbin-

dung mit einander unterhielten. Wo ein gläubiger Geistlicher war, schlossen sie sich mit Freuden an ihn an; fand sich kein solcher, so erbauten sie sich, so gut sie konnten, untereinander, one jedoch je die Verbindung mit der Kirche aufzugeben. — Hauges Wirksamkeit als umherreisender Bußprediger ward plötzlich unterbrochen, indem er im Jare 1804 in Christiania arrestirt wurde. Hier saß er nun mit einer Unterbrechung von nur wenigen Monaten von 1804 bis 1811, und nachdem über 600 Zeugen über ihn abgehört worden waren, wobei eine Menge Lügen und Verleumdungen widerlegt wurden, verurteilte ihn eine Kommission im Dezember 1814 zu zwei Jaren harter Festungsarbeit (Slaveri). Schon zwei Jare vorher hatte man ihn aus dem Arrest entlassen, da seine Gesundheit wärend desselben in hohem Grade gelitten hatte. Er appellirte an das Obertribunalgericht und wurde von diesem zu einer sehr hohen Geldstrafe und in die Kosten verurteilt. Sein Versehen bestand darin, dass er die Bestimmungen des Konventikelplakats übertreten, andere dazu aufgemuntert, dasselbe zu tun und sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Geistlichkeit erlaubt, von welchen letzteren man doch annahm, dass sie ihren Grund weder im bösen Willen hätten, noch, im Zusammenhang gelesen, so beleidigend wären, als sie auf den ersten Anblick erscheinen könnten. Das waren also seine Vergehen, und das trotz aller der Anstrengungen, die gemacht worden waren, sogar seinen guten Namen als Mensch und Bürger zu vernichten. — Nach seinem Arrest war Hauge fast beständig kränklich und verlebte seine letzten Jare in Ruhe auf seinem Hofe Bredtvedt in Aker in der Nähe von Christiania, wo er von vielen seiner Freunde und von Reisenden besucht wurde, die den merkwürdigen Mann sehen wollten. Hier starb er auch still und gottergeben den 29. März 1824. Er wird als ein Mann geschildert „von mildem Gesicht, hellem Har, breiten Schultern, breiter Brust und starken Gliedern". Er besaß neben einem stillen, tiefen Gemüt auch einen klaren Verstand und einen starken Willen. Im persönlichen Umgang soll er ein sehr liebenswürdiger Mann gewesen sein, weshalb seine Freunde auch mit großer Liebe an ihm hingen.

Sollen wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges angeben, so können wir sie nicht darein setzen, dass er durch seine Bekehrungspredigt eine religiöse Bewegung hervorrief oder eine Richtung eigentümlichen Gepräges schuf, die mit seinem Namen als Haugianismus bezeichnet wird. Dass dies der Fall war, ist gewiss in den Verhältnissen der Zeit, in der er auftrat, sowie in den Verhältnissen, aus denen er selbst hervorging, begründet. One dass man eigentlich behaupten kann, dass er in irgend welchem Punkte von der Lehre der lutherischen Kirche abgewichen sei, muss doch gesagt werden, dass er keinen klaren Blick für die Bedeutung der Sakramente hatte. Was aber seiner Richtung ein besonderes Gepräge gab, war, dass sie den Richtungen gegenüber, die er in der Zeit vorfand, dem Rationalismus, einem ausgearteten Herrnhutismus und einer toten Orthodoxie, genötigt wurde, die Bekehrung und die neue Geburt in den Vordergrund zu stellen, „dass sie einen starken praktischen Zug hatte und mit großem Ernst die Forderung des Jakobus betonte, dass der Glaube sich in den Werken zeigen müsse, wärend die Rechtfertigung aus dem Glauben von ihr nur unter allerlei Restriktionen und mit großer Furcht vor antinomistischem Missbrauch derselben vorgetragen wurde". Mit einem Wort, es traten bei ihm gerade die Seiten des Christentums hervor, die es Hauge als Bekehrungsprediger gegeben war, geltend zu machen. Dadurch geschah es unwillkürlich, dass ein gewisses nomistisch-pietistisches Gepräge auf der Richtung ruhte. Dies Gepräge erhielt sich auch später bei einzelnen Abzweigungen derselben; aber daneben schritt die historische Fortsetzung des Haugianismus stetig in evangelischer Erkenntnis fort, sodass die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und die Lehre von der freien Gnade je länger, je stärker betont wurde. Und hier stehen wir bei dem Punkt, worin wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges setzen müssen: die durch ihn geschaffene religiöse Bewegung kam, im ganzen und großen genommen, der lutherischen Statskirche selbst zu gute, sowol weil Hauge seine Freunde zum Anschluss an das kirchliche Amt und die bestehende Kirchenordnung ermante (er tat dies noch in seinem Testament an seine Freunde), als auch weil von einer anderen

Digitized by Google

Seite eine christliche Bewegung hinzukam, namentlich durch Mynster und Grundtvig in Dänemark befruchtet und in Norwegen von Männern getragen, wie die theologischen Professoren Stener Johannes Stenersen und Svend Borchmann Hersleb, der ausgezeichnete Geistliche Wilhelm Andreas Wexels u. a., eine Bewegung, die zusammen mit der Haugeschen als der wesentlichste Faktor in dem christlichen und kirchlichen Leben, das sich zur Zeit in Norwegen regt, bezeichnet werden muss, indem die Reinheit der lutherischen Lehre dabei namentlich von der theologischen Fakultät verfochten wurde, als deren hervorragendste Glieder seit 1850 die Professoren Karl Paul Caspari und Gisle Johnson genannt werden können.

Als eine Folge der Erneuerung des kirchlichen Lebens durch einen Laien, was ja Hauge war, kann die allerdings ganz neue und bisher unerhörte Erscheinung genannt werden, dass die durch ihn geschaffene freie Laienwirksamkeit dem kirchlichen Amt zur Seite ging, und zwar zum teil unabhängig von ihm, ja sogar gewissermaßen organisirt wurde, in der am Ende der sechziger Jare errichteten „Lutherstiftung" (Lutherstiftelse), deren Direktion ihre „Bibelboten" nach kurzer Prüfung mit christlichen Büchern aussendet. Es ist diesen Bibelboten nicht verwehrt, das Wort Gottes in engeren Kreisen zu verkündigen, wenn sie sich zuvor mit dem Geistlichen der Parochie in Verbindung gesetzt haben. Außer der organisirten Laienwirksamkeit der „Lutherstiftung" gibt es auch eine ganz freie und unabhängige, und diese hervortretende Stellung der Laienschaft, durch welche diese dahin gekommen ist, in erster Linie am Wachstum des christlichen Lebens in Norwegen mitzuarbeiten, enthält gewiss mehrere neue gute Momente, aber schließt doch eine Gefar ein, die Gefar, in unkirchliche Bewegungen auszuarten, wenn die Laienwirksamkeit nicht in gesunder lutherischer Spur gehalten wird, was bis jetzt meist der Fall gewesen ist.

Die gleichzeitigen rationalistischen Quellen über Hauge und den Haugianismus sind im hohen Grade irreführend, z. B. ein par Aufsätze in Falleſens „Theologisk Maanedskrift" für 1803 und 1804, von den Pastoren Theilmann und Hagerup, die den Ausgangspunkt für Prof. Jens Möllers Abhandlung über H. N. Hauge in Stäudlins und Tzschirners Archiv für K.-G. II, Leipzig 1815, bilden. Vgl. auch F. W. v. Schuberts Abhandlung in demselben Archiv V. Eine warere und unbefangenere Auffassung macht sich in einem Artikel in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, 1831, Nr. 64, geltend. Die Hauptschrift über Hauge ist „A. Chr. Bang, Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, en Monografi" Christiania 1875, zweite Auflage. Sie enthält auch ein vollständiges Verzeichnis über die von Hauge verfaſsten und herausgegebenen Schriften.

Thor Odland.

Hauran, s. Palästina.

Hauskommunion. 1) Geschichtliches. Die Sitte, denjenigen Gemeindegliedern, welche — namentlich wegen Krankheit — nicht am Gemeindegottesdienst teilnehmen können, das hl. Abendmal ins Haus zu bringen, kommt zwar als solche noch nicht in der apostolischen Zeit vor, kann sich aber für ihre allgemeine Berechtigung auf den bekannten Unterschied von zweierlei Arten des Gottesdienstes in den apostolischen, jedenfalls in der jerusalemischen Gemeinde berufen: von den öffentlichen Gemeindeversammlungen in einer der Tempelhallen scheiden sich Act. 2, 46; 5, 42 solche, die κατ' οἶκον d. h. nicht „von Haus zu Haus = in allen christlichen Häusern, sondern eben in den, der Zal nach nicht bekannten, zu diesem Zweck bestimmten und geeigneten Häusern gehalten wurden und wobei hauptsächlich das Brotbrechen, d. h. die mit Abendmal verbundenen Agapen, stattfanden. Immerhin sind auch die letzteren Feiern noch eigentliche Gemeindeversammlungen, die als „private" nur insofern zu bezeichnen sind, als hier die engere christliche Gemeinde, one Zulassung von Gästen aus ungläubigen oder halbgläubigen Kreisen, zusammenkommt. Von gottesdienstlichen, namentlich sakramentalen Akten völlig privater Art, d. h. gegenüber von einzelnen für sich, ist im Neuen Testament nicht die Rede; die für Krankenseelsorge wichtigste Stelle Jak. 5, 14 redet insbesondere von dem, was wir Krankenkommunion nennen, nicht. Dagegen

ist es unbestritten, dass schon frühe in der nachapostolischen Zeit jene Sitte erscheint: nach dem Gottesdienst werden von den Diakonen die geweihten Elemente zu den Kranken, auch Fremden, Gefangenen, getragen. Da infolge einer beliebten Deutung der vierten Bitte in den meisten Kirchen täglich, später wenigstens allsonntäglich, das Abendmal gehalten wurde, so war auch die Krankenkommunion etwas tägliches, gewönliches in den Gemeinden. Neben diesen Krankenkommunionen aber finden sich — sicher bei Tertull. ad ux. 2, 5, de or. 19 — Hauskommunionen der Gesunden. Bei den griechischen Gemeinden wurde es Sitte, die geweihten Elemente (*προηγιασμένα*) gleichsam als heiligen Vorrat mit nach Hause zu nehmen und so zu Haus das Abendmal zu feiern; bei Tertullian erscheint dies in der Form, dass nur geweihtes Brot mit heimgenommen und beim Morgengebet im Kreis der Familie genossen wird. Diese Sitte finden wir noch später; das Brot mit Wein besprengt wurde nicht bloß zu Kranken in einer Kapsel getragen (Conc. turon. I, 461; Mansi VII, 950), sondern man nahm auch geweihtes Brot auf Reisen mit, benutzte es selbst als Amulet, und mehrere Konzilien sahen sich veranlasst, gegen die missae privatae ihre Bedenken zu äußern. Als mit der Ausbildung der Transsubstantiationslehre auch den Laien der Kelch entzogen worden, bildete sich die noch jetzt in der katholischen Kirche übliche Form der Krankenkommunion aus, für welche das schon 1203 von dem Kardinallegaten Guido eingefürte Klingeln (zunächst bei der Elevation der Hostie zur Anbetung durch Niederfallen) ebenfalls üblich wurde. — In der evangelischen Kirche bildete sich ein interessanter Dissensus in bezug auf die Haus- oder Privatkommunion zwischen der lutherischen und reformirten Ordnung aus. Nicht bloß wegen der mit der katholischen Art der Privatkommunion leicht sich verbindenden abergläubischen Zutaten und des durch sie um den Priester sich verbreitenden Nimbus, sondern infolge der dogmatischen Grundanschauung, wornach — für Zwingli fast ausschließlich, für Calvin wenigstens neben anderem wesentlich — die Gemeinde als Leib des Herrn im Abendmal sich darstellt, hat sich die reformirte Kirche gegen die Privatkommunion sehr abwehrend verhalten und z. B. in der ordonnance ecclésiastique de Genève vom J. 1541 angeordnet: qu'elle (la sainte cène) ne soit célebrée qu'au temple. Calvin war mit der völligen Unterdrückung der Krankenkommunionen nicht zufrieden und gab, wie er selbst Corp. Reformat. 45, 311 sagt, nur aus äußeren Gründen nach. Und später haben wenigstens die reformirten Kirchen, welche sich zu den lutherischen freundlich stellten, vollends die unirten, die Privatkommunion geduldet. Dagegen hat die lutherische Kirche von jeher die Privat- oder Krankenkommunion festgehalten, wobei unter den einzelnen Landeskirchen nur darüber schwankende Bestimmungen sich finden, ob außer den Kranken auch Gesunde, namentlich Familiengenossen, zuzuziehen erlaubt oder wünschenswert sei. Die württembergische Ceremonieenordnung von 1668 z. B. erlaubt nicht bloß andere Kranke und Hochschwangere, sondern auch „gar Alte und weit Entlegene" zur Kommunion zu admittiren. Dagegen ist die Frage, ob außer solchen Krankenkommunionen auch überhaupt häuslichen, kleineren Versammlungen vom Kirchendiener das Abendmal außerhalb der Kirche gereicht werden dürfe, unseres Wissens in der luth. Kirche überall, wo sie überhaupt gestellt und offiziell beantwortet worden ist, verneint worden. Vollends Hauskommunionen dieser Art one den Geistlichen galten z. B. in Württemberg bis auf die neueste Zeit als faktische Austrittserklärung aus der Kirche; und erst in allerneuester Zeit will man nicht one weiteres diese Konsequenz mehr statuirt wissen.

2) Sobald in der Anschauung vom Abendmal die communio cum Christo in den Vordergrund gestellt und die sakramentale Vereinigung mit Christo als ein spezifisches, ja höheres gegenüber der durch Wort und Geist für sich gegebenen festgehalten wird, kann die Kirche dieses Höchste, was ihr anvertraut ist, nicht denjenigen vorenthalten, welche aus physischen Ursachen der Gemeindefeier des Abendmals nicht beiwonen können. Dieselbe Liebe, welche die Privatseelsorge überhaupt ins Dasein gerufen hat, fürt auch auf Krankenkommunion. Dass eine solche damit, dass der Kirchendiener das Abendmal austeilt, eo ipso auch eine Kommunion mit der Kirche ist, dass eine, wenn auch nur aus Pfarrer und

Digitized by Google

dem Kranken bestehende Hausgemeinde doch eine Gemeinde ist, auf welche Matth. 18, 20 Anwendung findet, sollte nicht lange bewiesen werden müssen. Ganz aus demselben Gesichtspunkt muss es nicht bloß als erlaubt, sondern als wünschenswert bezeichnet werden, dass an einer solchen Abendmalsfeier im Krankenzimmer eine wirkliche Hausgemeinde, also namentlich Gatte, Eltern, Kinder des Betreffenden, Anteil nehmen. Als in das Gebiet der Seelsorge fallend wird aber solche Abendmalsfeier immer und für alle Beteiligten freiwillig sein müssen, und vom Aufdringen des Sakraments, nur auch von gar zu eifrigem Zureden, wird nicht die Rede sein können. Nicht leicht zu beantworten ist aber die Frage, ob der Diener der Kirche allen (selbstverständlich seiner Kirche angehörigen, anderen nur in periculo mortis), es begehrenden Kranken das hl. Mal spenden oder ob er es unter gewissen Umständen versagen muss. One die allgemeine Frage über die excommunicatio minor zu berüren, kommen hier spezielle Punkte in betracht: a) die Krankheit kann der Art sein, dass eine Abendmalsspendung entweder gar nicht möglich oder nur unter Umständen, die fast eine Entwürdigung, mindestens eine Störung der Feierlichkeit mit sich füren, vollziehbar ist. Das erstere ist bei Bewusstlosen und Geisteskranken der Fall; hier muss, da die Bedingung 1 Kor. 11, 28 nicht erfüllt werden kann, die Spendung versagt werden. Doch gibt es — unter allen Arten von Geisteskranken — solche geistig Gestörte, die unbedenklich zugelassen werden können (vgl. die trefflichen Ausfürungen von Lechler in Palmers Pastoraltheologie, besonders S. 578 ff.). Das Zweite ist da möglich, wo die Verhältnisse des Kranken und seiner Familie, die Lokalitäten und änliches etwas Profanirendes, möglicherweise Ekelhaftes mit sich bringen. Allein soweit solche Hindernisse bloß physischer Art sind, sollen sie den Diener des Heilandes der Armen und Kranken nicht in seiner Berufstätigkeit stören. Etwas anderes ist es, wenn sich b) sittliche Hindernisse zeigen. Bei Krankenkommunion kann gewönlich mehr, als leider bei den Gemeindekommunionen möglich ist, eine spezielle Vorbereitung und exploratio stattfinden; so findet man denn gerade hier auch viel häufiger, dass die für einen gesegneten Abendmalsgenuss nötige Herzensverfassung, besonders im Verhältnis zu andern (Versönlichkeit z. B. nach Matth. 5, 24) fehlt. Und leicht kommt ein gewissenhafter Seelsorger, besonders ein jüngerer, hier in ein inneres Gedränge, ob er, wenn seine Ermanungen nichts geholfen haben, doch das Abendmal spenden und die Verantwortung dem Betreffenden ebensogut überlassen dürfe, wie dies beim Gemeindemal der Fall ist. Abgesehen von flagranten Fällen, wo etwa gar Matth. 7, 6 Anwendung finden würde und wo bei offenbar gottlosem Sinn das Abendmal nur in abergläubischer Weise als Wegzehrung für die Reise in die Ewigkeit begehrt wird, bejahen wir jene Frage: selbstverständlich muss der Seelsorger den ganzen Ernst der Warheit brauchen, aber ein Recht, denen, die es begehren und die an sie gerichteten Beichtfragen beantworten, das Mal zu weigern, hat er — außer in flagranten Fällen — nach unserer Ansicht nicht, er wird sich auf Abraten und Abmanen zu beschränken haben. — Über das Liturgische bei der Krankenkommunion glauben wir nur bemerken zu sollen, dass bei etwa nötig werdender Abkürzung des Formulars natürlich die Kernpunkte, also Beichte und Absolution, Rezitation der Einsetzungsworte u. s. w. auf keinen Fall fehlen dürfen.

Stehen wir zu den Krankenkommunionen und den an sie etwa sich anschließenden Hauskommunionen entschieden freundlich, so denken wir von sonstigen Hauskommunionen, wie sie von jeher, namentlich auch in neuerer Zeit, besonders von Pietisten und halben Sektirern, als ein Recht der engeren Gemeinde der Gläubigen gegenüber der öffentlichen kirchlichen Abendmalsfeier der „Mischkirche“ oder „Weltkirche“ in Anspruch genommen und teils (wenn der Geistliche ihnen genehm ist) mit teils one den Pfarrer gehalten werden wollen, ziemlich bedenklich. Selbstverständlich treffen diese Bedenken nicht solche Notfälle, wie sie etwa in entlegenen Filialen vorkommen können. In der Regel aber liegt jener Forderung eine innerliche Selbstscheidung der Betreffenden von der Kirche zugrunde, welche wir für nichts gesundes halten können. Obgleich wir zugeben wollen, dass — je länger je mehr, namentlich da, wo positiver Unglaube und

antievangelisches Wesen in die Kirche eindringt — unter Umständen eine solche separatistische Andachtsfeier ihre Entschuldigung haben kann, so müssen wir doch an dem allgemein christlichen Grundsatz festhalten, dass der Segen des Abendmalsgenusses nicht von der Würdigkeit des Administrirenden und nicht von der der Mitgenießenden abhängt, und dass alle Separation die größten Gefaren in sich birgt.

Litteratur: Außer den Kirchengeschichten, praktischen Theologieen u. s. w. namentlich: Richters Kirchenordnungen; für Württemberg speziell: Süskind und Werner, Repertorium der württ. Kirchengesetze; Majer, Krankenkommunion in Oehlers Zeitschr. für Past.-Th. „Halte was du hast", 1878, Heft 8 und 9.

Robert Kübel.

Havila, s. Eden.

Haydn, s. Kirchenmusik.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, einer der ältesten und liebsten Freunde Luthers, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiburg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Ratschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzers Anhang (Nikolaus Storch), dem hochmütigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung gibt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntnis kommen. Im J. 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther dem Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nikolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. untertäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat" (s. Erlanger Ausgabe von Luthers Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luthers Tischreden (Walchsche Ausg. XXII, 1929) wie folgt erzält: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superintendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerüret, davon er auch alsbald wäre tot blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, wäre drittens fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird darnach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes. 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und Niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kasp. v. Köckeritz, unter welchen er saß ganz traurig und weinende". One Überstürzung in Einfürung des Neuen, one Streitlust, obschon auch er Oekolampads Abendmalslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann, und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn einer von Natur gütig und sanftmütig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nicolaus Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger".

Litteratur: Ludwig Preller: Nic. Hausmann. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwickau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst (Zeitschr. für die historische Theologie, für 1852, S. 325 bis 379); O. G. Schmidt: Nic. Hausmann, der Freund Luthers, Leipz. 1860; Beckmann, Hist. des Fürstenthums Anhalt, Th. VI, S. 56 ff. **G. Frank.**

Haymo, s. Haimo.

Hebe und Hebeopfer
Heben und Weben } , s. Opfer b. d. Hebräern.

Heber, Reginald, wurde 1783 als Son eines anglikanischen Geistlichen, des Rektors zu Malpas in der Grafschaft Chester, ganz nahe den romantischen Berggegenden von Wales, geboren. Er genoſs eine sorgsame klassische und kirchliche Erziehung. Frühzeitig verriet er poetische Begabung. Als siebenjähriger Knabe versuchte er sich unter seines Vaters Leitung an der Übersetzung der Fabeln des Phädrus in englischen Versen. Als Gymnasiast auf der Grammar School in Neasdon bei London dichtete er gelegentlich der von Bonaparte am Nil geschlagenen Schlacht die „Propheceiung Ismaels", ein Gedicht von solchem Rufe, daſs es unter seinen späteren Poesieen einen Platz fand. Wärend seines letzten Studienjares in Oxford (1803) trat er mit einem größeren Preisgedicht „Paläſtina" auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geschichte den Stoff boten, und einen so allgemeinen Anklang fand dasselbe, daſs es selbst in die Sprache von Wales übersetzt und als Oratorium komponirt wurde.

Im Anfang d. J. 1804 an seines Vaters Sterbebett nach Malpas zurückgerufen, bereiste der junge Heber im folgenden Jare das nördliche und östliche Europa in der Begleitung seines Freundes Thornton. Diese Reise ward ihm eine Art Vorschule für seine spätere Wirksamkeit im noch ferneren Osten. Hierbei lernte er auch Deutschland kennen, dessen Sprache und Litteratur ihm so lieb wurde, daſs er sich selbst in deutschen Hexametern versuchte.

Als Fellow des Kollege „Aller-Seelen" kehrte Heber über seine väterliche Rektorei in Hodeet nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jar und nahm dann, nachdem er in Oxford Magister der freien Künste geworden war, das Rektorat zu Hodeet in Shropshire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianischen Auslegung der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwal". In dieser Stellung entwickelte er eine eingreifende pastorale Tätigkeit und wirkte dadurch dem Treiben der Sekten entgegen. In Andersgläubige wuſste er sich wol zu schicken, obwol er an der apostolischen Succession des Bischofs-, Priester- und Diakonentums der Established Church of England festhielt. Mannigfach war seine wissenschaftliche und dichterische Tätigkeit. Nachdem er 1812 einen ziemlich starken Band von Gedichten hatte erscheinen lassen, worin sich die meist nach walliser oder schottischen Volksmelodieen verfaſsten Wanderlieder auszeichnen, wandte er seine dichterische Begabung besonders dem Kirchenliede zu. Sein Hauptbestreben war dabei, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren englischen Lieder zu vermeiden.

Für außerenglische Kreise pflegt sich jedoch das Interesse an Hebers Wirken auf sein geistvolles, leider meteorartiges Auftreten als Missionsbischof von Indien zu konzentriren. Als Pastor hatte er seine Teilnahme für das Missionswerk mehrfach bewiesen, selbst für Jänickes Anstalt in Berlin, besonders tätig war er in der Church Miss. Society, deren gemäßigte kirchliche Ansichten seiner eigenen kirchlichen Stellung am besten entsprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Missionare allenthalben, besonders in Ostindien, seit 1816 das dortige Bistum gegründet worden, dessen erster Repräsentant Middleton war. Dieser starb schon am 8. Juli 1822, und an dessen Stelle wurde nun Heber selbst berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und schlug dabei eine Teilung der ungeheuren Diözese in drei, sowie eine entsprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur bischöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwischen der Church Miss. Society und der hochkirchlichen Propagation Society großen Nutzen zu stiften im Stande sein. Oxford machte ihn zum Ehrendoktor der Theologie. Am 1. Juni 1823 empfing er in Lambeth, dem Sitze des Erzbischofs von Canterbury, die Bischofsweihe. Wärend der viermonatlichen Seefart nach Indien bereitete er sich durch sprachliche Studien und durch die Durchsicht der Papiere seines Vorgängers für sein wichtiges Amt vor. Am 10. Oktober 1823 zog er in seinen Bischofssitz in Calcutta ein.

Heber fand sich in Calcutta gleich von Anfang an von kirchlichen Geschäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiet der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn seine

Diözese erstreckte sich über Ostindien hinaus bis China und Neu-Südwales, und zwischen dem Tod seines Vorgängers und seinem Amtsantritt lag mehr als ein volles Jar. Zu seiner bischöflichen Tätigkeit gehörte übrigens auch die Visitation der Schulen und Gemeinden, die Konfirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen u. s. w. Aber auch der Predigttätigkeit konnte und wollte er sich nicht entziehen. Dazu die Korrespondenz mit den Kaplänen, den Missionaren und Missionsgesellschaften in England! Denn in seine Hand nahm er auch die Leitung der Missionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, sowie die Sorge für das von seinem Vorgänger gestiftete Bischofskollegium bei Calcutta. Dies blühte nun schnell empor: das Gebäude wurde erweitert, Lehrerwonungen angelegt, eine Anstaltskapelle erbaut, eine Bibliothek gegründet. Zu seinem Archidiakonus wälte er den würdigen Corrie, bisher Senior-Kaplan. Er selbst wurde zum Vizepräsidenten der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland ernannt, deren schöne Devise — ein Banianenbaum mit dem Spruche Quot rami tot arbores — von ihm herrürt.

Im Juni 1824 hatte Heber seine Arbeiten in Calcutta soweit bewältigt, dass er sich zu einer Visitationsreise durch seine ungeheure Diözese anschicken konnte. Eine seiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptstadt war die Ordination eines Tamulen, Christian David, eines Zöglings des alten Schwartz in Tanjore, der bisher Katechet der Ausbreitungsgesellschaft in Tanjore gewesen war. Am 15. Juni 1824 trat er dann seine Visitationsreise an, und erst am 21. Oktober 1825 traf er wider in Calcutta ein.

An der Hand einer ausfürlichen Reisebeschreibung lässt sich diese Visitationstour genau verfolgen, und fehlt es ihr nicht an interessanten Momenten. Mit den damaligen Reisemitteln ließ sich nur langsam vorwärts kommen. Erst ging es zu Wasser die Gangesebene hinauf bis Dacca, wo er die Bekanntschaft des armenischen Bischofs von Etschmiadzin am Ararat machte, der begleitet vom Suffraganbischof des Patriarchen von Jerusalem die Gemeinden seiner Diözese in Persien und Indien visitirte. Mehr als ein halbes Jar war vergangen, als endlich die Mogulenstadt Delhi erreicht wurde. Von da an wurde die Reise durch die unabhängigen Staten von Radjputana nach Djeibur und Adschmir und weiter über Nusserabad und Tschittore nach Baroda recht beschwerlich, war aber auch instruktiv, z. B. konnte er Notizen sammeln über die Bhats, eine Art Bardenkaste unter den Radjputen, und über die Bhils, rohe Gebirgsstämme der zurückgedrängten Ureinwoner. Von Baroda, in dessen Nähe er mit Archidiakonus Barnes von Bombay zusammentraf, wandten sich die Reisenden nach Broatsch und Surate und erreichten endlich am 19. April 1825 Bombay. Dort wurde Aufenthalt genommen bis zum 15. August, die Ausflüge in die Umgegend miteingerechnet. In einem Brief vom 12. Mai findet sich der folgende Rückblick: „Die Hälfte meiner Visitation ist nun abgelaufen, womit ich 10 Monate zubrachte. Selten habe ich unter einem Dache, fast immer unter dem Zelte oder in der Bootskajüte geschlafen und etwa 800 Meilen zu Wasser oder zu Pferde gemacht. Ungeachtet ich viele meiner Sonntage in ferner Wildnis, fern von europäischer und christlicher Gesellschaft, zubringen musste, so habe ich dennoch Gelegenheit gehabt, seit ich Calcutta verließ, über 50mal zu predigen".

Im Bezirk Bombay nahmen ihn häufige Predigten, Konfirmationen, Konsekrationen von Kirchen und Gottesäckern, die Visitationen des gesamten Gemeindewesens mit den Schulen, die Stiftung von Bibliotheken in Baracken und Hospitälern, auf den entlegenen Militärposten und in den über ganz Indien zerstreuten Soldatenschulen, und nicht minder die Missionssachen sehr in Anspruch. Wie in Dacca, traf er auch hier mit orientalischen Prälaten zusammen. Es waren die syrischen Mönche Athanasius und Abraham, von dem Titularpatriarchen von Antiochien zu den Thomaschristen Malabars gesandt, die dann dort eine so traurige Verwirrung veranlassten. Heber erwies ihnen nur zuviel Freundlichkeiten und versah sogar den Metropolitan Athanasius mit einer Reiseunterstützung. Den englischen Missionaren in Malabar erteilte er die Weisung, bei entstehenden Zwistigkeiten sich neutral zu verhalten, bis die Gemeinden sich für den alten oder den

neuen Metropolitan entschieden hätten. Leider hinderte ihn dann widriger Wind, die malabarischen Kirchen längs der Küste zu besuchen, und er musste sich entschließen, seinen Lauf stracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. August in Point de Galle an der Südspitze landete. Von Bombay an geleitete ihn sein neuer Hauskaplan Robinson, ein tüchtiger Orientalist, bisher Kaplan in Punah. Er ist der Beschreiber der letzten Tage des Bischofs geworden.

Für Ceylon musste ein Monat genügen. Er hatte manchen Rat in Missionsangelegenheiten zu erteilen, und überall erkennt man in seinen Bescheiden den Mann von sehr bestimmten Grundsätzen und doch großer Milde. Am 28. September brach er von Point de Galle wider auf, um die Coromandelküste zu besuchen, allein er sah sich genötigt, geraden Wegs nach Calcutta zu segeln, wo er am 21. Oktober anlangte. In Calcutta ließ er es sich seine erste Sorge sein, die für das Bischofskollege gefassten Pläne in Ausfürung zu bringen und wie in Bombay und Ceylon ein Distriktskomité der Ausbreitungsgesellschaft zu errichten. Sehr unangenehm berürt die Widerordination von Geistlichen, welche bereits die lutherische Ordination empfangen hatten, und andererseits dabei das fortdauernde Kokettiren mit orientalischen Prälaten — der armenische Weihbischof Mac Abraham war inzwischen von Dacca nach Calcutta gekommen, und mit jenem andern Athanasius in Malabar wurden Briefe gewechselt.

Schon am 30. Januar 1826 begab sich Heber, von seinem Hauskaplan Robinson begleitet, wider auf die Reise, um seine Visitation auch über die Küste von Coromandel und von da über die Küste von Malabar auszudehnen und so das nachzuholen, an dessen Vollbringung ihn ungünstiges Wetter gehindert hatte. Am 27. Februar begann die Visitation in Madras. Dort kam er mit den lutherischen Missionaren der Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis zusammen, welche sein Vorgänger außer ihren eigenen Kirchen nicht als Geistliche hatte anerkennen wollen, deren Schülern er daher auch die Konfirmation verweigert hatte. Heber stellte sich anders und gewann sie völlig durch seine Freundlichkeit. Von Combaconum aus geleiteten ihn 6 Missionare nach Tanjore, der Wirkungsstätte des Patriarchen Schwartz. Heber war ganz hingenommen von dem, was er dort sah und hörte. Er beschloss zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Missionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordiniren, ordnete das Gehaltswesen, teilte die Mission in 7 Bezirke, dachte selbst an eine ordentliche Besetzung von Madura und Ramnad und entwarf endlich auch den Plan zur Errichtung eines theologischen Seminars in Tanjore. Besonders aber beschäftigte ihn die Kastenfrage.

Missionar Rhenius hatte nämlich geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaste bis zu einem gewissen Grade geduldet wurde, abgehen zu sollen, und seitdem war eine Art Kastensturm erfolgt. Die eingeborenen Christen zu Wepery in Madras und dann auch im Süden wandten sich klagend an den Bischof. „Die Schwierigkeit — sagt Heber — ist nun festzusetzen, inwieweit die Idee der Kaste rein bürgerlich und nicht religiös ist und inwieweit die anderen schuldgegebenen Handlungen wirklich unsittlich und götzendienerisch sind. Ich hoffe, dass ich im Verlaufe meiner Reise der Warheit nahe genug kommen werde, um wenigstens einem gröblichen Ärgernis vorzubeugen, one doch zu derb auf das loszuschlagen, was man als die natürliche Freiheit ansehen kann", und an Miss. Schreyvogel in Trankebar schreibt er, dass „wenn und soweit es sich hier bloß um bürgerliche Unterschiede handle", er „das Übel nicht für so groß halte, dass es nicht zu ertragen wäre oder dass man die Diener der Kirche berechtigen könnte, diejenigen von dem hl. Abendmale zurückzuweisen, die darauf halten, obwol der zu Grunde liegende Geist des Stolzes durch milde Mittel soviel als möglich gebessert werden sollte". . . „Gott verhüte, dass wir der Sünde irgend einen Vorschub leisten sollten; allein . . . ich fürchte, dass einige neuere Missionare weiter gegangen sind, als nötig ist."

Neben dem Kastenstreit auf Coromandel beschäftigte den Bischof auch der durch jenen über Bombay gekommenen Metropolitan Athanasius angefachte heftige Kirchenstreit unter den Thomaschristen Malabars. Er war gesonnen, persön-

Digitized by Google

lich auf einer Synode das Schiedsrichteramt zu übernehmen und hatte in diesem Sinne am 22. und 27. März an die verfeindeten Prälaten geschrieben. Im Rate Gottes war es anders beschlossen. In Tritschinopoli, wo er noch am 3. April in voller Kraft eine Konfirmation hielt und die Missionsangelegenheiten durch die Berufung Schreyvogels ordnete, starb er an diesem selben Tage an einem Schlagfluss im Bade. Wir schweigen der vielen Ehrenbezeugungen für den Hingeschiedenen in Indien und England. Die Trauer war eine ungeteilte.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen" Menschen seiner Zeit, eine mannigfaltig und reich begabte Natur. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. sein berühmtes Missionslied From Greenland's icy mountains), auch Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demut auf dem Grunde warer Frömmigkeit, und daraus floss ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen unter allen Verhältnissen. Die Lichtseiten des englischen Charakters — Hochsinnigkeit und tatkräftiges Wesen — waren bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Charakters kannte er sehr wol und suchte an seinem Teile diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berürt sein Dringen auf Reordination lutherischer Missionare und sein Rat, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen. Allein vergessen darf dabei nicht werden, dass er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine ware Kirche Christi" erklärt, und dass er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der Kirche der Thomaschristen in Ostindien betrachtet. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufs. Abgesehen von seiner eigentlichen Amtstätigkeit suchte er bei der Neubelebung sämtlicher orientalischer Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfasste er mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern ungleich seinem Vorgänger Middleton auch die werdende Kirche. Deshalb wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus, in Litteratur und Leben zu studiren. Leider war seine Amtstätigkeit in Ostindien zu kurz. Sein allgemeines Ziel aber hat er erreicht, „wenigstens auf das, was er nicht selbst ausfüren könne, andere aufmerksam zu machen, dass sie es weiter bedenken und vollbringen möchten".

Seine Wirksamkeit war in hohem Grade anregend, seine ganze Persönlichkeit gewinnend.

Litteratur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay. 1824—1825, with notes upon Ceylon. An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India, 3 Vols., London; The journal and correspondence of Reg. Heber etc., 2 Vols., London; Robinson, The last days of Bishop Heber etc.; Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India, London, Murray; Neue Geschichte der Engl. Missionsanstalten zur Bekehrung der Heiden in Ostindien, Stück 73, S. 3; Stück 75, S. 186. 241. 242; Reginald Hebers Leben und Nachrichten über Indien; nebst einem Abrisse der Geschichte des Christentums in Indien, herausgegeben von F. Krohn, 2 Bde., Berlin 1831. — Vgl. auch das Baseler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

K. Graul † (W. Germann).

Hebräer, Name und Geschichte, s. Israel.

Hebräerbrief. Mit diesem wenig sagenden Namen wird sich eine der bedeutendsten Lehrschriften des N. Test.'s für immer begnügen müssen; denn weder

die altkirchliche Überlieferung noch die kritische Forschung gestatten es, sie einem bestimmten Verfasser mit Sicherheit zuzuschreiben und darnach zu benennen; und auch über den Leserkreis gibt es keine beachtenswerte Überlieferung außer der unbestimmten, welche in der Über- und Unterschrift *πρὸς Ἑβραίους* enthalten zu sein scheint. So gewiss dieselbe weder direkt noch indirekt auf den Verfasser zurückzuführen ist (vgl. gegen Bleek, Comm. I, 34 f., besonders Wieseler, Unters. über d. HB. II, 24 ff. und Zusätze hinter S. 95), so gewiss reicht sie zurück bis in den Anfang der Verbreitung der Schrift oder doch ihrer Verbindung mit anderen Briefen des N. T.'s; denn sie findet sich um 200 gleichmäßig bei Kirchen und Schriftstellern, welche in bezug auf den Verf. verschiedener Überlieferung folgen und in bezug auf das Verhältnis zum Kanon sehr verschieden urteilen, bei den Alexandrinern, wie Clemens und dessen Lehrer (Eus. h. e. VI, 14, 2—4) und bei Tertullian (de pudic. 20). Unerweislich ist, dass der HB. je one diesen Titel oder gar mit einem anderen gelesen worden sei. Wenn man bemerkt hat, dass er „nicht bloß in dem lateinischen Text der Itala bei Sabatier, sondern auch im griechischen Texte des Claromontanus" fehle (Wieseler a. a. O. II, 23; Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Th. 1867, S. 29), so ist erstlich zumal gegenüber der Reproduktion dieser Beobachtung bei Kurz (D. B. an d. Hebr., S. 12) zu erinnern, dass die Itala bei Sabatier ein Abdruck des lat. Textes des Clarom. und seiner Abschrift des S. Germ. ist; ferner dass im griech. wie im lat. Text des Clarom. der von erster Hand herrürende Kolumnentitel (*πρὸς Ἑβραίους*) auch dem HB. nicht fehlt (cod. Clarm. ed. Tischendorf, p. 470 sqq. cf. IX, XIII und die Angabe der Zusätze von jüngerer Hand p. XXV). Eine andere Überschrift haben auch die übrigen Briefe, deren Anfänge sämtlich eine neue Seite eröffnen, in dieser Hs. nicht. Nur am Schluss der Briefe liest man meist so wie z. B. p. 462: *προς Τιτον επληρωθη. αρχεται προς Φιλημονα.* Wenn nun schon hierin manche Variationen sich finden (z. B. p. 327), und am Schluss des Römerbriefs p. 92 das *αρχεται προς Κορινθιους ᾱ* fehlt, so ist es völlig bedeutungslos, dass p. 467 nur *προς Φιλημονα επληρωθη* zu lesen ist, zumal nicht der HB., sondern das bekannte Schriftenverzeichnis unmittelbar folgt, der Schreiber also bei Vollendung des Philemonbriefs noch nicht die Absicht gehabt hat, den HB. folgen zu lassen. Dass auch am Schluss des Ganzen kein *πρὸς Ἑβραίους ἐπληρώθη* steht, ist ebensowenig auffällig, als dass überhaupt der Schluss des Textes nicht markirt ist, und erklärt sich daraus, dass der Schreiber, wie der lat. Paralleltext zeigt, mit seiner Arbeit nicht fertig geworden ist. Als HB. hat er ihn deutlich bezeichnet. Dass derselbe jemals Laodicenerbrief geheißen, läßt sich jedenfalls daraus nicht erweisen, dass im c. Boernerianus (ed. Matthaei fol. 99^b) der biblische Text hinter dem Philemonbrief mit *προς Λαοvδικησας αρχεται επιστολη* abbricht. Derjenige cod., aus welchem der griech. Text sowol des Boern. (G) als des Augiensis (F) geflossen ist (cod. Aug. ed. Scrivener p. XXV sq.), kann hinter dem Philemonbrief nicht den HB. dargeboten haben, in welchem Falle nicht zu erklären wäre, dass F sich mit dem lat. Text des HB. begnügt hat. Auch diesen lat. Text muss er einer andern Hs., als den der Paulinen entnommen haben, denn nur dem HB. geht ein argumentum voran. Jedenfalls aber kann daraus, dass im lat. Text von F, welcher mit dem lat. Text von G gar nichts zu schaffen hat, der HB. den Paulinen folgt, nicht geschlossen werden, dass er auch in der davon ganz unabhängigen griech. Hs., aus welcher der griech. Text von F und G geflossen ist, an dieser Stelle gestanden habe und zwar unter dem Titel *προς Λαοvδ.* Die einzig natürliche Erklärung ist die, dass in dem griech. Archetyp von F und G den kanonischen Briefen des Paulus der apokryphe Laodicenerbrief angeschlossen war. Während nun F diesen Anhang von vorneherein ablehnte und zur Vervollständigung der Paulinen wenigstens einen lateinischen HB. sich verschaffte, hat G den Titel des apokryphen Briefs noch mitabgeschrieben, dann aber eines besseren sich besonnen. Dieser Laodicenerbrief ist sicherlich auch von Philaster (c. 89) bei seiner Erörterung über die Kanonicität des HB. unter diesem Namen gemeint. Unstatthaft ist es, wenn Wieseler (I, 34), um den ganzen Inhalt des Kapitels auf den HB. zu beziehen, die Überschrift haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos

auf Philaſter ſelbſt zurückfüren will, wärend ſie ebenſo wie alle änlichen (c. 22. 23. 26. 27 etc.) ſowol in der einzigen vorhandenen Hſ. als in der auf einer anderen Hſ. beruhenden ed. princ. fehlt und nur in drei ſpäteren Ausgaben one handſchriftliche Gewär ſich findet. Philaſter hat hier wie anderwärts (vgl. August. de haer. 80) auch ſolche Leute in den Ketzerkatalog aufgenommen, die wenig dahin paſſen. Nach der Beſprechung der haeresis apocrypha (c. 88) gedenkt er anhangsweiſe anderer, welche one Mannichäer, Gnoſtiker u. dgl. zu ſein, doch darin nicht allen Anforderungen entſprechen, daſs ſie den HB. nicht als pauliniſch anerkennen, ſondern für ein Werk bald des Barnabas, bald des Clemens, bald des Lukas halten. Die darauf folgenden Worte: aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam können, auch wenn man, wie zuletzt Hofmann (N. T., V, 51) vor etiam interpungirt, ſchon deshalb nicht auf den HB. bezogen werden, weil dann das Unmögliche gemeldet wäre, man behaupte von gewiſſer Seite, daſs er auch an die Laodicener gerichtet ſei. Ferner würde ſich Philaſter in einem Atemzug arg widerſprechen, wenn er im folgenden vom HB. behauptete, daſs er wegen häretiſcher Interpolationen nicht in der Kirche geleſen werde, und dann, daſs in der Kirche nur die 13 Briefe des Paulus und zuweilen der HB. geleſen werden. Endlich zeigt ſich Philaſter im folgenden keineswegs bemüht, den HB., zu welchem er erſt, nachdem er ihn wider mit dem Titel genannt, mit dem darauf bezüglichen und zugleich gegenſätzlichen et in ea zurückkehrt, von Interpolationen zu reinigen, ſondern den überlieferten Text desſelben verteidigt er gegen häretiſche Miſsdeutungen. Nur beiläufig hatte er inzwiſchen bemerkt, daſs man dem Paulus auch einen Brief an die Laodicener zuſchreibe, welcher aber wegen einiger von Übeldenkenden hineingebrachter Zuſätze von der öffentlichen gottesdienſtlichen Vorleſung ausgeſchloſſen ſei. Daſs man im Abendlande je den HB. als einen pauliniſchen Laodicenerbrief angeſehen haben ſollte, iſt um ſo unwarſcheinlicher, da man den anonymen HB. dort nicht für pauliniſch hielt und dagegen einen Laodicenerbrief unter Paulus' Namen beſaß, deſſen Anſehen in der abendländiſchen Kirche des 4. Jarhunderts man nicht nach dem leichtfertigen Hieronymus (cat. 5), ſondern wenigſtens ebenſoſehr nach den vorhieronymianiſchen Prologen zu den Paulinen (J. M. Thomasii Card. opera I, 406. 424. 434, 454, cf. cod. Am. ed. Tischend. p. 319; cod. Fuld. ed. Ranke p. 284) beurteilen ſollte. Schon der muratoriſche Fragmentiſt hatte es nötig gefunden, ihn neben einer pſeudopauliniſchen ep. ad Alexandrinos für eine häretiſche Fiktion zu erklären. Über die oft widerholten Verſuche, letzteren Titel für den HB. in Anſpruch zu nehmen, gibt Heſſe (das murat. Fragm. S. 201—222) eine ſo ausreichende Überſicht, daſs eine neue Widerlegung der Gründe, womit man im beſten Falle die Möglichkeit, nie die Warſcheinlichkeit dieſer Hypotheſe begründen könnte, überflüſſig erſcheint. — Demnach iſt *πρὸς Ἑβραίους* der einzige, ſeit unvordenklichen Zeiten der Schrift anhaftende Titel. Sein Sinn iſt auch inſofern unzweifelhaft, als *Ἑβραῖοι* jedenfalls nicht im Gegenſatz zu *Ἑλληνισταί* Bezeichnung der ihrer Mutterſprache treu gebliebenen Juden (AG. 6, 1; Philo de conf. ling. 26, Mangey I, 424) iſt. Denn nur bei ausgeſprochenem Gegenſatz kann das Wort ſo verſtanden werden; und wo, wie bei den Judenchriſten Paläſtinas, dieſer Gegenſatz obwaltete, konnte derſelbe nicht in dem Grade ein Grund der Scheidung zwiſchen zwei Teilen einer Kirche ſein, daſs ein Schreiben dieſes Inhalts und zumal ein griechiſch abgefaſstes nur an den hebräiſch redenden Teil mit Ausſchluſs des helleniſtiſchen gerichtet ſein ſollte. Die faſt verſchollene Meinung, daſs der HB. urſprünglich hebräiſch geſchrieben ſei, wird troz der künen Durchfürung dieſer Hypotheſe durch Bieſenthal (das Troſtſchreiben des Ap. Paulus an die Hebr. 1878) ſchwerlich wider einer Widerlegung bedürftig werden. Sie erklärt nicht die alte Überſchrift, ſondern iſt erſt auf Grund der allgemeinen Verbreitung dieſer aufgekommen. Durch *Ἑβραῖοι* aber werden die Leſer lediglich als geborene Juden bezeichnet, wärend ihr chriſtliches Bekenntnis ebenſowenig als in den übrigen Brieftiteln des N. T. ausgedrückt zu werden brauchte. Dieſer altertümliche Name, welchen Philo und Joſephus neben dem ſeltenern *Ἰσραηλῖται* gebrauchen, wo ſie aus der Urzeit der Nation berichten (Jos. antiqu. II, 9 sqq.; Philo, vit. Mos. I, 1. 26. 27. 48. 50,

vgl. für die talmudiſche Litteratur Delitzſch, Commentar zum HB., p. XXVIII), und neben oder ſtatt Ἰουδαῖοι, wo ſie auf den ſprachlichen Gegenſatz zu andern Völkern reflektiren (Jos. ant. III, 6, 7; 10, 6; X, 10, 6; c. Ap. I, 22, 4; Philo de congr. erud. gr. 8; de somn. II, 38), wurde in chriſtlichen Kreiſen regelmäßig angewandt, wo entweder der religiöſe Gegenſatz zu dem Unglauben der Juden nicht hervortreten ſollte, oder geradezu von Chriſten jüdiſcher Herkunft die Rede war (2 Kor. 11, 23; Philipp. 3, 5; Clem. hom. I, 9; VIII, 5; 7; X, 26; XI, 35; XVIII, 4; Clem. ep. ad Jacob. 1; Clem. Al. strom. I, § 11; Iren. III, 1, 2; Eus. h. e. III, 4, 2; IV, 5, 2; vgl. die ganze Überlieferung über das εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους). Ἰουδαῖοι wurde in dieſen Fällen regelmäßig vermieden — AG. 21, 20 iſt zweifelhaften Textes, und Gal. 2, 13 iſt die polemiſche Abſicht offenbar —, weil es ſchon in apoſtoliſcher Zeit den religiöſen Gegenſatz des Judentums gegen das Chriſtentum ausdrückte (1 Theſſ. 2, 14; Gal. 1, 13 f.; 1 Kor. 1, 22; 2 Kor. 11, 24; Matth. 28, 15; Joh. 19, 38). Andere Umſchreibungen aber (Gal. 2, 12; Kol. 4, 11; AG. 10, 45) waren zu umſtändlich. Daſs die älteſten Zeugen des Titels eine Beſtimmung für die Chriſten Jeruſalems oder Paläſtinas als ſelbſtverſtändlich angenommen haben, iſt mit Unrecht behauptet worden (Bleek I, 36; Lünemann 4. Aufl., S. 39; Delitzſch p. XXIX); denn der Lehrer des Clemens (Eus. h. e. VI, 14, 4) fand im Titel nur den Gegenſatz der Iſraeliten zu den Heiden ausgedrückt; Clemens (Eus. VI, 14, 2) ſetzt nur voraus, daſs die Sprache der Hebräer die hebräiſche geweſen ſein werde; und noch Chryſoſtomus (ed. Montfaucon XII, 2) vermutet nur, daſs ſie in Jeruſalem zu ſuchen ſeien. Jedenfalls können die Urheber des Titels nicht für ſolche Vermutungen, welche der Titel ſelbſt nicht einmal begünſtigt, verantwortlich gemacht werden. Will man nicht annehmen, daſs ſie die offenſichtliche lokale Beſtimmung des HB. (13, 18—24) völlig überſehen und nach Analogie bekannter Titel (λόγος πρὸς Ἕλληνας, ad nationes) alle jüdiſchen Chriſten in der Welt als den Leſerkreis bezeichnen wollten, wie Euthalius (Zacagni, Coll. monum. I, 668) meinte, ſo haben ſie entweder in Ermangelung jeder Kunde über den Beſtimmungsort nur den Eindruck widergegeben, welchen jeder verſtändige Leſer empfangen muſste, daſs hier mit jüdiſchen Chriſten verhandelt werde, oder es liegt eine Tradition zugrunde, nach welcher der HB. nicht an die Geſamtkirche einer Stadt oder Provinz, ſondern an den jüdiſchen Teil einer chriſtlichen Ortsgemeinde oder Provinzialkirche gerichtet war. Das letztere iſt das warſcheinlichere. Nur wenn am Ort der Leſer unter den Chriſten ein Gegenſatz der Hebräer und der Nichthebräer (Hellenen) beſtand, erklärt es ſich, daſs man ſie nach ihrer Nationalität, anſtatt wie die Leſer der pauliniſchen Briefe, nach ihrem Wonort bezeichnete.

Daſs der HB. an jüdiſche Chriſten gerichtet iſt, folgt zwar nicht aus 1, 1 (vgl. 1 Kor. 10, 1) oder 2, 16 (vgl. Röm. 4, 11—18; Gal. 3, 7; 4, 28), wol aber daraus, daſs der Verf. ſich und die Leſer überall als die geradlinige Fortſetzung des vorchriſtlichen Iſrael betrachtet (4, 1—9. 11; 6, 12 ff.; 8, 7 ff.), one irgendwo durchblicken zu laſſen, daſs und wie ſie Glieder des Gottesvolks geworden ſind (vgl. dagegen Epheſ. 2, 12—20; 1 Petr. 2, 10); ferner daraus, daſs er trotz der Erkenntnis der univerſellen Bedeutung des Todes Jeſu (2, 9. 15), doch nur von der ſünenden Wirkung desſelben auf die unter dem alten Bunde ungeſünt gebliebenen Sünden redet (9, 15; 13, 12 vgl. Matth. 1, 21); ſodann aus der nur auf Glieder des jüdiſchen Volks paſſenden Forderung 13, 13; endlich und vor allem aus den Stimmungen und Neigungen, deren Bekämpfung der ganze Brief gewidmet iſt. Dafür daſs auch geborene Heiden unter den Leſern ſeien (Wieſeler II, 31 ff.; Holtzmann, Ztſchr. f. wiſſ. Th. 1867, S. 18. 26 f.), iſt der Beweis nicht geleiſtet; man müſste jedenfalls urteilen, der Verfaſſer habe ſich durch die Rückſicht auf eine heidenchriſtliche Minderheit unter den Leſern nicht abhalten laſſen, ſeine Leſer ſo zu belehren, wie es nur jüdiſchen Chriſten gegenüber angemeſſen war. Richtiger als diejenigen, welche den HB. als einen „rhetoriſchen Aufſatz über das Thema der Vorzüge des Chriſtentums vor dem Judentum“ mit einer „brieflichen Nachſchrift . . . one weiteren Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden“ bezeichnet (Reuß, Geſch. der neuteſtamentl. Schriften, § 151),

oder ihm in anderer Weise eine vorwiegend theoretische Absicht zugeschrieben haben, bezeichnet der Verf. selbst ihn als einen λόγος παρακλήσεως und zwar als einen kurzen Brief dieses Inhalts (13, 22); denn trotz dieses ἐπέστειλα ὑμῖν und des in 13, 19. 23 vorausgesetzten bestimmten Wonsitzes der Leser zu sagen, er sei kein Brief, sondern eine Trostschrift an alle Schwankenden und Verzagten in der Christenheit (Biesenthal S. 19 f.), ist doch mehr kün, als begreiflich. Es soll ein Brief sein, und zwar von durchaus praktischer Tendenz. Gleich nach der ersten lehrhaften Darlegung (c. 1) tritt der praktische Zweck in der darauf gegründeten ernsten Warnung (2, 1—4) deutlich hervor. Nach der zweiten theoretischen Erörterung (2, 5—18) wird die paränetische Ansprache in 3, 1—4, 13 immer nur durch kurze Argumentationen unterbrochen. Die Ermanung in 4, 14—16 ist es, welche in der ersten Ausfürung über das Hoheprieſtertum und beiläufig auch schon über das königliche Priestertum Christi (5, 1—10) ihre Berechtigung findet; und auch der am meisten einer Abhandlung änliche Abschnitt (6, 13 oder 7, 1—10, 18) ist durch so ausfürliche und ergreifende praktische Erörterungen eingerahmt (5, 11 bis 6, 12; 10, 19—39); und widerum c. 11 ist so unverkennbar den vorangehenden und nachfolgenden Manungen untergeordnet, dass an dem Ernst der Absicht, einen bestimmten Leserkreis von gleicher Lage und Vergangenheit vor einer dermalen ihm drohenden Gefar religiöser Verirrung zu bewaren, nicht gezweifelt werden darf. Welcher Art diese Gefar sei, muss man verkennen, wenn man sich nicht in erster Linie an die den ganzen Brief durchziehenden paränetischen Abschnitte und die dadurch in ihrer Tendenz verständlichen theoretischen Erörterungen, sondern an die Sätze 13, 9—16 hält, welche doch durch eine Reihe einzelner, jedenfalls nicht den Endzweck der ganzen Schrift ausdrückender Ermanungen (13, 1—8) von der Hauptmasse getrennt und dadurch als etwas beiläufiges, allenfalls entbehrliches charakterisirt sind. Die Leser schweben insgesamt mehr oder weniger in Gefar eines völligen und förmlichen Abfalls vom Christenglauben. Wenn 3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 13. 15. 16 der Fall gesetzt wird, dass der eine oder andere von ihnen zu Fall kommen könnte, so wird doch die Gesamtheit nicht nur aufgefordert, dem durch Ermanung, Beaufsichtigung und gutes Beispiel vorzubeugen (vgl. auch 10, 24 f.), sondern auch unterschiedslos gewarnt, nicht durch Missachtung der neutestamentlichen Heilsverkündigung dem rettungslosen Verderben anheimzufallen (2, 1—3; 12, 25), sich gegen die Verheißung zu verstocken (3, 7 bis 18), die erkannte Warheit zu verwerfen, den Son Gottes samt seinem Werk mit Füßen zu treten und wider zu kreuzigen und damit den Geist der Gnade zu beschimpfen und dem Stand der Gnade zu entfallen (6, 4—8; 10, 26—29). Dagegen sollen sie an dem christlichen Bekenntnis, welches noch das ihrige ist, festhalten (3, 1; 4, 14; 10, 23) und besonders an der Hoffnung auf die noch zukünftige Heilsvollendung (3, 6. 14; 4, 1 ff.; 6, 11 f.; 10, 35 ff.; 12, 25—29). Den Grund der hier ausgesprochenen Befürchtungen des Verfassers zeigen seine Urteile über die dermalige innere Verfassung der Leser und die Erwägungen, wodurch er sie umzustimmen versucht. Trotz der langen Dauer ihres Christenstandes sind sie in einem Maße stumpf geworden, dass der Lehrer in Versuchung kommen könnte, sie als jetzt erst zu Bekehrende zu behandeln (5, 11—6, 3). Eine allgemeine Erschlaffung zeigt sich (12, 12); die bei ihnen selbst anfänglich vorhandene Zuversicht des Glaubens (3, 12), insbesondere jene c. 11 geschilderte ideale, die unsichtbaren und zukünftigen Güter vergegenwärtigende Kraft des Glaubens, welche sich in der ausharrenden Geduld unter den vom christlichen Bekenntnis unzertrennlichen Leiden beweisen würde, gebricht ihnen (10, 36, vgl. 32; 12, 1—11). In der Weise der Israeliten zur Zeit des Wüstenzugs stellen sie unzufriedene Vergleiche an zwischen dem, was sie durch die Erlösung und das Bekenntnis zu derselben verloren, und was sie gewonnen haben (3, 7 ff.). Dahin zielt auch 4, 1, wenn man übersetzt: „daß nicht einer meine, zu kurz gekommen zu sein“ oder „Schaden gemacht zu haben“. Den Maßstab der Vergleichung bildet ihre vorchristliche Vergangenheit, zumal die unangefochtene Lage, deren sie sich damals als Glieder des jüdischen Volks erfreuten. Nicht nur um die größere Verantwortlichkeit der Kenntnis der christlichen Offenbarung einzuschärfen (2, 1—4),

ſondern auch, um ihren unvergleichlichen Wert wider zum Bewuſstſein zu bringen, wird die Erhabenheit ihres Mittlers über alle Mittler der altteſtamentlichen und insbeſondere die der geſetzlichen Offenbarung, die Engel nachgewieſen (c. 1). Was aber dieſen Leſern das unbefriedigende an der neuteſtamentl. Offenbarung und ihrem Mittler iſt, iſt dies, daſs er gemeinmenſchlichen Todes geſtorben und ſeitdem unſichtbar iſt; denn darüber werden ſie belehrt, daſs Jeſus, gerade um der Erlöſer zu ſein, in die volle Gemeinſchaft menſchlicher Lebens- und Leidenserfarung eintreten muſste (2, 5—18), und daſs er nur vermöge ſeines Todes und der nachfolgenden Erhöhung über alle Himmel der Hoheprieſter iſt, welcher in vollkommener Weiſe geleiſtet hat und immerfort leiſtet, was der geſetzliche Hoheprieſter in unvollkommenem Vorbild darſtellte, und welcher damit zugleich die Verheißung eines ewigen Prieſterkönigtums erfüllt hat (4, 14—10, 18). Daraus ergibt ſich denn, daſs die an Jeſus gläubig gewordenen Iſraeliten daran unvergleichlich mehr haben, als ſie verloren haben, aber nur unter der unermüdlich widerholten Bedingung, daſs ſie den Glauben feſthalten, für welchen allein der himmliſche Hoheprieſter ſamt ſeiner beſeligenden Wirkung exiſtirt. Ebenſo verhält ſich's mit der Lebenslage dieſer Hebräer, welche ſie ſo unbefriedigend finden, daſs ſie ſich nach dem Stande vor der Erlöſung zurückſehnen. Unerträglich iſt dieſe Lage allerdings, ſowie der Glaube fehlt, daſs die Verheißung der Heilsvollendung ihrer Erfüllung noch harrt und gewiſs in Erfüllung geht (4, 1 ff.; 10, 25ᵇ, 36 f.; 12, 26 ff.), und ſowie die nur bei ſolchem Glauben mögliche Erkenntnis mangelt, daſs die den Leſern um ihres chriſtl. Bekenntniſſes willen widerfarenden Leiden nur eine vorübergehende, aber von jeher mit dem Glauben verbundene Prüfung(11, 25 f.; 11, 33 — 12, 3) und ein Beweis der erziehenden Liebe Gottes (12, 5 — 11) ſind. Hiernach iſt deutlich, daſs die Leſer nicht durch Irrlehre undIrrlehrer beunruhigt ſind; die *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* 13, 9 können nur von untergeordneter Bedeutung für ſie ſein. Es beſteht aber auch nicht die Gefar, daſs ſie infolge eines von ihnen ſelbſt entwickelten Urteils über die fortdauernde Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes zu einem „judaiſtiſchen Chriſtentum" abfallen. Um die Verträglichkeit dieſer Annahme mit der Ausdrucksweiſe des Verf.'s (*ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* 3, 12; *παραπεσεῖν* 6, 6; *ὑποστολὴ εἰς ἀπώλειαν* 10, 39; *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* 3, 13 vgl. 17; *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* 10, 26 vgl. 12, 1. 4. 16) zu beweiſen, darf man ſich nicht, wie Wieſeler II, 57, auf Gal. 5, 4 berufen. Denn Paulus kann ſo erſt reden, nachdem er die gegneriſche Theſe als eine völlige Umkehrung der Grundlagen des Evangeliums ausfürlich beſtritten hat. Im HB. lieſt man nicht nur nichts von der Theſe des phariſäiſchen Judenchriſtentums, ſondern das Urteil, zu welchem die Hebräer neigen, daſs der Glaube an den geſtorbenen Jeſus der Beſchwerden des Chriſtenſtandes nicht wert ſei, iſt überhaupt nicht als Inhalt einer religiöſen Lehre denkbar. Das Schreckbild, welches der HB. ſeinen Leſern vorhält, iſt auch nicht ein auf den Meſſias wartendes und an der altteſtamentl. Weisſagung feſthaltendes Judentum; denn einem ſolchen gegenüber muſste im Ton des Matthäusevangeliums gezeigt werden, daſs Jeſus in der Tat und allſeitig dem Weisſagungsbild des Chriſts entſpreche, daſs es alſo ein troſtloſes Unternehmen ſei, nach Verwerfung des in Jeſus erſchienenen Chriſts auf einen andern zu warten. Einem ſolchen genuinen Judentum gegenüber konnte auch nicht bewieſen werden, was es ſelbſt aufs ſtärkſte betonte, daſs die dem Volke Gottes gegebene Verheißung noch nicht völlig erfüllt, aber ihrer Erfüllung gewiſs ſei. Aber es gab auch ein Judentum, welches ſo nur heißen kann, weil es bei Juden ſich fand, ein Judentum des Hohenprieſters, welcher die Kreuzigung Jeſu herbeifürte (Joh. 11, 49—53; 19, 15 vgl. Hebr. 6, 6; 10, 29), und des Joſephus, welcher die Hoffnung der Nation um das Linſengericht römiſcher Gunſt an den Imperator verriet (bell. iud. III, 8, 9; VI, 5, 4). Zu ſolch einem Judentum one Glauben und Hoffnung, dem gegenüber Paulus ſich mit dem Phariſäismus im Glauben an die Hoffnung Iſraels und im Eifer um Gott einig wuſste (AG. 23, 6—9; Röm. 10, 2), waren die Hebräer in Gefar, abzufallen, wenn der Verf. ſeine angefürten Ausdrücke nicht ſehr unzutreffend gewält haben ſoll. — In einer ſehr abweichenden Richtung bewegen ſich diejenigen, welche ur-

Digitized by Google

teilen, die überall widerkehrende Voraussetzung des Briefs sei, dass die Leser sich von jeher und noch immer am jüdischen Tempel- und Opferdienst beteiligten und die Teilnahme daran für ein notwendiges Erfordernis der Sünung der Sünden hielten (Bleek I, 29 ff., 55 ff.; Lünem. S. 50; Riehm, Lehrbegr d. HB., S. 33, 37). Aber dass die Leser bereits infolge ihrer Bekehrung zum Christentum diejenige Stellung zu Judentum und Christentum eingenommen haben, zu welcher der Verf. sie zurückzufüren oder bei welcher er sie festzuhalten bemüht ist, beweist die unbedingte Anerkennung ihres anfänglichen, unter Leiden bewärten, in Werken der Liebe bewiesenen Glaubens (3, 14; 6, 10; 10, 22. 32 f.), sowie der Lehrer, welchen sie ihren Glauben verdanken (13, 7). Wäre der Verf. der Meinung, dass eine Beteiligung am jüdischen Kultus, welche jene Lehrer geduldet und mit den Lesern gepflogen hätten, jetzt nicht mehr zulässig sei, so durfte er sich nicht auf jene Lehrer und den schönen Anfang des Christenstandes der Leser berufen, one nachzuweisen, durch welche inzwischen eingetretene Tatsachen oder seitdem gewonnene Erkenntnisse jetzt das, was vordem eine erlaubte Betätigung echten Glaubens gewesen, zu einer Verleugnung des christlichen Glaubens geworden sei; und vor allem musste er die Forderung des Bruchs mit der Tradition dieses christlichen Kreises und der Lossagung vom Tempelkultus mit unverholener Energie aussprechen. Aber nirgends wird der Ton angeschlagen, in welchem Paulus den Abbruch aller Beziehungen zum heidnischen Kultus fordert (1 Kor. 10, 14—22; 2 Kor. 6, 14—17). Nur vermöge sehr unrichtiger Auslegung fand man in 12, 13 eine Rüge des Hinkens auf beiden Seiten (1 Kön. 18, 21). Es lässt sich aus dem ἑαυτῶν 10, 25 nicht einmal erweisen, dass diejenigen unter den Lesern, welche bereits die Gewonheit haben, die Versammlung der Christen unbesucht zu lassen, statt dessen die jüdische Synagoge besuchen. Die vermeintliche Forderung aber der Lossagung vom Tempelkultus kann in 13, 13 schon darum nicht enthalten sein, weil der Verf. sich selbst dort mit den Lesern zusammenfasst. Allerdings ist die Auslegung des Vorangehenden strittig. Muss aber anerkannt werden, dass das Zelt 13, 10 auf der gleichen Linie mit dem Altar liege, so wird dort in einer der Symbolik des ganzen Briefs entsprechenden Bildlichkeit gesagt, dass die neutest. Priester, d. h. die Christen, eine Gottesverehrung ausüben, von welcher sie keine sinnlichen Vorteile zu erwarten haben. Dem hohepriesterlichen Sündopfer, dessen Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt wird, damit niemand davon etwas anderes als Süne der Sünde erwarte, entspricht antitypisch der als ein von seinem Volk ausgestoßener Verbrecher vor dem Stadttor getötete Christus. Daraus ergibt sich für jeden, der unter der Wirkung dieses Opfers bleiben will, die Pflicht, unter Verzicht auf irdische Annehmlichkeiten und insbesondere auf ein freundliches Verhältnis zu den ungläubigen Volksgenossen zu dem von Israel ausgestoßenen Christus sich zu bekennen und die ihm anhaftende Schmach nicht zu scheuen. Es ist ein bildlicher Ausdruck für eine sehr allgemeine, immer neuer Anwendung fähige Forderung änlich der in Matth. 10, 38; 16, 24, nur mit dem Unterschied, dass das zu jeder Entsagung bereite Bekenntnis zum Gekreuzigten für diese Hebräer vor allem ein Hinausgehen aus dem Lager Israels hinaus, ein immer neuer Verzicht auf den freundlichen Zusammenhang mit dem jüdischen Volkstum ist. Das ist allerdings, wie der ganze Brief, nur zu begreifen, wenn ihnen noch ein lebhaftes Gefül für die eigene Nation innewonte und daher eine Schmähung von seiten der ungläubigen Juden besonders peinlich war. Dass sie sich am jüdischen Opferkultus beteiligten oder auch „nur solcher Opfer, wie sie auch als Bezalung von Gelübden von jüdischen Bekennern Jesu dargebracht wurden (Ap.G. 21, 26), sich ungern entschlugen“ (Hofmann S. 527 vgl. 507 f.), kann man auch daraus nicht folgern, dass sie 13, 15 f. aufgefordert werden, die den Christen allein zustehenden Opfer der Lobpreisung und der Woltätigkeit durch Vermittlung Christi und beständig darzubringen (vgl. 1 Petr. 2, 5). Unrichtige Auffassung des Stücks 13, 10—16, welches weder grammatisch noch rhetorisch mit dem vorigen verknüpft ist, wird der Hauptgrund sein, wenn man auch 13, 9 vielfach eine Beziehung zum jüdischen Opferkultus gefunden und unter den βρώματα die Speisen der Passahmalzeit und der Schelamimopfer ver-

ſtanden hat (Wieſeler II, 57 f. vgl. Bleek, Lünemann u. a.). Die mannigfaltigen und fremdartigen Lehren, durch welche die Leſer ſich nicht von ihrem Standort oder rechten Wege abbringen laſſen ſollen, können nicht die Satzungen des moſaiſchen Geſetzes ſein (Lünem., Wieſ.), auch nicht dieſe in der kleinlichen Ausbildung des Rabbinismus (Kurz S. 31). Aber auch nicht die Meinung, daſs die Beteiligung an jenen Opfermalzeiten Herzensfeſtigkeit gebe, kann eine dieſer Lehren ſein; denn abgeſehen davon, daſs dieſe ſonderbare Meinung one alle Analogie wäre, und daſs der Verfaſſer vor einer Überſchätzung nicht der Speiſen, ſondern der Opferhandlungen, in deren Gefolge jene Malzeiten gehalten wurden, warnen muſste, ſo bringt V. 9b gar kein Beiſpiel jener mannigfaltigen Lehren, ſondern beſtätigt die Warnung in V. 9a durch das Urteil, daſs Herzensfeſtigkeit etwas ſchönes ſei, in welches Urteil der Gegenſatz eingeſchaltet iſt, daſs ſolche Herzensfeſtigkeit durch Gnade, nicht durch Speiſen zuſtande komme. Der Gegenſatz von *παραφέρεσθε* und *βεβαιοῦσθαι* zeigt aber, daſs die abgelehnte Meinung die iſt, durch gewiſſe Speiſen die Feſtigkeit gegen die Verſuchung zum Abfall, oder auch ſpeziell gegen die verſucheriſche Wirkung von allerlei Lehren erlangen zu können (vgl. Hofmann S. 498 f.). Weiſt nun der Ausdruck *περιπατεῖν* entſchieden auf eine beſtimmte Weiſe des täglichen Lebens hin, ſo wird gleichwol nicht mit Riehm, S. 159 f.; Hofmann S. 499 f. (zum teil auch Delitzſch, S. 675 f.) an die Beobachtung der moſaiſchen Speiſeverbote zu denken ſein, welcher unſeres Wiſſens nie ſolche Wirkung zugeſchrieben worden iſt. Vielmehr weiſt uns *βεβαιοῦσθαι* deutlich auf die Röm. 14, 4 ff. beſtrittene Behauptung jener Aſketen in Rom, daſs die, welche ſich ihrer Regel nicht fügen, nicht feſtſtehen, und ebenſo auf die verwandte Lehre Kol. 2. Daſs wir es Hebr. 13, 9 mit einer auf jüdiſchem Boden gewachſenen aſketiſchen Richtung zu tun haben, wird durch 13, 4 beſtätigt, wo Hochſchätzung der Ehe von allen, alſo auch den Eheloſen, gefordert wird (vgl. die Verbindung 1 Tim. 4, 3). Der oft widerholte Einwand, daſs Enthaltung von gewiſſen Narungsmitteln nicht durch *βρώματα* bezeichnet werden könne, wird durch Röm. 14, 2 widerlegt, wo die, welche ſich des Fleiſches und Weines enthalten, poſitiv als Gemüſeeſſer bezeichnet werden, auch durch den gegen beide Parteien gerichteten Satz Röm. 14, 17. — Iſt im HB. keine Spur davon zu finden, daſs die Leſer ſich zu einem jüdiſchen Tempel und Opferdienſt hielten oder dazu wider abzufallen im Begriff waren, ſo iſt es auch nichts mit der Grundvorausſetzung der noch immer ſtark vertretenen Annahme, daſs die Leſer in Jeruſalem und Paläſtina, ſowie der andern, daſs ſie in Alexandrien zu ſuchen ſeien und zum Tempel in Leontopolis ſich gehalten haben. Die Unzuläſſigkeit der erſteren iſt außerdem noch zu beweiſen. An die jeruſalemiſche Gemeinde der letzten Jare vor der Zerſtörung Jeruſalems kann der HB. nicht gerichtet ſein, denn in ihr muſs es damals noch manche Orenzeugen der Predigt Jeſu gegeben haben, wärend 2, 3 f. die Leſer one jede Unterſcheidung einer jüngeren Mehrheit von einer älteren Minderheit als ſolche charakteriſirt ſind, welchen das Heilswort nicht durch Jeſus ſelbſt, ſondern durch deſſen Jünger bezeugt worden iſt. Die Bezeichnung ihrer jetzt verſtorbenen Vorſteher durch *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* 13, 7 wäre nicht, wie es die Natur der Sache und der Wortlaut fordert, eine von den noch lebenden Vorſtehern 13, 17. 24 ſie unterſcheidende Charakteriſtik derſelben, und wäre überhaupt unangemeſſen, wenn damit die bloße Fortpflanzung chriſtlicher Erkenntnis in derjenigen Gemeinde gemeint wäre, deren Grundſtock die perſönliche Jüngerſchaft Jeſu bildete. Von dieſer iſt das Wort Gottes ausgegangen; und auch abgeſehen von der außerpaläſtinenſiſchen Lehrtätigkeit einzelner jeruſalemiſcher Chriſten, wie Barnabas, Silvanus, Markus, iſt ſie von Anfang an eine Lehrerin anderer geweſen (AG. 8, 4. 25; 11, 19 f.; Röm. 15, 27), was von dieſen Hebräern indirekt aber deutlich verneint wird (Hebr. 5, 12). An Jeruſalemer iſt auch wegen 6, 10 nicht zu denken. Eine bemerkenswerte Woltätigkeit gegen andere Chriſten — denn an die Gemeinde, welche die Leſer ſelbſt bilden, geſtattet der Ausdruck nicht, zu denken — iſt bei dieſer von jeher auf die Woltätigkeit der auswärtigen Chriſten angewieſenen Gemeinde mehr als unwarſcheinlich. Kann hier *οἱ ἅγιοι* der Natur der Sache nach nicht die Chriſtenheit

überhaupt bezeichnen (Kol. 1, 4), so sind es andererseits auch nicht einzelne auswärtige oder einheimische Christen, nicht ἅγιοι (1 Tim. 5, 10), sondern οἱ ἅγιοι. So könnte selbstverständlich die christliche Gemeinde des Orts heißen, wohin der Brief gerichtet ist (1 Kor. 6, 1; Hebr. 13, 24), nur nicht in einem Satz, welcher dann dieselbe Christenheit, an welche der Brief gerichtet ist, als Subjekt und als Objekt der Woltätigkeit bezeichnen würde. Daher hat man sich mit Recht daran erinnert, dass οἱ ἅγιοι in gleicher geradezu stereotyper Verbindung mit διακονεῖν eine verständliche Bezeichnung der Christen Jerusalems und Palästinas gewesen sein muss, wenn diese auch one Näherbestimmung (Röm. 15, 26 vgl. 25. 31) so genannt werden konnten (1 Kor. 16, 1. 15; 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12 und gewiss auch Röm. 12, 13 vgl. dazu Hofmann N. T., III, 527). Die Tatsache dieses Sprachgebrauchs ist unabhängig davon, ob die von Wieseler versuchte Erklärung, gegen welche sich Riehm (2. Ausg., p. XIX) in einer Weise ausspricht, als ob damit die Tatsache hinfiele, oder ob die Vergleichung von AG. 18, 22 (Hofm. N. T. II, 2, 393 f. 2. Aufl., V, 248) genügt. Also sind diese Hebräer nicht die Judenchristen Palästinas, sondern haben in hervorragender Weise an der Mildtätigkeit der außerpalästinensischen Christen gegen die Muttergemeinde sich beteiligt. — Die Hypothese eines alexandrinischen Leserkreises (Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalters, S. 479 ff.; Untersuchung über den HB., 2. Hälfte; Köstlin, Theol. Jahrbb. 1854, S. 388 ff.; Ritschl, Stud. und Krit., 1866, S. 89 ff.; Hilgenfeld, Einl. S. 385 ff.) hat Wieseler eigentümlich durch die Annahme zu begründen gesucht, dass die von den Einrichtungen und dem Kultus des Tempels zu Jerusalem abweichenden Angaben des Hebräerbriefs mit den Einrichtungen des Tempels zu Leontopolis, welche auch einigen Aussagen Philos zugrunde lägen, übereinstimmen. Sehr verbreitet unter den Auslegern ist die Voraussetzung, dass nach Hebr. 7, 27; 10, 11 dem Hohenpriester ein tägliches Opfern obliege. Von 10, 11 sollte man absehen, da die LA. ἀρχιερεύς dem Verdacht ausgesetzt ist, aus 5, 1; 8, 3 eingeschlichen zu sein, wärend ἱερεύς gewiss nicht archäologischen Bedenken, welche sich erst recht 7, 27 geltend gemacht haben würden, seinen Ursprung verdankt. Es ist aber auch eine starke Zumutung, unter dem Doppelopfer des Hohenpriesters 7, 27 etwas anderes verstehen zu sollen, als die dem Hohenpriester im Unterschied von den andern Priestern eigentümliche Funktion am Versönungstag (5, 3; 9, 7; 13, 11); und dass der Verfasser diese als eine tägliche statt järliche gedacht haben sollte, ist angesichts von 9, 7. 25 vgl. 10, 1 unmöglich. Exegetisch bleibt ferner die Stellung von καθ' ἡμέραν unbegreiflich, wenn es auf das Tun der gesetzlichen Hohenpriester mitbezogen wird. Es wird also vielmehr im Gegensatz dazu, dass Christus seine jenem Doppelopfer entsprechende Leistung (vergl. 5, 3. 7 f.) einmal für immer vollbracht hat, verneint, dass er sie immer wider und, was dann notwendig wäre (7, 25; 2, 18; 4, 16—18), täglich zu bringen habe. Wenn Philo dem Hohenpriester tägliches Beten und Opfern nachsagt (de spec. leg. 23, Mang. II, 321), so denkt er freilich nicht an das Opfer des Versönungstages, von dem er weiß, dass es den Hohenpriester nur einmal järlich ins Allerheiligste fürt (de monarchia II, 2, M. II, 223; leg. ad Cai. 39, M. II, 591), aber auch nicht an die tägliche Bedienung des Räucheraltars und das tägliche Speiseopfer, denn beides schreibt er den Priestern überhaupt zu (de viet. offer. 4, M. II, 254; de viet. 15, M. II, 250; quis rer. div. haer. 36, M. I, 487; congr. erud. gr. 19, M. I, 534). Er spricht aber auch nicht von einer amtlichen Verpflichtung (ἀνάγκη) des Hohenpriesters, sondern beschreibt in idealer Darstellung das echt priesterliche Walten „des waren, nicht fälschlich so genannten Hohenpriesters" (de viet. 10, M. II, 246) und erwänt vor und nach den Opfern, welche keine dem Hohenpriester im Unterschied von den übrigen Priestern eigentümlichen zu sein brauchen, die Gebete für das Volkswol, welche nicht einmal eine Prärogative der Priester im Unterschied von den Laien sind. Wenn ferner die angebliche Übereinstimmung Philos und des HB. aus gleichmäßiger Berücksichtigung der Liturgie von Leontopolis und deren Eigentümlichkeit aus der Hebr. 9, 4 bezeugten Stellung des Räucheraltars im Allerheiligsten erklärt wird, so ist zu erwidern: Über die Stellung des Räucher-

altars in Leontopolis wissen wir nichts. Dass der Hebräerbrief mit Rücksicht auf eine tägliche Bedienung des im Allerheiligsten stehenden Räucheraltars durch den Hohenpriester dessen Doppelopfer zu einem täglichen gemacht haben sollte, ist durch 9, 7 schlechthin verwehrt, wo im Gegensatz zu *διαπαντός* V. 6 ebenso stark betont wird, dass das Hinterzelt nur einmal im Jare betreten wird, als im Gegensatz zu *οἱ ἱερεῖς* V. 6, dass dies nur dem Hohenpriester zustehe. Daran ändert Wieselers Bemerkung (Chronol. der apost. Z. 501, Anm.) nichts. Dass Philo jenen schismatischen Kultus irgendwo berücksichtigt haben sollte, ist kaum glaublich, da er nicht bloß den Tempel zu Jerusalem, zu welchem er einst gewallfartet, das väterliche Heiligtum nennt (Euseb. praep. ev. VIII, 14, 64), sondern auch die vom Gesetz vorgeschriebene Einheit des Tempelkultus in schwungvoller Sprache als Tatsache seiner Gegenwart darstellt (de mon. II, 1—3, M. II, 223 sq.). Wenn seine Nichtberücksichtigung der angeblichen Stellung des Räucheraltars zu Leontopolis (div. rer. haer. 46, M. I, 504; vita Mos. III, 9, M. II, 150) daraus erklärt wird, dass er dort die Stiftshütte beschreibe (Wies. II, 90, Anm.), so gilt das Gleiche von de vict. 10, M. II, 246 sq. und de vict. offer. 4, M. II, 253 sq., wie an jener Stelle das Citat aus Levit. 4, 3 und an beiden Stellen die Formeln *κελεύει*, *μαρτυρεῖ*, *βούλεται ὁ νόμος* beweisen. Wenn also de vict. offer. 4 der Räucheraltar ins Allerheiligste versetzt würde, so läge ein Missverständnis der Thorah vor. Dass aber hier *ἐν ἀδύτῳ* im Gegensatz zu *ἐν ὑπαίθρῳ* ungenauerweise Heiliges und Allerheiligstes zusammenfasst, zeigen die Worte *εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος*, worunter nach de vict. 10 nur der äußere Vorhang verstanden werden kann, wie am besten die Verrenkung der letzteren Stelle durch Wieseler (Stud. und Krit., 1867, S. 676 f.) beweist. Dasselbe ergibt sich daraus, dass Philo nicht dem Hohenpriester, sondern *τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων* die Bedienung des Räucheraltars zuschreibt, worunter man nur unter Missachtung der nachfolgenden moralischen Anwendung etwas anderes verstehen kann, als die Priester insgemein, sofern sie sich nicht levitisch verunreinigt haben. Philo reproduzirt hier überall nur die gesetzlichen Bestimmungen. Ebenso offenbar redet aber auch der HB. (9, 1—8 vgl. 8, 5) von der durch Moses eingerichteten Kultusstätte und Ordnung und nicht von einem zu seiner Zeit bestehenden Tempel und Kultus, sodass man unter Berufung auf den Wortlaut darauf verzichten muss mit denen zu streiten, welche das Gegenteil für unstreitig erklären (Stud. u. Krit. 1867, S. 668). Auch die Annahme, dass der Verf. die nach dem Gesetz beschriebenen Geräte der Stiftshütte in dem jüdischen Tempel seiner Zeit vorhanden gedacht habe, ist um so unsicherer, als nicht einmal zu erweisen ist, dass es zu seiner Zeit einen jüdischen Tempel gab. Es wäre widerum nur Unkenntnis der Thorah und zwar eine angesichts des Zusammenhangs von Exod. 30, 1—8; 40, 2—6. 26; Lev. 16, 12 f. 18 durch einzelne undeutliche Ausdrücke nicht zu entschuldigende, wenn er sich den Räucheraltar als im Allerheiligsten stehend gedacht hätte. Hätte er aus Exod. 26, 35 schließen wollen, er stehe nicht wie Tisch und Leuchter im Heiligen, so hätte er aus Exod. 26, 33 f. schließen müssen, er stehe auch nicht im Allerheiligsten, wie ja neuerdings der Räucheraltar trotz 1 Makk. 1, 21; 4, 49; Luk. 1, 11 ins Reich der Abstraktionen verwiesen worden ist (Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Th. XXII, 410 ff.). Aber der vermeintliche Irrtum ist schon wegen Hebr. 9, 6 f. undenkbar, man müsste denn dem Verf. auch völlige Unkenntnis darüber zutrauen, dass nach Gesetz und Praxis (Exod. 30, 7 f.; Luk. 1, 8—11) am Räucheraltar täglicher Dienst war. Darum wird man doch nicht mit Peschito, Vulgata, Bengel u. a. unter *θυμιατήριον* Rauchfaß oder -pfanne verstehen dürfen (vgl. 2 Chron. 26, 19; Ezech. 8, 11, LXX und statt *πυρεῖον* interpr. inc. Lev. 10, 1. Dies wird auch wol Apok. Baruch 6, 7 gemeint sein, s. Harnack, Stud. u. Krit. 1876, S. 572 f.). Denn nur ein in der gesetzlichen Beschreibung der Stiftshütte genanntes und bedeutendes Gerät konnte hier genannt werden, wie es der Räucheraltar war, welcher bei Philo und Josephus *θυμιατήριον* heißt. Nur die sachliche Zugehörigkeit desselben zum Allerheiligsten wird der Verf. haben ausdrücken wollen, welche nicht nur im A. Test. mehrfach änlich auffällige Wendungen veranlasst hat (1 Kön. 6, 22 vgl.

Exod. 40, 5. 26; 30, 6), sondern auch im Kultus zum Ausdruck kam (vgl. Delitzsch S. 356 ff.; Riehm S. 489 f.; Hofmann S. 319 f.). Es mag sein, dass der Verfasser in dieser Anschauung durch Schultradition (Ewald, Comm. S. 164 „vielerlei Schulbücher") bestärkt war, wie er auch vielleicht nur einer solchen zufolge Aarons Stab und den Mannakrug in die Bundeslade verlegt, und nur nach LXX Exod. 16, 33 den Krug golden sein lässt. Aber über den Wonort der Leser lässt sich daraus ebensowenig Licht gewinnen, als über die Herkunft des Verfassers. Sieht man aber von der vermeintlichen Anlehnung an den Kultus zu Leontopolis ab, so ist sie Hypothese einer alexandrinischen Bestimmung des HB. durch keine positiven Anzeichen veranlasst, durch keine alexandrinische oder auch nur auswärtige Tradition unterstützt und nur durch unsere Unkenntnis der Anfänge der alexandrinischen Kirche geschützt. — Die von Hofmann (S. 531 ff.) erneuerte Hypothese, dass der Brief an die jüdischen Christen von Antiochien und Umgegend gerichtet sei, empfiehlt sich insofern mehr, als sich die Angemessenheit der Angaben in 2, 3; 5, 12; 6, 10 geschichtlich nachweisen lässt, vgl. AG. 11, 19 ff., 29 f.; 12, 25; 13, 1. Aber es ist nicht glaublich, dass gerade dort, zumal nach den siegreichen Kämpfen des Paulus gegen judaistische Angriffe, noch in den sechziger Jaren, vor welche der HB. jedenfalls nicht gesetzt werden kann, eine von den dortigen Heidenchristen in Sitten und Anschauungen deutlich sich unterscheidende und den hier bekämpften Gefaren ausgesetzte jüdische Christenheit vorhanden gewesen sein sollte. — Starke Warscheinlichkeitsgründe lassen sich nur für die wol zuerst von Wetstein (Nov. Test. II, 386) vorgetragene Annahme geltend machen, dass die Leser in Italien oder speziell in Rom zu suchen seien. Zwar auf 13, 24, woraus man früher nur schloss, dass der Verfasser samt den durch ihn grüßenden Italienern außerhalb Italiens sich befunden haben müsse (D. Schultz, D. Br. an d. H., S. 17 f.; Bleeck I, 280), kann man nicht die weitere Behauptung gründen, dass den Lesern als Landsleuten der in der Umgebung des Verfassers befindlichen Italiener von diesen ein besonderer Gruß bestellt werde (so z. B. Kurz S. 40 ff.). Gegen die erstere Behauptung und damit gegen die Grundlage der zweiten ist zwar manches unzutreffende bemerkt worden von Wieseler II, 14 ff.; Hofm. S. 518 f.; aber der Umstand, dass ein Theodoret geradezu aus 13, 24 schließt, der Verf. müsse sich in Italien aufgehalten haben, beweist, dass das griechische Sprachgefül anders urteilt, wie das unsrige, für welches „Leute aus Italien" nur außerhalb Italiens so heißen können. Jeden Zweifel beseitigt ein Beispiel wie Pseudoign. ad Her. 8 (m. Ausg. p. 270, 12): *ἀσπάζονταί σε .. πάντες οἱ ἀπὸ Φιλίππων ἐν Χριστῷ, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι.* Der HB. kann demnach von Italien aus an außeritalische Christen geschrieben sein, aber ebenso möglich ist das Umgekehrte. Eine rein judenchristliche Gemeinde hat freilich in Italien schwerlich existirt. An die römische Gemeinde als solche, welche schon zur Zeit des Römerbriefs eine gemischte war (Röm. 11, 13; 15, 6—12; 16, 3—15), kann der HB. nicht gerichtet sein. Erkennt man aber, dass die römische Gemeinde zur Zeit des Römerbriefs ganz überwiegend aus gebornen Juden bestand, welche dem Paulus und seinem Werk großenteils fremd, teilweise auch misstrauisch gegenüberstanden; erwägt man ferner, dass später durch die Wirksamkeit jüdischer dem Paulus feindlicher Missionare (Kol. 4, 11; Philipp. 1, 14 ff.) die Zal der jüdischen Christen Roms gewachsen und in ihrer national gebundenen Denkweise bestärkt worden sein muss, so haben wir in Rom einen großen Kreis jüdischer Christen, welcher im Unterschied von den neben ihnen lebenden Heidenchristen in dem alten Titel passend durch *Ἑβραῖοι* bezeichnet werden konnte. So haben wir eine Erklärung für das zweimalige nachdrückliche *πάντας* 13, 24 (vgl. dagegen 13, 17), welches die Glieder und Vorsteher der Gesamtgemeinde im Unterschied von dem engeren Leserkreis bezeichnen wird. Wir haben Röm. 14 wesentlich dieselben Tendenzen, wogegen Hebr. 13, 9 vgl. V. 4 gerichtet ist; und wir finden Röm. 9, 1—11, 12 Stimmungen der damaligen Majorität der römischen Christen bekämpft, welche sich zu denjenigen, welchen der HB. entgegentritt, überaus leicht fortentwickeln konnten. Zu dieser Annahme passt es, dass gerade die ältesten römischen Kirchenschriftsteller sich durch ihre Lektüre des HB. stark beeinflusst

Digitized by Google

zeigen, nämlich außer Clemens, von dem das seit Eusebius (h. e. II, 38, 1) anerkannt ist, auch Hermas, vgl. meinen Hirt des H., S. 439 ff.; Hofmann, N. T. V, 44. Unter den ἡγούμενοι (vgl. zu diesem Ausdruck Clem. ad Cor. 1, 3; 21, 6), welche zugleich Missionare der Leser waren und besonders durch ihren Lebensausgang ihren Glauben bezeugt haben, wird vorzugsweise Petrus, aber auch Paulus und andere zu verstehen sein (cf. Clem. ad Cor. 5); und auf die Leiden der neronischen Zeit wird sich 10, 32—34 beziehen. Das wäre ausgeschlossen, wenn aus 12, 4 hervorginge, dass die Leser noch keine blutige Verfolgung erlitten haben. Aber μέχρι αἵματος ist ein vom Faustkampf hergenommenes Bild; und nicht die Sünde der Verfolger, welche man nach dem Vorbild Jesu geduldig über sich ergehen lassen soll (12, 3), sondern die Sünde als versucherische, allerdings in Leidenslagen besonders versucherische Macht (12, 1; 3, 13; 10, 26), zumal die Sünde des feigen Unglaubens ist der Feind, welchem sie noch nicht den äußersten Widerstand entgegengesetzt haben. Damit verträgt sich 10, 32 ff. sehr wol. Hier sowenig wie irgendwo sonst wird eine zweite Generation des Kreises von einer ersten unterschieden. Andererseits gestattet die Ausdrucksweise weder hier noch 2, 3; 5, 11 f.; 6, 10; 13, 7 die Annahme, dass der Verf. in der Weise des Polykarp (ad Philipp. I, 2; XI, 3 vgl. aber auch III, 2 u. m. Ignatius v. Ant., S. 504. 609) eine bereits durch verschiedene Generationen hindurchgegangene Gemeinde in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte als eine einzige moralische Person betrachte. Die angeredeten Leser selbst, natürlich one Rücksicht auf einzelne schon verstorbene und einzelne erst später geborene oder bekehrte Genossen, haben in einer bereits weit zurückliegenden Vergangenheit und bald nach ihrer Bekehrung „einen großen Leidenskampf" bestanden, aber teils so, dass sie selbst durch Schimpf und Drangsal zu einem Schauspiel wurden, teils so, dass sie nur in Mitleidenschaft mit den eigentlichen Opfern der Verfolgung gezogen wurden (10, 33). Nur letzteres wird in V. 34 weiter ausgefürt, denn weder die Teilnahme an den Leiden christlicher Gefangenen noch Güterkonfiskationen würden die starken Ausdrücke in V. 32. 33ª rechtfertigen. Dass er über diejenigen Martyrien, welche diese starken Ausdrücke hervorgerufen haben, nichts weiter sagt und nur bei den geringeren Leiden länger verweilt, liegt einfach daran, dass er den Lebenden nicht wol sagen kann, sie seien hingerichtet worden. Hat man Grund, die Leser in Rom zu suchen, so ist jedenfalls nicht mit Holtzmann (1867, S. 5 ff.) an die domitianische Verfolgung zu denken; denn diese ist der Bekehrung der Hebräer oder der Gründungszeit der römischen Gemeinde nicht so bald gefolgt, wie φωτισθέντες erfordert, und man müsste den HB. wegen τὰς πρότερον ἡμέρας so tief ins 2. Jarh. hinabdrücken, wie es weder die Benutzung derselben bei Clemens, Hermas, Justin, noch die Erwänung des Timotheus (13, 23), noch der theologische Charakter der Schrift, noch die vorausgesetzten Stimmungen der Leser gestatten. Aber andererseits muss der Brief, wenn er nach Rom gerichtet und 10, 32 ff. auf das Jar 64 zu beziehen ist, geraume Zeit nach diesem Jare geschrieben sein. Um 66—68 konnte man auf dieses Jar noch nicht als „die früheren Tage", als die nach 5, 12 weit zurückliegende Zeit nach der „Erleuchtung" der Leser zurückblicken. Hat man sich erst von der Meinung losgemacht, dass die Leser an irgend welchem Tempelkultus sich beteiligen, oder dazu geneigt seien, so besteht auch kein Grund zu der Annahme einer Abfassung vor d. Jar 70. Die Anwendung des Präsens 5, 1 ff., 8, 4; 9, 6 f., 10, 1 f. beweist nichts, da dies die natürliche Zeitform für die theoretische, an die schriftliche Vorlage des Gesetzes sich haltende Beschreibung ist, und lange nach dem J. 70 von Josephus (c. Apion. II, 23, wo sogar imperatorische Futura sich finden, als ob fernere Übung in Aussicht stünde; antiqu. III, 7 und 9 sq.), Clemens von Rom (ad Cor. 40. 41) und im Talmud in bezug auf Tempel und jüdischen Kultus angewandt worden ist. Die oft widerholte Forderung aber, dass der Verfasser die Zerstörung des Tempels als Argument habe verwenden müssen, anstatt nur in bezug auf die Zeit Jeremias zu behaupten, dass damals der alte Bund bereits für veraltet erklärt und der Aufhebung nahe gewesen sei (8, 13), ist unberechtigt, solange nicht bewiesen ist, dass die Leser in Gefar waren, zum jerusalemischen Tempelkultus abzufallen.

Stünde Jerusalem noch, so würde, was namentlich gegen Köstlin (Theol. Jahrbb. 1854, S. 420) zu bemerken ist, 13, 14 der Gegensatz der Christen, welche keine irdische und bleibende Stadt haben, zu den Juden, welche an Jerusalem eine solche zu haben meinen, wenigstens durch ein ἡμεῖς ausgedrückt und 13, 13 statt des auf 13, 11 zurückgreifenden παρεμβολῆς doch wol das nach 13, 12 näher liegende πύλης oder πόλεως gewält sein. Ist der Brief nach Rom gerichtet, so dürfte das J. 80 für seine Abfassung den erforderlichen Abstand vom J. 64 bezeichnen und andererseits die Art der Verwendung desselben in dem gleich nach Domitians Tod (96) geschriebenen Briefe des Clemens (vgl. m. Hirt des H., S. 68 f.) erklärlich machen.

Über den Verf. scheint noch weniger als über den Leserkreis eine allgemeine Überzeugung hergestellt werden zu können. Nur das ist zu hoffen, dass die schon durch Köstlin (a. a. O. 1853, S. 420 ff., 1854, S. 437) ausreichend widerlegte Meinung Schweglers (Nachapost. Zeitalter II, 304 f., vgl. Baur, Christent. der drei ersten Jahrhh., 2. Aufl., 109), er wolle für Paulus gelten one es zu sein, nicht werde erneuert werden. Der Mangel einer Selbstbezeichnung und einer Grußüberschrift, welcher ebenso wie beim ersten Johannesbrief für ursprünglich zu halten ist, die Beiläufigkeit der Hinweisungen auf die Persönlichkeit des Verf. und auf sein Verhältnis zu den Lesern, die sichtlich sehr ernsthafte Absicht, Leser von bestimmter innerer und äußerer Lage vor Abfall zu bewaren, das alles schließt die Möglichkeit aus, dass hier ein Späterer, um einer Abhandlung über Christentum und Judentum größeren Eingang zu verschaffen, die Maske des Paulus sich angelegt, eine zu dessen Zeit passende geschichtliche Situation und einen bestimmten Leserkreis fingirt habe. Ist aber die Schrift das, wofür sie sich gibt, so ist ihr nur zu entnehmen, dass der Verf. wie die Leser ein jüdischer Christ war, welcher seine Bekehrung den persönlichen Jüngern Jesu verdankte (2, 3), mit Timotheus in Verbindung stand (13, 23), und zwar nicht, wie Köstlin (1853 S. 427; 1854 S. 369, 404 ff.) fordert, ein Glied der angeredeten Gemeinde war, wol aber eine zeitlang unter den Lesern gelebt hatte (13, 14) und mit der Autorität eines angesehenen Lehrers ihnen gegenübertreten konnte. Näheres müsste uns die Tradition sagen, wenn es nur eine durch Alter und Einstimmigkeit der Zeugnisse imponirende Tradition über den Verf. gäbe. Die alexandrinische Kirche hat, soweit wir ihre Tradition zurückverfolgen können, den HB. für paulinisch gehalten. Unter dieser Voraussetzung und one jede Rücksicht auf eine entgegenstehende Meinung hat schon der Vorfar des Clemens Al. zu erklären versucht, dass Paulus gegen seine Gewonheit sich in diesem Briefe nicht als Apostel der Leser einfüre (Euseb. h. e. VI, 14, 4, dem Clemens selbst zugeschrieben in Cramer caten. VII, 286); und änlich rechtfertigt Clemens selbst, welcher den HB. unbedenklich als paulinisch citirt (strom. II, § 136 cf. § 8, 12; VI, § 62) das Fehlen des Namens Pauli an der Spitze des Briefs. Nur die Voraussetzung, dass ein an Hebräer gerichteter Brief auch hebräisch geschrieben sein werde, hatte schon damals die von Clemens nur angeeignete Meinung erzeugt, Lukas habe denselben in's Griechische übersetzt (Eus. h. e. VI, 14, 2 sq., Adumbr. ad 1, Petr. ed. Potter p. 1007). Auch die mehr apologetischen als kritischen Erörterungen des Origenes haben die Tradition der paulinischen Herkunft zur Voraussetzung. Wie er selbst den HB. durchweg als paulinisch citirt (de princ. I praef. vol. I, 47 B.; lib. I, 2, 5 et 7, p. 55 C. 56 B.; exhort. ad mort. 44 vol. I, 303 B.; hom. 9, 3 in Exod. vol. II, 162 B.; Select. in psalm. vol. II, 584 C.; comm. in ep. ad Rom. lib. III, 4; IV, 6; V, 1; in Joh. tom. II, 6; X, 11), so macht er sich auch anheischig, gelegentlich die paulinische Autorschaft zu beweisen (ad Afric. 9 vol. I, 20). Wo er eigens auf die Frage eingeht, lautet sein Urteil: οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι (Eus. h. e. VI, 25, 13). Diese Worte können nicht auf Pantänus, Clemens und überhaupt nicht auf einzelne Gelehrte der jüngsten Vergangenheit bezogen werden, sondern nur auf die Männer der Vorzeit, welchen die Kirche den Bestand ihres Kanons verdankt, und das παραδεδώκασι, welches einem ἐκκλησία ἔχει entspricht, bedeutet nicht die Aufstellung einer Hypothese, sondern die Ein-

fürung in den kirchlichen Gebrauch (cf. Clem. strom. III, § 93; Serapio bei Eus. VI, 12, 3). Aber Origenes weiß, daſs es nur einzelne Kirchen ſind, welche, wie die von Alexandrien, den HB. als pauliniſch überliefert bekommen haben und beſitzen (*εἴ τις οὖν ἐκκλησία κτλ.*), wärend andere ihn als nichtpauliniſch überhaupt verwerfen (ep. ad Afric. 9 vol. I, 19 sq; ad Matth. 23, 37 vol. III, 848 D.; 849 B.). Durch ſeine mannigfaltigen Berürungen mit anderen Teilen der Kirche, unter anderem auch mit der römiſchen, war es ihm verwehrt, ſo wie die Alexandriner vor ihm in der heimatlichen Tradition gefangen zu bleiben oder den HB. zu den *ὁμολογούμενα γράμματα* des Apoſtels zu rechnen (Eus. VI, 25, 12 vgl. Euſebius ſelbſt VI, 13, 6). Unter dem Eindruck des auswärtigen Widerſpruchs gegen ſeine pauliniſche Abfaſſung und kanoniſche Geltung, wogegen er diejenigen Gemeinden, welche ihn als pauliniſch und kanoniſch gebrauchen, verteidigt, erwachte die Kritik bei Origenes und fürte ihn zu der Anerkennung der durchgreifenden Stilverſchiedenheit des HB. von den pauliniſchen. Da er nun von der Gegenſeite das Zugeſtändnis erwartet, daſs die Gedanken nicht hinter denen des Paulus zurückſtehen, ſo gelangte er zu der vermittelnden Anſicht, daſs die Gedanken wirklich von Paulus herrüren, die ſchriftſtelleriſche Verarbeitung aber von einem Manne, welcher die Ideeen des Apoſtels aus der Erinnerung widergegeben und wie ein Schüler die Worte ſeines Lehrers ſcholienartig aufgezeichnet habe. Alſo nicht für einen nur in pauliniſchem Geiſt geſchriebenen Brief hielt er ihn, denn nicht Gedanken wie die des Paulus fand er darin, ſondern die Gedanken des Briefs erklärte er für Gedanken des Paulus und den Paulus für den intellektuellen Urheber des Briefs. Darnach beſtimmt ſich der Sinn der Worte *τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν* näher dahin, daſs Origenes ſich nur über den Stiliſten, welchen Paulus mit der Abfaſſung betraut habe, unwiſſend bekennt. Und nur in änlich beſchränktem Sinne wird er auch die *ἱστορία* etlicher Gelehrten verſtanden haben wollen, wonach Clemens von Rom oder Lukas die Verfaſſer ſeien; denn nur als Überſetzer des pauliniſchen HB. hatten Clemens Al. und andere teils den Lukas teils den römiſchen Clemens genannt (Eus. III, 38, 2). Erſt ſolche, die aus dritter Hand dieſe Kunde empfingen, konnten die urſprüngliche Meinung dieſer ſekundären Verfaſſernamen verwiſchen (Philast. 89. Den Übergang zu dieſer Varſtellung vergegenwärtigt die ſchillernde Darſtellung des Hieronymus Catal. 5 cf. ep. 129, 3 ad Dardanum). Die Modifikation, in welcher Origenes die alexandriniſche Tradition verteidigt hatte, fand keine weitere Verbreitung, um ſo größere dieſe Tradition ſelbſt, zunächſt im Orient. Daſs ſie außerhalb Alexandriens irgendwo vor Origenes gegolten habe, läſst ſich nicht erweiſen. Irenäus, welcher in ſeinen *διαλέξεις διάφοροι* den HB. citirt hat (Eus. V, 26), ſoll ebenſo wie ſein Schüler, der Römer Hippolytus, den HB. dem Paulus abgeſprochen haben (Phot. cod. 232 cf. 121). Das gleiche gilt für die römiſche und die abendländiſche Kirche überhaupt bis in's 4. Jarhundert hinein. Der muratoriſche Fragmentiſt kennt nur 7 Gemeinden, an welche Paulus geſchrieben und erwänt den HB. nicht einmal unter den Pſeudopaulinen (ſ. oben S. 658). Cajus von Rom hat in ſeiner Aufſtellung des Kanons nur 13 Paulinen aufgezält (Eus. VI, 20); und noch zu des Euſebius Zeiten beriefen ſich die Gegner der kanoniſchen Geltung des HB. darauf, daſs die römiſche Kirche ihn nicht als pauliniſch gelten laſſe (Eus. III, 3, 5 cf. Hieron. cat. 59). Erſt nachdem ſeit Mitte des 4. Jarhunderts der Einfluſs des Orients auf den Occident ſich verdoppelt hatte, wurde hier zugleich mit der Anerkennung der Kanonizität auch die alexandriniſche Tradition von der pauliniſchen Herkunft des Briefs in weiteren Kreiſen herrſchend. Das Urteil der abendländiſchen Kirche wärend der vorangegangenen Jarhunderte wiegt um ſo ſchwerer, da ein Brief, welcher ſchon am Ausgang des erſten Jarhunderts in Rom geleſen, von Tertullian citirt, von Irenäus und Hippolyt beſprochen und ſchon vor Hieronymus in's Lateiniſche überſetzt war, niemals völlig der Kenntnis der Abendländer entzogen geweſen ſein kann. Ihr Urteil muſs vorwiegend ein negatives geweſen ſein; denn Euſebius und Stephanus Gobarus würden es nicht verſchwieden haben, wenn Irenäus, Cajus, Hippolytus einen anderen Verf. genannt hät-

ten; und dieſe würden es bei der Gegenſätzlichkeit ihres Urteils nicht unterlaſſen haben, einen anderen ſtatt Paulus zu nennen, wenn ſie einen gewuſst hätten. Es ſteht daher die Tradition der afrikaniſchen Kirche recht vereinſamt da, welche den Barnabas als Verf. des HB. bezeichnet. Denn nicht weniger als dies und keineswegs, wie man ſeit Hieronymus (cat. 5) oft geſagt hat, ſeine Privatmeinung bezeugt Tertullian mit den Worten: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos . . et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum (de pud. 20). Dasſelbe würden die Worte Barnabae epist. ver. DCCCL im Schriftenkatalog des cod. Clarom. bezeugen, wenn nur nicht die herrſchende Annahme, daſs dieſer Katalog der afrikaniſchen Kirche und zwar des 3. Jarhunderts angehöre, bis jetzt aller ſicheren Grundlage entbehrte und die gewichtigſten Gründe gegen ſich hätte. Unerlaubt iſt es jedenfalls, die nur unter dieſer Vorausſetzung warſcheinliche Annahme, daſs der HB. gemeint ſei, welcher dann hier one Analogie der Adreſſe ad Hebraeos entbehren und die Stelle zwiſchen Judas und Apokalypſe einnehmen würde, umgekehrt wider zum Beweis der afrikaniſchen Herkunft des Katalogs zu machen. Eine weitere Verbreitung der afrikaniſchen Tradition über Barnabas als Verf. des HB. läſst ſich aus Philast. 89; Hieron. cat. 5; ep. 129, 3 ad Dard. nicht erweiſen, was namentlich gegen Wieſeler I, 40 ff. feſtzuhalten iſt. — Da die Tradition des 2. Jarhunderts in Alexandrien den Paulus, in Karthago den Barnabas beſtimmt als Verf. bezeichnete, anderwärts aber nur die pauliniſche Herkunft ſei es ausdrücklich, ſei es durch Ausſchluſs des HB. aus der Sammlung der Paulinen verneinte, ſo wäre die Annahme möglich, daſs die bei den erſten Leſern vorhandene Kenntnis des Verf. rettungslos verloren gegangen ſei, und daſs die beiden poſitiven Nachrichten nur alte, durch häufige Widerholung zu Traditionen gewordene Hypotheſen ſeien, denen man berechtigt wäre, neue entgegenzuſtellen. Auf dieſer Vorausſetzung beruht die ſeit Luther noch immer beliebte Apolloshypotheſe (Bleek, Lünemann, Kurtz, Hilgenfeld), welche Ewald (Das Sendſchr. an die Hebr., S. 30) durch die gleichwertige Hypotheſe erwidert hat, Apollos möge ſpäter auf böſe Wege geraten und mit Apollonius von Tyana eine Perſon ſein. Aber abgeſehen von dem geringen Werte ſolcher Vermutungen, ſind ſie ſo lange unberechtigt, als die an ſich warſcheinlichere Möglichkeit offen bleibt, daſs in irgend einem Teil der Kirche die echte Tradition ſich erhalten habe, daſs alſo entweder Paulus oder Barnabas der Verf. ſei. Die gegen beide Traditionen angefürten Verſtöße gegen die Einrichtung des Tempels und des Kultus, welche den Leviten Barnabas wie den ſchriftgelehrten Paulus als Verf. ausſchließen ſollen, ſind oben S. 664 f. nicht anerkannt worden. Vergleicht man aber die beiden Traditionen miteinander, ſo verdient Barnabas den Vorzug vor Paulus. Denn 1) ſo ſchwer es ſich erklären ließe, wie man im Abendland auf den jedenfalls dort, wo der ſogenannte Barnabasbrief ſo lange unbekannt blieb, als Schriftſteller nie genannten Barnabas geraten haben ſollte, ſo leicht erklärt es ſich, daſs man in Alexandrien auf Paulus riet. Las man den HB. dort hinter ſämtlichen Paulinen — denn dies iſt one Frage die urſprüngliche Stellung —, ſo lag nichts näher, als in Ermangelung eines überlieferten Verfaſſernamens zu dem überſchriftlichen *πρὸς Ἑβραίους* ebenſo wie zu den änlichen, die vorangingen *(πρὸς Ρωμαίους — πρὸς Φιλήμονα)* ein *Παύλου ἐπιστολή* zu ergänzen. Man vergl. das Schickſal des ſogenannten zweiten Korintherbriefs des Clemens (Gött. gel. Anz. 1876 S. 1431). An Paulus wurde man onedies durch Timotheus (13, 23) erinnert, und die ſchon durch Clemens (strom. IV, § 103) bezeugte LA. *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34, welche die pauliniſche Herkunft bereits zur Vorausſetzung hat, trug andererſeits dazu bei, dieſe Vorausſetzung in weiteren Kreiſen gangbar zu machen. 2) Es erklärt ſich ſchwer, wie die Paulustradition, wenn ſie dem Briefe vom Anfang ſeiner Verbreitung an anhaftete, im größten Teil der Kirche verloren gehen konnte, obwol der Brief bekannt blieb. Die Barnabastradition konnte in anderen Teilen der Kirche ſchon früher zu Grunde gehen, wie ſie in Afrika zu Grunde ging; und dies um ſo leichter in denjenigen Teilen der Kirche, wo man wie in Alexandrien einen gleichfalls in typologiſchen Deutungen des Cerimonialgeſetzes ſich er-

gehenden Brief besaß, welcher mit Unrecht den Namen des Barnabas fürte. Da der Verf. desselben sich selbst in keiner Weise als Barnabas charakterisirt, so kann die Konstanz, womit er für den „Apostel Barnabas“ und zwar nachweislich zuerst in Alexandrien gehalten worden ist, daraus erklärt werden, daſs man die dunkle Kunde von einem Brief des Barnabas fälschlich auf diesen sogenannten Barnabasbrief übertrug, nachdem man den wirklichen Barnabasbrief, d. h. den HB., dem Paulus zugeschrieben hatte. 3) Paulus kann den Brief wegen seiner Form und seines Inhalts nicht geschrieben haben, wol aber Barnabas. Manche der oft widerholten Gründe gegen die pauliniſche Herkunft, die zuletzt an Hofmann einen unbeugsamen und scharfsinnigen Verteidiger gefunden hat, sind preiszugeben. Aber es wird dabei bleiben, daſs die stiliſtiſche Eigentümlichkeit des HB., welche schon Origenes stark empfand, das Maß der Mannigfaltigkeit überschreitet, welches innerhalb sämtlicher Briefe unter Paulus' Namen innegehalten ist. Sodann kann Paulus Hebr. 2, 3 f. nicht geschrieben haben; denn nicht von der geschichtlichen Kunde über Jesu Leben und Lehre, welche auch Paulus durch Vermittlung der Jünger Jesu empfangen hat, sondern von dem Wort des Heils, welches Jesus zuerst gepredigt hat, also von dem den Glauben erzeugenden „Evangelium Christi“ (Gal. 1, 7; Röm. 16, 25) sagt der Verf., daſs es zu ihm wie zu den Lesern durch die Orenzeugen der Predigt Jesu in zuverlässiger Weise und unter dem begleitenden Zeugnis von Wundertaten gelangt sei, was sich mit der Aussage des Paulus Gal. 1, 11 f., mit der Art, wie er sich stets neben die übrigen Apostel stellt, und mit der Geschichte seiner Bekehrung schlechterdings nicht verträgt. Für den neuesten Verteidiger der pauliniſchen Abfassung, Biesenthal, ist es bezeichnend, daſs er es nicht einmal nötig findet, diese Stelle mit seiner Annahme auszugleichen (S. 93 f.). Barnabas kann sie geschrieben haben; denn die Tradition, daſs er einer der 70 Jünger gewesen (Clem. strom. II, § 116), wird durch AG. 4, 36 f. durchaus nicht begünstigt. Es ist überhaupt nichts Erhebliches dagegen zu sagen, daſs der *λόγος παρακλήσεως* (Hebr. 13, 22) von dem *υἱὸς παρακλήσεως* (AG. 4, 36) geschrieben sei. — Ist derselbe nach Rom gerichtet gewesen, so hat man Grund, eine occidentaliſche Überlieferung einer orientaliſchen vorzuziehen und anzunehmen, daſs die in Sachen der Tradition von Rom abhängige afrikaniſche Kirche vom Bestimmungsort des Briefs selbst die Kunde seiner Abfassung durch Barnabas erhalten hat. Die hierdurch erforderte weitere Annahme, daſs Barnabas eine zeitlang unter den jüdiſchen Christen Roms gelebt habe (vgl. besonders Hebr. 13, 19), wird nicht nur durch Clem. recogn. I, 7—11, sondern mehr noch durch die Tatsache empfohlen, daſs Paulus den Markus, welcher sich als Begleiter und Vetter des Barnabas mit diesem von ihm getrennt hatte (AG. 15, 39), in Rom widerfand (Kol. 4, 10; vgl. 1 Petr. 5, 13), wohin sich Barnabas mit Markus von Cypern aus über Alexandrien begeben haben mag. Vgl. in bezug auf Markus die schon durch Theophilus von Antiochien (bei Malal. lib. X, ed. bonn. p. 252, cf. Eus. h. e. II, 16; Eus. theophan. Mai nov. bibl. IV, 121) vertretene Tradition von seinem alexandriniſchen Episkopat, in bezug auf Barnabas Clem. homil. I, 9—14.

Die wichtigere Litteratur ist im Verlauf des Artikels angefürt.

Th. Zahn.

Hebräische Poesie. Zur bequemeren Übersicht dieses ebenso reichen und anziehenden, als noch lange nicht nach sichern ästhetiſchen und kritiſchen Grundsätzen verarbeiteten Stoffes wollen wir die Andeutungen, welche uns der beschränkte Raum hier erlaubt, unter drei Gesichtspunkte bringen, den nationalen, den bibliſchen, den techniſchen. Die beiden ersten sollen sich mit Inhalt, Charakter und Geschichte der Dichtkunst bei den Israeliten beschäftigen, der letztere mit den Formen derselben. Geflissentlich aber halten wir die beiden ersten so scharf auseinander, nicht weil dies in der Natur der Sache liegt, sondern weil wir uns heute einer annoch ganz unfertigen Wissenschaft (der Geschichte der hebr. Litteratur) gegenüber befinden, deren Fehler aufgedeckt und gemieden werden müssen, ehe an den Aufbau der rechten mit Erfolg geschritten werden kann.

I. Die Poesie war bei den Hebräern wie bei allen bekannten Völkern älter

als die Prosa; Gefüle sind früher wach als Ideeen, und jedenfalls das Bedürfnis diese zu sammeln ein jüngeres als das jene auszusprechen. Der Mensch singt lange ehe er schreibt, und es gibt Völker, die nur jenes, nicht dieses gelernt und geübt haben. Bei den Israeliten finden wir Dichtung so weit hinauf als unsere Kunde von ihnen überhaupt reicht, das heißt von da an wo die Geschichte sie uns als eine Nation vorstellt, von der Einwanderung in Canaan bis lange nach dem Untergang des States, also in einem Zeitraume von beiläufig zehn Jarhunderten. Und diese Dichtung ist, wie sie bei der Kulturstufe der Nation sein konnte, welche einerseits in zuchtloser Ungebundenheit Mühe hatte, sich in höhere gesellschaftliche Ordnung zu fügen, der Natur näher und doch in ewigem Kampfe mit ihr, an Arbeit langsam sich gewönend, an Streit und Beute sich vergnügend und die Bürgschaft des Genusses nicht in Gesetz und Form, sondern in der individuellen Kraft besitzend; andererseits aber allmählich für eine höhere Gesittung herangebildet wurde, durch religiösen Unterricht, Anhänglichkeit an die Scholle und das auf beides gegründete, von einer heiligen Überlieferung getragene Nationalbewusstsein. Der Hirt feierte seine Liebe, der Held seinen Sieg mit Sang und Saitenspiel. Kurze Skolien verewigten das Andenken an große Begebenheiten und wurden wol später noch bei Jaresfesten feierlich abgesungen. So Goliaths Erlegung durch David (1 Sam. 18, 7); so die Heldenmär von dem Eselskinnbacken, womit Simson die Philister schlug (Richt. 15, 16). Daneben bildeten sich längere Gedichte, welche Schlachten und Siege ausfürlicher beschrieben, wie das Lied 4 Mos. 21, 27 ff., das andere, woraus ein Bruchstück Jos. 10, 12; besonders das herrliche Deboralied, die Krone aller patriotischen Poesie Israels, zugleich das älteste längere Stück, welches ganz auf uns gekommen ist. Das Volk kleidete seine schlichte Weisheit in rhythmische Sprüche, Klugheits- und Hausregeln, wie sie überall die Frucht eines langsamen aber sichern Urteils sind. Alles was die Menge geistig bewegte, sprach sich im Liede aus; die Spiele des Friedens mochten es nicht entbehren; es war Bedürfnis zur Ruhe vom Kampfe; es erheiterte die Festmale (Jes. 5, 12; Amos 6, 5) und Hochzeitgelage (Richt. 14); es klagte die hoffnungslose Totenklage (2 Sam. 3, 33); es einigte die Massen, beglückte die einzelnen, und war wie überall ein Hebel der Kultur. Jünglinge und Mädchen wetteiferten im Erlernen schöner Gesangstücke und erheiterten damit die festlichen Zusammenkünfte auf den Dörfern, oder die noch höher gehaltenen am Stammheiligtum. Die Jungfrauen zu Schilo ergingen sich järlich mit Tanz und Spiel in den Weinbergen (Richt. 21, 19 f.); die von Gilead widerholten die traurige Geschichte von Jephtas Tochter (Richt. 11, 40); die Knaben lernten Davids Trauergesang auf Jonathan (2 Sam. 1, 18); Hirten und Jäger bei abendlicher Muße an den Brunnen der Wüste sangen Lieder mit Flötenbegleitung (Richt. 5, 11). Die Auffindung einer Quelle war Gegenstand der Freude und Liedfeier (4 Mos. 21, 17). Der Schmied rühmt trotzigen Mutes die Frucht seiner Arbeit (1 Mos. 4, 23). Rätselspiel und Witzwort erheitert das gesellige Mal (Richt. 14, 12 f.; 1 Kön. 10). Selbst in die niedrigsten Sphären verirrte sich der Geist der Verskunst und diente unwürdigen Verhältnissen (Jes. 23, 15 f.). Nach außen hin ein rauhes derbes Faustrecht, ein künes wagendes Heldentum, tägliche Fehden und Abenteuer, genärt und geweckt von glühendem Nationalhass, wie er noch jetzt im Sone der Wüste lebt; Spott dem Überwundenen, Preis dem Sieger, Ritterdank von Jungfrau und Barde für den Beutebeladenen bei der Heimkehr (Richt. 5, 29; 2 Sam. 1, 24; Ps. 68, 13); die schöne Fürstentochter dem Tapfersten verheißen und ihr Besitz der Preis einer Heldentat (Richt. 1, 12; 1 Sam. 17, 25; 18, 17 ff.); im Frieden der annoch freiere Umgang der Geschlechter; die Feste des Landlebens, Ernte, Schafschur, Weinlese, überall mit Gelagen und Lust verbunden (Richt. 9, 27; 1 Sam. 25), die ganze alte Geschichte Israels, wie sie vorliegt in den losen und trümmerhaften Sagen der Heldenzeit, wie sie sich abspiegelt in dem idyllischen Gemälde patriarchalischer Zustände, läßt uns einen wunderbaren Reichtum poetischer Empfindung und Darstellung anen, von welcher freilich durch die Ungunst der Zeit und unter den Händen wolmeinender aber unpoetischer Verarbeiter vieles verloren gegangen, unter denen mo-

Digitized by Google

derner Scholiasten und Scholastiker unendlich viel mehreres durch Staub und Tünche fast unkenntlich geworden ist. Wir brauchen nicht erst mit Hilfe unserer Phantasie dichterische Elemente in diese Welt hineinzutragen und der Natur oder Erinnerung ihre klangvolleren Töne abzulauschen, um uns daraus eine Poesie nach unserm Geschmacke zu schaffen; die rauhere Sprache und das rauhere Gemüt haben hier Saiten angeschlagen, deren Musik vielleicht zu unseren Systemen nicht passt, aber nur um so sicherer ein Bürgerrecht in der wirklichen Geschichte hat. Und noch ist nicht erwänt, dass vor allem Religion und Gottesdienst mit Gesang und Spiel und Tanz verbunden war (2 Sam. 6, 12 f.; Jes. 30, 29; Jer. 31, 4; Ps. 68, 26 u. s. w.), dass in den Schulen Dichtkunst und Saitenspiel gelehrt wurde (1 Sam. 10, 5); dass auch der ernstere Weise, der heilige Redner, der Prophet nicht nur die gehobene Sprache redete, sondern, wie überall im Altertum, in der Form und im Vortrag wie in der Begeisterung, ein Dichter war, in Wort und Geist der Erde und ihrer Armut entrückt. Doch es genüge das Gesagte, um jedem, der Sinn dafür hat, begreiflich zu machen, dass eine Geschichte der hebräischen Litteratur, wie sie freilich noch nicht existirt und noch nie versucht worden ist, auch von Volks- und Nationalpoesie vieles und schönes zu erzälen haben würde.

Man hat schon oft den Versuch gemacht, die hebräische Poesie in ihrer Eigentümlichkeit zu charakterisiren. Dies ist schon insofern misslich, als wir ja nur von einer einzigen Art derselben hinreichende Muster besitzen, die Charakteristik also nie eine allgemeine werden mag. Noch weniger wurde aber jener Zweck dadurch erreicht, dass man sich oft mit Kategorieen moderner oder klassischer Poetik behalf oder gar es bei einigen in der Luft schwebenden Bezeichnungen und Bewunderungsformeln bewenden ließ. Dieser Tadel trifft vielfach eines der berühmtesten einschläglichen Werke, das des englischen Bischofs Rob. Lowth (de sacra poesi Ebraeorum ed. Michaelis 1777, ed. Rosenmüller 1815), welcher übrigens, wie wenige seiner Zeit, Sinn und Geist für die Sache hatte. Dagegen hat unser großer Herder (Geist der hebräischen Poesie 1782) wolweislich das Theoretisiren gemieden und dem Gemüte des Lesers das Heiligtum zu erschließen sich bestrebt, was ihm freilich überall, wo kein Gemüt war, und so auch bei den tonangebenden Schriftgelehrten der Gegenwart, misslungen ist. Müssten Elemente für eine ganz allgemein gehaltene ästhetische Kritik aufgesucht werden, und zwar ganz abgesehen von dem Inhalte, wie er uns jetzt vorliegt, so wäre zunächst zu bemerken, dass die hebräische Poesie die Hauptcharaktere der westasiatischen (von semitischer Bildung bedingten) teilt. Sie ist 1) eine wesentlich subjektive, indem überall die Individualität des Dichters selbst spricht, eigene Empfindungen, Wünsche, Anschauungen vortragend, nirgends das außer ihm liegende, menschliche oder natürliche, als solches rein für sich selbst sich geltend macht. Der Hebräer hat daher, wie der Semit überhaupt, weder Epos noch Drama, weil zu diesen beiden Gattungen eben gehört, dass die Persönlichkeit des Dichters verschwinde, ja dass er die Kraft habe, sich in eine ganz fremde Persönlichkeit zu versetzen, one dass diese dabei ihrer Eigentümlichkeit entkleidet werde. Wir treten mit dieser Behauptung in den entschiedensten Widerspruch gegen jede theologische Theorie, welche den traditionellen Begriff einer ganz passiven Inspiration dem Verständnisse der hebräischen Poesie zum Grunde legen wollte, was ja bei unserm nationalen Gesichtspunkte onehin wegfällt. Die hebräische (semitische) Poesie ist 2) sententiös. Damit wollen wir sagen, dass die einzelnen Gedanken sich meist nur lose und äußerlich aneinanderhängen, sodass ihre Ordnung sehr oft eine andere, ihre Zal eine größere oder geringere sein könnte, one dass das Ganze an Rundung verlöre. Organische Gliederung, Fortschritt der Gedanken, Tirade, sind exzeptionelle Erscheinungen, wenigstens durchaus nicht notwendig; jede Versstrophe, jedes Beit oder Distichon bildet meist ein ganzes für sich und könnte ebensogut seine Stelle wechseln mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden unbeschadet des Sinnes und Eindrucks. Wenn Eingangsideeen noch häufig genug, ja selbst mit rhetorischer Fülle, die Gedichte eröffnen, so fehlt es ebenso oft an Schlussgedanken, bei welchen Geist und Or zugleich zur Ruhe

und Befriedigung kämen. Die Mitwirkung des Urteils ist auch hierin von der Herrschaft des Gefüls neutralisirt. Die hebräische Poesie ist 3) auch sinnlicher als unsere abendländische, selbst als die romantische. Zunächst erinnern wir hier an ihren Reichtum von Bildern, der ja sprichwörtlich geworden ist, wobei aber nicht bloß die Vergleichungen, sondern vorzüglich die Metaphern zu beachten sind, welche das Bild unmittelbar an die Stelle des zu beschreibenden Gegenstandes setzen und oft unwillkürlich sich zur Allegorie ausspinnen. Insofern aber das Volk selbst noch enger mit der Natur zusammenhängt und weniger durch Städteleben und litterarische Kultur sich über dieselbe zu erheben gelernt hat, sind auch die Bilder lieber und leichter aus einer Sphäre genommen, welcher sich der klassisch gebildete (d. h. einer höhern gesellschaftlichen Stufe entstammende) Geschmack abgewendet hat, oder welcher er nur in konventioneller Auswal noch sein Auge zuwendet. Wir erinnern namentlich an die Bilder aus der Tierwelt, welche ja selbst in den freigewälten Eigennamen der Menschen, wir möchten sagen in der idyllischen Poesie des Familienlebens, eine Rolle spielt. Damit hängt auch, außerhalb der eigentlichen Dichtkunst, der große Hang zur Symbolik zusammen, welche jeder abstrakten Idee eine konkrete Form leiht, in der Dichtkunst aber die Vorliebe zur Prosopopöe, d. h. zu derjenigen Redefigur, welche diese Ideeen personifizirt, leblose Gegenstände mit Gedanken, Empfindungen, Rede ausstattet. Hierin ist die Poesie der Israeliten so sehr die Grundform alles ihres höhern Denkens gewesen, dass selbst die nüchterne Geschichtschreibung vielfach in ihre Farbe sich kleidet und die eigentliche philosophische Spekulation auf hebräischem und jüdischem Boden aus derselben erwachsen ist, und darum die systematisirende Verstandesarbeit der Theologen, jüdischer und christlicher, das denkbar Unpoetischeste, was es geben mag, sich in dem Wesen jener Spekulation so schwer zurechtgefunden, so jämmerlich verirrt hat. Aus demselben Elemente stammen auch die unzäligen, für unsere Denkweise nicht selten anstößigen Anthropomorphismen, die ja bekanntlich mit den religiösen Anschauungen der Hebräer so innig verwachsen sind. Beispiele von allem diesem anzufüren ist überflüssig, da wir bei unsern Lesern eine mehr als nur oberflächliche Kenntnis des A. T. und eine Hermeneutik voraussetzen, bei welcher die Poesie überhaupt zu ihrem Rechte kommen mag.

Ebenso scheint es uns nicht notwendig eine genauere Aufzälung aller derjenigen Erzeugnisse althebräischer Dichtkunst zu versuchen, von denen sich eine Spur erhalten hat, und welche unter unsern gegenwärtigen Gesichtspunkt gebracht werden können. Wir schreiben hier keine vollständige Litteraturgeschichte, sondern wollen uns über einen einzelnen Punkt zur Vermittlung weiterer und selbständiger Studien im allgemeinen orientiren. Das aber mag noch eingefürt werden, dass, bei dem Umstande, dass ursprünglich die Gedichte durch das Gedächtnis allein erhalten und fortgepflanzt wurden, frühe das Bedürfnis der Sammlung sich fülbar machte, wie dies auch anderwärts, z. B. bei den Arabern, der Fall war. Es wurden Anthologieen älterer Gedichte veranstaltet, wie dies noch in späterer Zeit mit Psalmen und Sprüchen geschah. Zwei solcher Anthologieen werden uns namhaft gemacht, das Buch der Kriege Jahwehs (ס׳ מִלְחֲמוֹת יי׳ 4 Mos. 21, 14) und das Buch Jajjaschar (ס׳ הַיָּשָׁר Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 17) wol vom ersten Worte so geheißen, welche, wenn auch vielleicht erst einige Zeit nach David entstanden, doch uralte Lieder, nach den mitgeteilten Bruchstücken zu urteilen, meist patriotischen Inhalts, enthielten.

Die neueren Schriftsteller, welche sich mit der hebräischen Poesie überhaupt befasst haben, auch Lowth und Herder, und so wesentlich die sogenannten Einleitungen in's A. T. und was der Mühe wert ist, am Schlusse dieses Artikels verzeichnet zu werden, nehmen auf dieselbe als eine mit allgemeinen Kulturzuständen in Verbindung zu setzende weniger Rücksicht und beschäftigen sich vorzugsweise mit derselben als der biblischen, zu welcher wir jetzt ebenfalls übergehen.

II. Mit großem Unrecht hat man in neuerer Zeit die Bibel A. T. einen Codex der hebräischen Nationallitteratur genannt. Ihr Inhalt gehört allerdings

zu letzterer; ſie iſt aber ihrem Zweck und ihrer Anlage nach weſentlich ein Leſe- und Lehrbuch zum behufe der religiöſen Erziehung der Nation geweſen und hat zu dieſem Ende einen Teil der vorhandenen Nationallitteratur in ſich aufgenommen, wälend und verarbeitend, und ſo zugleich vom Untergang gerettet. In dieſer beſonderen Sammlung iſt nun ebenfalls vieles ganz eigentlich poetiſche anzutreffen, aber es verſteht ſich von vornherein, daſs dasſelbe mehr oder weniger ein jenem Zwecke Dienendes, alſo religiöſe Poeſie ſein wird, eine Gattung, von welcher wir alſo mit größerer Kenntnis reden können, deren Eigentümlichkeiten und Vorzüge aber nur mit Vorſicht als der poetiſchen Nationallitteratur der Iſraeliten überhaupt angehörig betrachtet werden dürfen. Indeſſen müſſen wir ſofort uns über die Bedeutung des Ausdrucks „religiöſe Poeſie“ verſtändigen. Nicht alle Dichtungen, welche das A. T. enthält, fallen eigentlich und unmittelbar unter dieſen Begriff. Wir wollen hier nicht einmal zunächſt von dem Hohen Liede reden, von welchem wir allerdings halten, daſs nur eine erzwungene allegoriſche Umdeutung ihm eine religiöſe Beziehung beilegen mag; denn wir ſind überzeugt, daſs eben eine ſolche demſelben eine Stelle in der Sammlung verſchafft und geſichert hat. Wol aber iſt zu erinnern, daſs namentlich in die Geſchichtserzälung eine ziemliche Anzal von Gedichten verflochten iſt, die man nicht nach ihrem nächſten Zwecke als religiös belehrende, wol aber nach ihrem Geiſt und Sinn als aus religiöſer Quelle fließende, religiöſem Glauben Zeugnis gebende, ſomit auch denſelben ſtärkende betrachten kann. Der Name muſs alſo in einer weitern Faſſung genommen werden. Die jüdiſchen Gelehrten ſelbſt begriffen unter dem Titel poetiſcher Bücher eigentlich nur drei: Pſalmen, Sprüche, Hiob, und es wurden dieſelben darum im Original mit einer beſonderen Accentuation bedacht, in der griechiſchen Überſetzung aber ſogar in abgeſetzten Verszeilen (*στιχηρῶς, στιχηδὸν*) geſchrieben. Aber mit ganz gleichem Rechte ſind Hohes Lied und Klaglieder hier zu nennen, von denen im Griechiſchen nur erſteres nebſt dem Prediger Salomo ſtichenweiſe geſchrieben wurde. Außerdem dürfen die meiſt ausgezeichnet ſchönen Dichtungen 1 Moſ. 49; 2 Moſ. 15; 5 Moſ. 32, 33; Richt. 5; 2 Sam. 1; Jeſ. 38, 10 f., und zerſtreute Pſalmen 1 Sam. 2; Jonas 2; 2 Sam. 23 ꝛc. oder Prophetenſprüche 4 Moſ. 23, 24 nicht übergangen werden, vieler kleinerer Bruchſtücke nicht zu gedenken, deren wir ſchon oben erwänt haben. Noch wichtiger iſt die Bemerkung, daſs viele Stücke in den prophetiſchen Büchern, one alle Frage, nach Form und Gedanken, der poetiſchen Litteratur zuzuweiſen ſind, und daſs überhaupt hier die Grenze, in beiderlei Rückſicht eine ſchwer zu beſtimmende, ſchwebende iſt. Mit gleichem Rechte, vielleicht mit mehrerem, als die ältere Theologie die ſämtlichen Verfaſſer altteſtamentlicher Bücher zu den Propheten rechnete, könnten auf dem Grunde litterariſch-äſthetiſcher Beurteilung die eigentlich ſogenannten Propheten zu den Dichtern gezält werden, freilich die einen viel eher als die andern, aber keiner one alle Anſprüche. Indeſſen wollen wir der Gewonheit folgen und beide Sphären hier auseinander halten, um ja keiner derſelben einen fremden oder unzulänglichen Maßſtab anzulegen.

Wenn nun auch die genannten Überbleibſel der hebräiſchen Poeſie, angeſichts ihres mutmaßlichen hohen Alters immerhin als ſehr zalreich müſſen erkannt werden, ſo iſt es bei dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft noch eine misliche Sache eine hiſtoriſche Ordnung in dieſelben bringen zu wollen, ſowol was ihre Epoche als was ihre Verfaſſer betrifft. Jedermann weiß, wie weit hier die Meinungen auseinander gehen. Wärend die älteren Vorſtellungen als Dichter der Reihe nach und getroſt auffüren die Patriarchen Lamech und Jakob, Moſes, Mirjam, Bileam, Debora, Hanna, David und ſeine Zeitgenoſſen Aſſaph, Heman, Ethan, die Korachiden, Salomo u. ſ. w., hat die Kritik gegen dieſe Namen, entweder überhaupt, oder doch hinſichtlich ihrer Beteiligung in dem vorausgeſetzten Umfange, gewaltige Zweifel erhoben und oft Jarhunderte zwiſchen ſie und die Entſtehung der auf ſie zurückgefürten Lieder eingeſchoben. Es iſt nicht dieſes Ortes, die auf dieſen Gegenſtand bezüglichen Verhandlungen in's einzelne zu verfolgen; ſie müſſen onehin, ſoweit ſie ganze Bücher betreffen, in den dieſen gewidmeten Artikeln vorkommen. Ob eine Verſtändigung darüber je den Streit zum Abſchluſs

bringen wird, steht dahin; da die anscheinend einfach litterarhistorischen Fragen unleugbar mit theologischen zusammenhängen, und für viele wol gerade eben nur solche sind, so ist schwer abzusehen, wie eine vollkommene Übereinstimmung in den wesentlicheren Punkten erzielt werden könnte. Selbst die allgemeinsten Urteile, dass Sprache, Struktur, Originalität, Klarheit der Diktion oder Schwierigkeit der Satzfügung Kriterien des relativen Alters seien, haben sich nicht durchaus stichhaltig gefunden oder sind in der Anwendung sofort unzulänglich gewesen.

Wir fassen daher lieber unsern Gegenstand von einer mehr theoretischen Seite an und sehen uns nach der Möglichkeit um, die vorhandene poetische Litteratur der Hebräer einer Klassifikation zu unterwerfen, um so über ihr Wesen etwas näheres zu ermitteln. Mit Übergehung alles dessen, was die moderne Ästhetik in dieser Hinsicht gelehrt hat, behaupten wir, dass im Bewusstsein des Israeliten selbst, und abgesehen von der eigentlichen prophetischen Rede, alle Poesie unter zwei Kategorieen oder Gattungen sich reihte, welche auch durch besondere Namen geschieden waren, שִׁיר und מָשָׁל, was wir allenfalls mit lyrischer und didaktischer Poesie übersetzen können. Etymologisch genommen sind freilich diese beiden Namen einander nicht entgegengesetzt, wol aber im Sprachgebrauche. Der erstere heißt ein Lied, ein Singstück, der Gesang selbst, und rechtfertigt so unmittelbar die von uns gegebene Übersetzung. Poesie und Musik sind ursprünglich überall näher verbunden, lyrische Poesie die älteste, verbreitetste, sehr oft einzige. Gerade über die Art der Verbindung beider bei den Hebräern ist aber wenig, oder ehrlicher gesprochen, nichts gewisses zu sagen, und die besonders in den Psalmüberschriften uns erhaltenen Notizen sind für uns bis heute unlösbare, wie verschieden auch gelöste, Hieroglyphen. Eine weitere Scheidung der lyrischen Poesie in mehrere Unterarten, nach Maßgabe derselben Quelle (מִזְמוֹר, שִׁגָּיוֹן, מִכְתָּם, תְּפִלָּה, תְּהִלָּה, u. s. w.) dürfte nur insofern gelingen, als das Lexikon die nötige Auskunft bei einem entsprechenden Inhalt gibt; das ist aber eben nur ausnahmsweise der Fall, und die Inschriften selbst scheinen nicht nach einem festen Schema gemacht zu sein. Uns bleibt kaum etwas anderes übrig, als das Vorhandene nach diesem Inhalte und nach der vorherrschenden Stimmung zu trennen, wo wir denn allerdings, neben den eigentlichen religiösen Liedern, mehr nationale und patriotische, selbst kriegerische, ferner Trauerlieder (קִינוֹת) individuelle und allgemeine, Liebeslieder (שִׁירֵי יְדִידוֹת), unter jenen aber wider persönliche und öffentliche, Lob- und Danklieder (שִׁיר תּוֹדָה), Gebete, Festhymnen, in unendlicher Abstufung, klagende, hoffende, verheißende u. s. w. unterscheiden können. Selbst in unserm Psalmbuche allein finden sich Beispiele fast für alle diese Rubriken. Es ist sehr schwer, one das Gebiet der klaren und festen Begriffe zu verlassen, in eine nähere Charakteristik überzugehen; auf der einen Seite, besonders auch in den Psalmen selbst, geht die Lyrik sehr oft in eine einfache, schwunglose Lehrweise über; auf der andern, z. B. im Hiob, erhebt sich die Lehrrede zu den höchsten lyrischen Ergüssen. In einzelnen Stücken, in historischen Psalmen, im Deboraliede hat man sich verleiten lassen können, fast einen Ansatz zum Epos zu finden, dort freilich von der praktischen Anwendung, hier von der subjektiven geistigen Teilnahme sofort in die andern Gebiete zurückgefürt. Wir können es daher kaum tadeln, wenn einige Kritiker sogar von der Scheidung zwischen dem Didaktischen und Lyrischen überhaupt abgeraten haben, wärend andere sich in haarspaltende Rubrizirungen verirren wollten. Immerhin dürfen wir festhalten, dass das Wesen der Lyrik das unmittelbare Vorherrschen der individuellen Empfindung ist, welche sich ihres Gegenstandes bemächtigt, das Schöne und Erhabene in ihm aufsuchend oder ihm dessen Gewand leihend, ihm Leben und Bewegung mitteilend, oder aber sich selbst genießend durch den natürlichen, vergegenwärtigenden, malenden Ausdruck. Und so verstanden dürfte die hebräische Lyrik, so wenige eigentliche Berürungspunkte man auch zwischen ihr und den andern finden mag, über das meiste[illegible]s das Altertum dieser Art uns hinterlassen hat, weit hinausgehen an

Innigkeit, Tiefe und Adel; nur das, was wir Grazie nennen, iſt der ſemitiſchen Litteratur weniger inwonend.

Schwieriger iſt es, die zweite Hauptgattung auf dem Grund des angegebenen techniſchen Namens zu charakteriſiren. Die Wurzel משל drückt den Begriff einer Vergleichung aus: מָשָׁל wäre demnach ein Gleichnis, und nehmen wir hinzu, daſs aus der Zuſammenſtellung zweier anſcheinend fremdartiger Dinge, z. B. aus der materiellen und moraliſchen Welt, ein belehrender Gedanke ſich ergeben kann, und erinnern uns dabei, daſs der Orient von jeher eine Virtuoſität in ſo gearteter Belehrung gehabt hat, ſo kommen wir auf die Vorſtellung, daſs urſprünglich eben dieſe mit jenem Namen bezeichnet war, ſpäter aber wol der Ausdruck eine allgemeinere, von dem Zwecke hergeleitete Anwendung erfur. Wie dem auch ſein wolle, er vertritt für uns folgende Gattungen: a) die Fabel, wovon Richt. 9, 7 f.; 2 Kön. 14, 9 f. zwei, doch nicht gerade in poetiſcher Form vorgetragene Beiſpiele erhalten ſind. b) Die Parabel, 2 Sam. 12, 1 f.; Jeſ. 5, 1 f., wozu wir auch die Allegorie rechnen wollen, welche ausdrücklich מָשָׁל genannt wird, Ez. 17, 2; 24, 3. c) Der Sinnſpruch, der Sittenſpruch, das Sprichwort, drei Gattungen, welche wir verbinden, weil ſie auch im Geiſte des hebräiſchen Volkes nicht ſtreng geſchieden waren, und auch in den verſchiedenen Sammlungen von מִשְׁלִים (Spr. 10, 1; 25, 1), welche vereinigt unter dem Namen Salomos auf uns gekommen ſind, bunt durcheinander ſtehen. In den allermeiſten Fällen ſind darin wirkliche Vergleichungen gegeben, welche in zwei parallelen Sätzen irgend eine Sitten- oder Klugheitsregel, eine Tatſache der Erfarung mit und one Urteil in prägnanter Kürze und oft in witziger Kombination aufſtellen und dem Geiſte einprägen, ſo zwar, daſs das dienende Glied voranſteht, der beabſichtigte Hauptgedanke den Schluſs macht. Wie ſehr dieſe Definition gerade auch auf das ſpeziell ſogenannte Sprichwort paſſe, ſ. 1 Sam. 10, 12; Ez. 18, 2. d) Das Rätſel, welches ja weſentlich auf einer Vergleichung beruht. Sofern es einen zu löſenden Knoten bietet (wie auch die Allegorie, Ez. 17, 2) heißt es חִידָה Richt. 14, 12 f., 1 Kön. 10, 1. Auch die Spr. 30 geſammelten, obgleich von anderer Art als die unſrigen, vereinigen die Elemente einer Vergleichung und einer Frage; nur gehört hier die Antwort ſogleich mit zum Gedicht und gibt ihm ſo faſt die Art einer witzigen Sentenz. e) Das Spottgedicht (Jeſ. 14, 4; Hab. 2, 6), welches ja, zumal im natürlichen Ausdruck derber volkstümlicher Empfindung, eben von Vergleichungen ſeine größte Schärfe borgt, daher die häufige Redensart: zum מָשָׁל werden, was bald mit Sprichwort, bald mit Spott überſetzt wird. f) Das eigentliche Lehrgedicht (vgl. Pſ. 78, 2; 49, 5); wohin wir zunächſt viele Pſalmen rechnen, welche über religiöſe und ſittliche Dinge, das Walten der Vorſehung, das Verhältnis des menſchlichen Tuns zum Urteile Gottes, die Geſchichte, nicht ſowol ſingen als reflektiren. Auch der erſte Teil des Spruchbuchs (Kap. 1 — 9) mag hier erwänt werden, wenn man nicht lieber annimmt, daſs die Überſchrift (cf. 1, 6) weſentlich auf die nachfolgenden Gnomen oder das Ganze ſich bezieht. Und bei ſo fortgehender Ausdehnung des Begriffs mögen denn zuletzt auch Hiob (27; 1; 29, 1) und Kohelet (12, 9) hier genannt werden; erſteres Buch ſeinem Ramen nach ein Epos, ſeiner Form nach ein Dialog (kein Drama), ſeinem poetiſchen Werte nach wetteifernd mit dem Schönſten, was die hebräiſche Lyrik hervorgebracht hat, aber ſeiner Abſicht nach ein Lehrgedicht, eine große ſchwer zu erringende Warheit aus dem klaren Spiegel einer gründlich durchgeſprochenen Geſchichte, alſo durch Vergleichung, entwickelnd und in's Licht ſetzend; das letztere aber, bei weit geringeren Anſprüchen auf poetiſche Natur, namentlich durch häufigen Anſatz zur Spruchweisheit, hier eine Stelle verdienend. Inſofern endlich Prophetenwort ebenfalls dem Zwecke der Belehrung dient, heißt auch dieſes מָשָׁל 4 Moſ. 23, 24. Und inſofern Belehrung erſt durch das ſinnende Nachdenken des Hörers ihren Zweck erreicht, iſt ſie zugleich ein Rate- oder Rätſelwort חִידָה Spr. 1, 6; Pſ. 49, 5; 78, 2 u. ſ. w. Vgl. überhaupt: C. Aurivillius, De poesi biblica Diss. p. 74 sqq.; S. Ravius, De poeseos hebr. praestantia 1800;

Meyer, Hermen. des A. T. II, 313 ff.; L. Dibbits, De poesi hebr., Traj. 1818; P. Sarchi, Essay on hebrew poetry, Lond. 1824; B. F. Guttenſtein, Poet. Litteratur der Iſraeliten 1835; J. A. Schaerer, Charakteriſtik der hebr. Dichtkunſt, Bern 1821; W. O. Dietlein, De hebraeorum arte poetica, Reg. 1846; C. Ehrt, Darſtellung der hebr. Poeſie, Dr. 1865; E. Meier, Geſch. d. poet. Nationallitteratur d. Hebräer, L. 1856; H. Steiner, Ueber hebr. Poeſie, Baſel 1873.

III. Daſs jede Poeſie eine eigentümliche, von der gewönlichen Redeweiſe verſchiedene Sprache habe, liegt im Begriffe ſelbſt. Dieſe Eigentümlichkeit beruht nun einmal in der Wal der Ausdrücke, deren die gemeine Sprache immer mehrere zu verlieren Gefar läuft, wärend die Dichtkunſt den vorhandenen Reichtum ſorgſam pflegt und ſich damit gerne ſchmückt, ja ſelbſt ihn zu mehren ſucht. So findet man auch bei den hebräiſchen Dichtern eine Reihe von Wörtern, welche die altteſtamentliche Proſa nicht anwendet, die aber durch ihren Gebrauch in andern ſemitiſchen Mundarten ſich als gleich altes Sprachgut ausweiſen, oder wenigſtens durch die Etymologie ihr Bürgerrecht bekunden. (Vgl. G. J. L. Vogel, De dialecto poetica carm. hebr. 1764.) Viel mehr aber unterſcheidet ſich die Sprache der Poeſie durch ihre künſtliche Form, welche nach beſondern Geſetzen ſich regelt, darum ſie auch eine gebundene heißt. Dieſe Technik der Poeſie, wofern ſie nicht zur bloßen Mechanik herabſinken will, muſs ihre Regeln einerſeits von der Natur ihres Gegenſtandes, andererſeits vom Ore und von der Muſik hernehmen. Daſs auch die hebräiſche Dichtkunſt ſich dieſer natürlichen Bedingung unterworfen hat, verſteht ſich von ſelbſt; wie aber die Mittel zum Zwecke hierin ſehr mannigfaltig ſind, und nicht überall die gleichen, ſo frägt ſich eben (ein langjähriger, viel irreführender Streit), welche derſelben bei den Dichtern des A. T. zur Anwendung gekommen ſind.

Am meiſten fällt in's Auge und Or diejenige Kunſtform der Poeſie, welche wir den Reim nennen, und welche in der modernen Litteratur die herrſchende geworden iſt. An Mitteln, den Reim zu gewinnen, fehlt es der hebräiſchen Sprache gar nicht, wie die neuere jüdiſche Poeſie zur Genüge lehrt. Das A. T. kennt ihn nicht, und die Verſuche ihn zu finden (z. B. Clericus zu 2 Moſ. 15), haben ſich durch das Ergebnis ſelbſt gerichtet. Vermeintliche Anſätze dazu, wie Pſ. 8, 5; Jeſ. 33, 22; Hohel. 3, 11; 1 Moſ. 4, 23 f., wir ſagen gern, noch unzälige andere, ſind natürliche Erzeugniſſe der einmal gegebenen Sprachformen und im Lateiniſchen noch häufiger. Nirgends iſt der Reim in einem ganzen Gedichte angewendet. Indeſſen iſt hier zweierlei zu bemerken. Die hebräiſche Poeſie kennt die Aſſonanz und liebt ſie gelegentlich (wie denn ſelbſt die arabiſche Proſa eine Virtuoſität darin hat und ſucht — Korân und Hariri). Die Aſſonanz iſt auch ein Reim, aber nicht notwendig ein am Ende der Zeilen erſcheinender und es iſt gewiſs nicht reiner Zufall, daſs Pſ. 124, nach den Accenten abgeteilt, in dieſer Weiſe das Or angenehm berürt, oder daſs Klagl. 5 in 22 Verſen vierzigmal oder mehr derſelbe Ton (ânu, ênu, înu, u. ſ. w.) vorkommt. Allein dieſe Erſcheinung iſt ſelten und kann als Verſuch einzelner betrachtet werden; ſie iſt kein Geſetz der Poeſie überhaupt. Noch weniger die Alliteration, d. h. der Gleichklang der Wörter nach ihren Anfangskonſonanten. (Jul. Ley, Die metriſchen Formen d. hebr. Poeſie, L. 1866.) Sie gehört mehr der Naturpoeſie des Volkes in Sprüchen und Witzworten, als der Kunſtpoeſie an. Man hat bemerkt, daſs zalreiche, aber doch im Texte ganz vereinzelte, Beiſpiele bei Jeſaja (z. B. 5, 7; 21, 2; 29, 6 u. ſ. w., aber auch ſonſt Hoſ. 8, 7; Nah. 2, 11; Hohel. 8, 6 u. ſ. w.) vorkommen; zur Regel, wie im Altdeutſchen, wird ſie nirgends.

Zweitens iſt in der Poeſie leicht erkennbar die Teilung des Textes in gleiche Glieder, kürzere oder längere. Jene nennen wir Verſe, dieſe Strophen. Verſe, nicht im modernen, ſondern im altteſtamentlichen Sinne, ſind eigentlich der Regel nach (daſs die maſorethiſche Abteilung hier vielfach ſtörend eingreift, ändert an der Sache nichts) für ſich beſtehende Redeteile, dieſes um ſo mehr, als wir es für einen Hauptcharakter der hebräiſchen Poeſie erkannt haben, in ſolchen kleinen, abgeſchloſſenen, aneinandergereihten Verſen ſich zu bewegen. Sie ſind regelmäßig zweigliedrig (=zeilig), auch wol dreigliedrig, worüber unten. Die Glieder unter

ſich, ſo wie die Verſe unter ſich, können von gleicher Länge ſein, aber ſowol Gedanke als Muſik können auch Ungleichheit verlangen oder rechtfertigen. Im Hebräiſchen wie überall. Mehrere Verſe zuſammen bilden eine Strophe. Zum Weſen des Strophenbaus gehört die Gleichartigkeit derſelben in einem Gedichte, nach Form und Verszal. Wo dieſelbe nicht zu entdecken iſt, muſs billig an dem Vorhandenſein der Strophenteilung ſelbſt gezweifelt werden. Es iſt aber heutiges Tages zur Mode geworden, überall und immer Strophen zu finden und für jede Sonderbarkeit in deren rein willkürlicher Herſtellung nicht nur pſychologiſche, ſondern auch theologiſche Motive zu ſuchen. Äußerlich wird die Strophe am einfachſten markirt durch das Refrain, oder den widerkehrenden Schluſsvers (z. B. Pſ. 42—43, 57; Jeſ. 9, 7 ff.; Amos. 1, 2), oder durch den alphabetiſchen Anfang (was aber weniger poetiſche Technik als Spielerei iſt), ſodaſs entweder Vers und Strophe zuſammenfallen (Pſ. 25, 34, 145; Spr. 31, 10 ff.; Klagl. 1, 2, 4) oder nicht (Pſ. 9—10, 37), oder innerhalb der Strophen die alphabetiſche Ordnung ſich widerholt (Pſ. 119) oder ſelbſt innerhalb der Verſe (Pſ. 111, 112; Klagl. 3). Innerlich aber rundet ſich die Strophe durch den Gedanken ſelbſt ab und durch die gegenſeitige Beziehung der einzelnen Teile des Gedichtes (z. B. Pſ. 2, 68, 104, 114; 2 Moſ. 15 u. ſ. w.). (Vgl. Köſter in den Studien 1831, I; Wocher in der Tübinger Quartalſchr. 1834, S. 613 ff.)

Mit dem Verſe eng verwandt iſt in der hebräiſchen Poeſie drittens der Parallelismus, d. i. die regelmäßige Nebeneinanderſtellung ſymmetriſch gebauter Sätze, oder vielmehr die eigentümliche Natur des hebräiſchen Verſes iſt eben dieſer Parallelismus. Die Symmetrie iſt dabei aber nicht ſowol eine äußerliche, als eine ideelle; ſie liegt weſenlich im Verhältnis des Ausdrucks zum Gedanken, indem letzterer, verſchiedenartig gewendet, den Stoff zu mehreren zuſammengehörigen Verszeilen gibt. Entweder nämlich wird derſelbe Gedanke zwei- und mehrmal ſynonymiſch mit wechſelnden Worten widergegeben, oder aber er wird von zwei entgegengeſetzten Seiten, antithetiſch, aufgefaſst. Entweder bildet jede Verszeile einen ganzen, in allen einzelnen Elementen der parallelen Zeile entſprechenden Satz, oder aber die Verdoppelung trifft nur eines oder zwei Elemente des Satzes, wärend die übrigen one Parallele auf die zwei Zeilen verteilt werden. Ferner erſtreckt ſich der Parallelismus auf zwei oder drei Verszeilen; in letzterem Falle entweder dreimal ſynonym (Pſ. 1, 1) oder nur zweimal, und dann mit einer einleitenden (Jeſ. 43, 5) oder abſchließenden (Pſ. 123, 2) Zeile den Gedanken abrundend. Er kann aber auch vier Glieder umfaſſen, ſodaſs die Widerholung einfach und eine vierfache iſt (Jeſ. 43, 2), was aber ſchon ſelten vorkommt und bei Übertreibung (Pſ. 19, 8 f.) matt wird; oder, wie häufiger, ſodaſs die Zeilen zwei und zwei zuſammengehören ab—cd (Jeſ. 43, 4) oder eleganter ac—bd (Pſ. 33, 13 f.). Der antithetiſche Parallelismus iſt überhaupt ſeltener und dann meiſt zweigliederig (Spr. 27, 7), doch auch viergliederig und verſchränkt (Hohel. 1, 5). Alle dieſe, übrigens unendlich mannigfaltigen Formen, wechſeln in den meiſten Gedichten willkürlich mit einander ab, und eben dieſe Abwechslung trägt dazu bei, die Abſtufung der poetiſchen Sprache bis zur redneriſch gehobenen zu einer durchaus nicht ſtreng geſchiedenen zu machen. Indeſſen gibt es doch eine bedeutende Anzal Stücke, worin die vollkommenſte Regelmäßigkeit angeſtrebt, und bei welchen darum auch die ſtrophiſche Anlage eine deutlicher hervortretende iſt. Darin gehören z. B. die vier erſten Stücke der ſog. Klaglieder, und viele unter den ſpätern Pſalmen. Vgl. überh. Kaiser, De parallelismi in poesi hebr. natura 1839.

Mit allem dem bisher Geſagten ſind wir aber noch weit entfernt von dem, was in der klaſſiſchen, modernen, und der ſonſtigen ſemitiſchen Litteratur in techniſcher Hinſicht die Hauptſache iſt, von einer eigentlichen Metrik, Meſſung der Längen und Kürzen und Verbindung derſelben nach beſtimmter Ordnung (Quantität, Scanſion, Versmaß u. ſ. w.). Eine poetiſche Rede one alles dieſes, wenigſtens one etwas davon, erſcheint faſt als eine contradictio in adjecto. Man hat daher vielfache Verſuche gemacht, auch in den Gedichten des A. T. eine Metrik zu entdecken, und dies um ſo mehr, da Joſephus und nach ihm Hiernonymus

u. a. versichern, die Hebräer haben sie wirklich gehabt und ihre Gedichte seien in Hexametern, Pentametern und sonst verschiedenen Maßen geschrieben. Jeder Versuch aber, dies am Texte nachzuweisen, ist bis jetzt misslungen, sei's dass man die masorethische Accentuation zum Grunde legte und so wesentlich jambische Maße herausbrachte (Bellermann, Metrik der Hebräer 1813 u. a.), sei's dass man sie vernachlässigte, wie bei der Scansion der altgriechischen Poesie, und eine neue Aussprache an die Seite setzte (Jos. Lev. Saalschütz, Form der hebr. Poesie 1825 u. 1853 u. a.). Bei aller Willkür erreichte man nichts, was auch nur den Schein eines Gesetzes, ja eines wirklichen Wolklangs gehabt hätte, wie er doch so oft ungesucht beim Lesen sich darbietet, und die Vorstellung läßt sich nicht abweisen, dass Josephus, mit dessen Sprachgelehrsamkeit es onehin nicht glänzend bestellt war, hier wider einmal den Griechen gegenüber, wie so oft, den Mund zu voll genommen hat; höchstens, wie wol Hieronymus auch, an die wechselnde Länge der Verszeilen denkend. Wenn zur Zeit dieser Schriftsteller eine Kunde von althebräischer wirklich so zu nennender Metrik existirt hätte, so müsste sich auch bei den Juden selbst, im Talmud, dieselbe erhalten haben, und wir würden positiveres darüber wissen. Das Technische der Dichtkunst, wo es einmal geregelt war, bleibt ja selbst da noch ein Eigentum der Sprache und der Schule, wo der Geist ganz gewichen ist. Nichtsdestoweniger sind wir überzeugt, dass zur hebräischen Poesie allerdings noch etwas mehr gehört als der Parallelismus und etwa die strophische Ordnung. Letztere hätte keinen Sinn, ersterer keine Anmut one eine gewisse Art von Musik, one die nun einmal Poesie nicht zu denken ist. Diese Musik aber nennen wir den Rhythmus, die gefällige Anwendung der natürlichen Gesetze des Tonfalls, welche ja unleugbar, wenn sie recht gehandhabt wird, eine viel schönere Wirkung hervorbringt als die regelrechteste, roh-äußerlich getriebene Silbenzälerei, wie die Vergleichung jeder unmetrischen, selbst reimlosen, aber schön cadenzirten Dithyrambe mit dem nächsten besten französischen Alexandriner beweisen kann. Dass ein solcher Rhythmus in der hebräischen Poesie erstrebt wurde, also auch jetzt noch zu suchen sei, müsste schon dadurch gewiss sein, dass die Dichtersprache gelegentlich gewisse eigentümliche Formen (bes. Endungen) vorzieht, welche eine Verrückung des Accents, also eine Veränderung des Tonfalls herbeiüren (...êmo statt ...ehém; ...átha statt â; ...ôlu statt ...ĕlú; áru statt ĕrú u. s. w. in Suffixen, Pausalformen). Hin und wider lassen sich grammatische Sonderbarkeiten, welche wir den Punktatoren zuschreiben, oder eigentümliche Accentuation, ganz einfach aus rhythmischen Gründen erklären, und dürften vielleicht, wir brauchen gar nicht zu sagen auf Schultradition, sondern auf einem richtigen Verständnisse der Sache beruhen. (Vgl. die erste Zeile der ersten Rede Hiobs und änliches.) Allein es ist doch eine sehr missliche Sache, hierin über das allgemeine hinaus gehen zu wollen. Der Rhythmus ist sozusagen der Atem oder Pulsschlag einer Sprache, kann also nur so lange sie lebt und aus dem Munde eines sie richtig Lesenden vernommen werden. Man wolle doch nicht glauben, dass unsere Aussprache des Lateinischen und Griechischen, welche beiden Sprachen uns doch viel näher liegen, die ware Musik einer horazischen oder pindarischen Ode je darstellen werde, und doch haben wir dabei die Hilfsmittel einer überall gesicherten Quantität der Sylben. Wie viel mehr also müssen wir uns hüten beim Hebräischen, wo wir schlechterdings nicht wissen, wie die alte Aussprache war, ja wo wir, wenn wir's wüssten, sie warscheinlich mit unserm Organ nicht reproduziren könnten, Regeln der Rhythmik aufstellen zu wollen! Das neueste System (E. Meier, Die Form der hebr. Poesie, Tüb. 1853) verrät eine sichere Erkenntnis der Notwendigkeit, alles auf sein richtiges Maß zurückzufüren, aber selbst dessen Grundidee (wenigstens für unsere Praxis die allein anwendbare), dass nur der Accent, nicht die Quantität, den Rhythmus bestimmt, wird durch die weitere Vorstellung, dass jede Verszeile zwei Hebungen, betonte Hauptsylben, haben müsse, daneben aber vorn, mitten, hinten, so viele unbetonte Nebensylben haben könne, als eben wärend der angegebenen Zeitdauer sich aussprechen lassen, doch wider einerseits zu einer tatsächlichen Freigebung der ganzen Versifikation gefürt, andererseits zu einer Zersplitterung der Rede in winzige Zeilchen, welche sehr oft

aus einem einzigen Worte beſtehen, und im Grunde wol aus manchem proſaiſchen Texte ſich ebenſo leicht herauskonſtruiren ließen.

Litteratur: Bellarmin, Institt. hebr. p. 245 sq.; Buxtorf, Thes. gramm. p. 625 sq. und Cosri p. 406 sq.; F. Gomarus, Davidis lyra 1637; A. Pfeifer, De poesi hebr. vett. 1671 und Dubia vexata p. 526; Gb. Drechsler, Manuductio ad poeticam hebr. 1672; Calmet, Bibl. Unterſ. II, 106 ff.; Ant. Driessen, De poesi hebr. ex accent. restituenda 1739; J. C. Schramm, De poesi hebr. 1723; Gl. Wernsdorf, Clerici sententia de poesi hebr. 1744; Cramers Pſalmen I, 291 f.; Ch. Weise, Systema Psalmorum metricum 1740; J. D. Michaelis zu Lowths angefürter Schrift; C. G. Anton, De metro hebr. antiquo 1770; C. L. Bauer, Progr. de metro hebr. 1771; Anton, Vindiciae etc. 1772; C. L. Leutwein, Richtige Theorie der bibl. Verskunſt 1775; E. J. Greve, Add. metr. Jesajae etc.; Hoffmann, In der halliſchen Encykl. 2. Section III, 350; M. Nicolas, Forme de la poésie hébraïque 1833; Sommer, Bibl. Abh. I, 85 ff. und mein franzöſiſches Bibelwerk, Paris 1875, Alt. Teſt. Th. 5. **Ed. Reuss.**

Hebräiſche Sprache. 1) Die hebräiſche Sprache iſt die Sprache der Hebräer, mit welchem Namen, wenn derſelbe auch nach der den genealogiſchen Angaben über ʿEber in 1 Moſ. 10, 21. 24; 11, 16 zu Grunde liegenden Anſchauung einer ſehr großen, über den Kreis der von Abraham abſtammenden Völker hinausreichenden Völkergruppe angehört, das iſraelitiſche Volk, welches unter allen Nachkommen Abrahams des Hebräers (1 Moſ. 14, 13) die hervorragendſte Stellung einnimmt, bezeichnet wird. Nach dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch nennen zwar die Iſraeliten ſich ſelbſt Kinder Iſraels, Iſrael, Haus Jakobs, Jakob, aber von Nichtiſraeliten werden ſie Hebräer genannt, z. B. 1 Moſ. 39, 14; 41, 12; 2 Moſ. 1, 16; 2, 6; 1 Sam. 4, 6. 9; 13, 19; Judith 10, 20, und auch die Iſraeliten bezeichnen ſich als Hebräer im Geſpräche mit Nichtiſraeliten und im Gegenſatze zu ihnen, z. B. 1 Moſ. 40, 15; 43, 32; 2 Moſ. 1, 15. 19; nur 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21 ſcheint dieſer Sprachgebrauch ſich nicht zu finden, doch wird man nach Vergleichung der Septuaginta annehmen dürfen, daſs in dieſen drei Verſen das Wort ʿIbrim nicht Volksname und warſcheinlich mit anderen Vokalen auszuſprechen iſt. Die Vermutung liegt nahe, daſs die Benennung hebräiſche Sprache für die Sprache der Iſraeliten von Nichtiſraeliten oder von griechiſch redenden Juden herſtammt, denn erſt in den Apokryphen, zuerſt im Prolog zum Jeſus Sirach (um 130 v. Chr.), kommt der Ausdruck ἑβραϊστί vor, zur Bezeichnung ſowol der althebräiſchen Sprache (ſo im Prolog zu Jeſus Sirach), als auch der ſpäteren aramäiſchen Volksſprache der Juden 2 Makk. 12, 37 und im Neuen Teſtam., z. B. Joh. 5, 2; 19, 13. 17, vgl. auch die ἑβραΐς διάλεκτος Apoſtelgeſch. 21, 40; 22, 2; 26, 14. Das Alte Teſtament kennt die Benennung „hebräiſch“ für dieſe Sprache nicht; ſie wird im Gegenſatze zu der Sprache Ägyptens die Sprache Kanaans genannt, Jeſ. 19, 18, was darauf hinweiſt, daſs ſie die von Bewonern des Landes Kanaan, zu welchen außer den Iſraeliten noch andere Völker gehörten, gebrauchte Sprache war; daneben kommt Jeſ. 36, 11. 13; 2 Kön. 18, 26. 28; Neh. 13, 14 der Ausdruck „jüdiſch“ in Beziehung auf dieſe Sprache vor, in Stellen, wo es ſich um eine Bezeichnung der den Bewonern des Landes Juda verſtändlichen Sprache im Gegenſatze zu einer fremden, der aramäiſchen, beziehungsweiſe der aſchdoditiſchen handelt.

2) Wie das Volk der Hebräer einer größeren Maſſe verwandter Völker angehört, ſo iſt die hebräiſche Sprache ein Zweig eines weitverbreiteten Sprachſtammes, den man nach Eichhorns Vorgang (Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Band 6, Stück 5) den ſemitiſchen Sprachſtamm zu nennen pflegt. Statt dieſes Namens, der auf die Zuſammenſtellung der Völker in dem Verzeichniſſe 1 Moſ. 10 ſich ſtützt, aber ihrem urſprünglichen Sinne durchaus nicht entſpricht, ſomit keine geſchichtliche Berechtigung hat, ſind in neueſter Zeit andere Namen vorgeſchlagen (z. B. vorderaſiatiſcher, ſyro-arabiſcher Sprachſtamm). Da bis jetzt ein anderer Name allgemeinere Geltung nicht erlangt hat, behalten wir hier die gebräuchliche Bezeichnung bei.

Digitized by Google

Eine scharfe Begrenzung des Gebietes, welches der eigentliche Sitz der Völker des semitischen Sprachstammes von den Zeiten geschichtlicher Kunde an bis auf unsere Tage gewesen ist, können wir nicht feststellen, weil durch die Bewegungen und Vermischungen der Völker, vorzugsweise in den östlichen und nördlichen, in nächster Nachbarschaft der unruhigen und neue Wonsitze erstrebenden arischen Völker liegenden Gebietsteilen, die Grenzen selbst im Laufe der Jarhunderte sich verändert haben. Für unsere Zwecke wird es auch hinreichen, wenn wir, auf genauere Bestimmungen verzichtend, als nördliche Grenze das armenische Hochland, als östliche den Tigris, Gegenden östlich von Tigris, und das Meer im Osten von Arabien, als südliche den persischen Meerbusen und das Meer im Süden von Arabien, als westliche den schmalen Meeresarm zwischen Arabien und Ägypten, das mittelländische Meer und kleinasiatische Länder bezeichnen. Innerhalb dieser Grenzen entwickelten sich die semitischen Völker, welche weltgeschichtliche Bedeutung erlangt haben. Der ihnen als Schauplatz und Ausgangsstätte ihrer geistigen Bestrebungen und ihrer Teilnahme an dem Entwickelungsgange des menschlichen Geschlechts zugewiesene Teil unserer Erdoberfläche ist im Verhältnisse zu den weiten Gebieten der arischen Völker allerdings beschränkten Umfangs; doch bietet er den ihn bewonenden Völkern einmal durch seine Lage an der Grenze dreier Weltteile und durch die Wasserstraßen, die tief in ihn hineinschneiden und eine leichte Verbindung mit fernen Ländern gestatten, sodann durch große von Wüsten und Meeren umgebene, dem Andrange fremder Völker unzugängliche Strecken die günstigsten Bedingungen teils für die Ausübung eines weithin wirkenden Einflusses, teils für die ungestörte Entwickelung eigentümlicher Gaben und Kräfte dar.

Über die eben angegebenen Grenzen hinaus haben sich semitische Völker durch Wanderung, Kolonieen und Eroberungszüge ausgebreitet, in fremden Ländern ihre Eigentümlichkeit sich bewart und ihre Sprache und Bildung oft auf lange Zeit festgehalten. 1. In den dem südlichen Arabien gegenüberliegenden Teilen Afrikas treffen wir semitische Sprachen an, von denen die äthiopische den europäischen Gelehrten schon seit längerer Zeit bekannter ist. Diese Sprache, deren ursprünglicher Name Geez-Sprache, d. i. Sprache der Freien, ist, war die des abyssinischen oder, wie es nach seiner Hauptstadt genannt wird, des axumitischen Reiches; sie wurde seit der Zeit der Bekehrung dieses Reiches zum Christentum Schriftsprache und hat sich als heilige und Kirchensprache bis auf unsere Zeit erhalten. Als Landessprache ist sie nach und nach durch die amharische Sprache, welche jetzt noch unter den afrikanischen Sprachen semitischen Ursprungs am weitesten verbreitet ist, verdrängt worden. Dass die semitischen Sprachen durch Einwanderungen aus dem südlichen Arabien nach Afrika gekommen sind, wird bezeugt durch die Änlichkeit der Inschriften, welche in Axum gefunden sind, mit den Himjaritischen, durch geschichtliche Nachrichten und durch die körperliche Beschaffenheit der semitisch redenden Bewoner in den östlichen Teilen Afrikas (vgl. Renan, Histoire générale et système comparé des langues semitiques, Paris 1855, 1. Theil, S. 304 ff.). Über die Art und Zeit der Einwanderungen fehlen uns bestimmtere Nachrichten; wir wissen nur, dass schon vor dem Beginne unserer Zeitrechnung eine semitische Bevölkerung im östlichen Afrika vorhanden gewesen ist. 2. Von den phönizischen Städten des Landes Palästina und von den in seiner Nähe liegenden Küstengegenden aus verbreiteten sich semitische Kaufleute über die Inseln und Küstenländer des mittelländischen Meeres und gründeten hier Kolonieen, von denen einzelne zu großer Macht und Bedeutung gelangten und Anziehungspunkte für zalreiche Einwanderer wurden, welche die Sprache ihrer Heimat beibehielten. In Carthago und in dem Gebiete dieser Stadt gewann die phönizische Sprache einen so festen Boden und Bestand, dass hier noch zur Zeit des Arnobius, Augustinus und Prokopius die Bauern, welche der römischen Bildung und dem Einflusse der römischen Sprache weniger zugänglich waren, phönizisch oder hebräisch redeten. — 3. Die Araber nach Mohammed unterwarfen einen großen Teil Asiens, Afrikas und Europas ihren Waffen und ihrem Glauben. Unter den siegreichen Fanen des Abubekr, Omar und Othman verbreiteten sich die krieg-

fürenden Araber über Syrien, Persien, Ägypten, das nördliche Afrika und über Inseln des mittelländischen Meeres; später wurden weite Gebiete Afrikas und Europas und noch später die Länder Asiens bis zu den Grenzen Chinas hin der Religion des Mohammed unterworfen. Weil der Koran nur in arabischer Sprache gelesen wurde, musste für die Kenntnis der arabischen Sprache in allen Ländern, wo Mohammedaner wonten, gesorgt werden. So ist die arabische Sprache Landessprache in vielen Ländern geworden, und da, wo die alten Landessprachen sich erhielten, ist in diese eine Menge von arabischen Wörtern eingedrungen.

3) Nur in den Ländern, welche wir oben als die eigentlichen Sitze der Semiten bezeichnet haben, sind die Ursprünge und Keime der eigentümlichen Bildungen und Leistungen semitischer Völker hervorgetreten, und nur in diesen Ländern sind diese Keime gepflegt und ausgestaltet zu einer geistigen Macht, durch welche die Semiten berechtigt sind, eine weltgeschichtliche Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Die semitischen Länder bieten aber sowol durch geographische und klimatische Unterschiede als auch durch die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Einflüsse eine Fülle von Bedingungen dar, welche dahin wirken mussten, dass innerhalb des semitischen Volksstammes einzelne Stämme und Völker sich von einander absonderten, verschiedene Ziele verfolgten, nach eigenem Gesetz und eigener Begabung sich entwickelten und größere oder geringere Bedeutung gewannen. Geschichtliche Kunde wird uns nicht von dem semitischen Volksstamm in seiner Einheit und Gleichheit, sondern von semitischen Völkern, die sich von einander unterscheiden durch Beschäftigung und Sitte, durch Anschauungen und Vorstellungen, durch das Maß der Bildung und durch die Sprache. Wenn wir doch von einem semitischen Volksstamm als einem Ganzen reden, so geschieht es, weil in den mannigfaltigen Gestaltungen und Bildungen dieser Völker gemeinschaftliche Grundzüge erkannt werden, deren Vorhandensein zu der Annahme hinleitet, dass im Hintergrunde der im Laufe der Zeiten hervortretenden Unterschiede eine ursprüngliche Einheit liegt. Und könnten wir sonst in der Geschichte semitischer Völker nirgends die Nachwirkung einer ursprünglichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit nachweisen, die Gleichartigkeit und die Zusammengehörigkeit aller semitischen Sprachen würden uns zwingen, sie dennoch anzunehmen. Wir werden die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen am leichtesten erkennen, wenn wir sie mit den arischen Sprachen vergleichen und auf die Unterschiede zwischen diesen Sprachen hinweisen.

Die Sprachen der durch Bildung und eine reiche Litteratur hervorragenden arischen Völker haben sich so gestaltet, dass sie dem ruhigen Denken, der Überlegung, dem Zusammenfassen von Ursache und Wirkung, einen leichten und bequemen Ausdruck darbieten durch einen umfassenden Periodenbau und durch eine Fülle von Partikeln, mit deren Hilfe leicht ein Satz mit dem anderen verbunden, Hauptsätze mit Nebensätzen verknüpft und die feineren Beziehungen der einzelnen Sätze zu einander hervorgehoben werden; in den semitischen Sprachen hingegen wird ein Satz lose dem anderen angereiht; in einzelnen Sätzen nach einander werden einzelne Eindrücke beschrieben oder einzelne Aussagen mitgeteilt; Zusammenfassung und Verbindung wird nicht erstrebt. Ja, in dem einfachen Satze werden Subjekt und Prädikat lose neben einander gestellt. Daher verhältnismäßig wenige Partikeln und ein karger Gebrauch derselben. Allerdings treffen wir in den Schriften der wissenschaftlich gebildeten Araber, zumal in ihren philosophischen Schriften umfassende und künstlich gebaute Perioden an, aber das erklärt sich leicht, weil ihre Wissenschaft zu ihrer Grundlage die Wissenschaft arischer Völker hat und ihre wissenschaftliche Sprache sich durch den Einfluss arischer Sprachen gebildet hat. Ebenso kann es nicht auffallen, wenn in aramäischen, äthiopischen und arabischen Übersetzungen z. B. griechischer Bücher ein zusammengesetzter Periodenbau angetroffen wird, weil die Beschäftigung mit der Litteratur arischer Völker nicht one Folgen bleiben konnte für die Ausgestaltung der Schriftsprache der Aramäer, Äthioper und Araber. Aber trotz dieser Ausnahmen werden wir doch eine Eigentümlichkeit semitischer Sprachen in der Einfachheit der Satzbildung, in der losen Aneinanderreihung der einzelnen Sätze und in dem

Mangel an Mitteln zum Ausdruck syntaktischer Verhältnisse erkennen dürfen. — Durch Zusammensetzungen selbständiger Wörter vermögen die arischen Sprachen neue Bildungen hervorzubringen, um die Zusammengehörigkeit mehrerer Begriffe oder die Beziehung des einen Begriffs auf den anderen auszudrücken. In dieser Weise Begriffe zusammenzufassen, an sich selbständige Wörter zu einem neuen Ganzen zu vereinigen, gestattet die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen nicht; ganz geringe Anfänge von Zusammensetzungen kommen ausnahmsweise vor; der Regel nach bleibt jedes Wort für sich, und die Begriffe, welche einmal ihren Ausdruck erhalten haben in selbständigen Worten, verschlingen sich nicht mit einander zu einer neuen Einheit. Damit hängt es zusammen, dass die arischen Sprachen in einer Menge gleichartiger Begriffe das ihnen Gemeinschaftliche durch dieselbe Wurzel, die genauere Bestimmung durch Hinzufügung anderer Wörter bezeichnen, vgl. z. B. eingehen, ausgehen, aufgehen, untergehen u. s. w.; in den semitischen Sprachen hingegen erhält der Begriff in der Art und Weise, wie er unmittelbar sich darstellt und aufgefasst wird, seinen Ausdruck; daher hier eine außerordentlich starke Wurzelbildung und eine große Anzal von Wurzeln, wärend die arischen Sprachen mit verhältnismäßig wenigen Wurzeln ausreichen, denen eine regelmäßige und reiche Weiterbildung durch Zusammensetzung zur Seite geht. — In der Wurzelbildung selbst hat in den semitischen Sprachen ein sehr bestimmtes Bildungsgesetz durchgreifende Geltung gewonnen, dem nur solche Wurzeln, welche den demonstrativen Wörtern, den Fürwörtern und kleineren Bildungen änlicher Art zu Grunde liegen, nicht unterworfen sind. Jede Wurzel, auf welche Verbal- und Nominal-Bildungen zurückgebracht werden können, hat sich zu drei festen Lauten ausgebildet oder strebt nach dem Umfange dreier fester Laute. Eine weitere Ausdehnung der Wurzel zu vier oder fünf festen Lauten ist selten. Oft gelingt es der genaueren Untersuchung, in einer größeren Anzal von dreilautigen Wurzeln einen allgemeineren Begriff zu erkennen, der an zwei Lauten haftet, und so gleichsam Urwurzeln mit zwei festen Lauten nachzuweisen, aber solche Urwurzeln liegen jenseits der festeren Gestaltung semitischer Sprachen. Da die freie Aneinanderreihung der drei Laute zu einer Wurzel durch die Beschaffenheit der einzelnen Laute und durch euphonische Gesetze nur sehr wenig beschränkt ist, so ist die außerordentlich große Anzal von Wurzeln möglich, über welche die semitischen Sprachen ihrer Eigentümlichkeit gemäß verfügen. Im Semitischen haben Gleichartigkeit und Ebenmäßigkeit in der Ausbildung der Wurzeln, so viel wir sehen können, von Anfang an sich geltend gemacht; den eigentümlichen Grundzug, welcher zu der Ausbildung der Wurzeln zu gerade drei festen Lauten Veranlassung gegeben hat, können wir nicht weiter erklären. — Die festen Laute der Wurzel erhalten eine verschiedene Vokalaussprache in den bestimmten Worten, für deren Bildung die Wurzel mit ihren drei festen Konsonanten gleichsam das Fachwerk darbietet. Die Bildung der Wörter durch bloßen Vokalwechsel innerhalb der festen Laute ist eine sehr durchgreifende, regelmäßige, und wenn daneben die Bildung durch neue Zusätze zu der Wurzel auch schon von Anfang an vorkommt, so greift diese doch erst in den späteren Gestaltungen semitischer Sprachen weiter um sich. Dass aber auch die Bildung durch neue Zusätze nicht zu der Zusammensetzung selbständiger Wörter fürt, die in den Wortbildungen arischer Sprachen so bedeutungsvoll hervortritt, haben wir schon vorher bemerkt. In grammatischer Beziehung ist noch hervorzuheben der Mangel an Tempusformen, der durch den durchgreifenden Gegensatz und die Beziehungen zwischen Perfekt und Imperfekt nur zum teil ersetzt wird; der Mangel des dritten Genus neben Maskulin und Feminin; der Gebrauch der Pronomina in der Form von Suffixen sowol beim Verbum als auch beim Substantivum u. s. w.

Wir haben die Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen an dem Maße der arischen Sprachen zu erkennen gesucht. Eine umfassendere Betrachtung würde auch auf das Verhältnis des semitischen Sprachstammes zu den übrigen der wissenschaftlichen Erforschung zugänglichen Sprachstämmen eingehen müssen, aber das bemerkt zu haben muss uns hier genügen. Auch auf die Erwägung der Frage, ob eine Verwandtschaft zwischen den semitischen und arischen Sprachen vorhanden

Digitized by Google

ſei, müſſen wir hier verzichten. Nach unſerer Anſicht iſt durch die Arbeiten neuerer Sprachforſcher, und wir denken dabei vorzugsweiſe an die Unterſuchungen, die Rudolf von Raumer veröffentlicht hat, eine feſte Grundlage für die Nachweiſung der Verwandtſchaft noch nicht gewonnen.

4) Eine ſemitiſche Sprache, die aſſyriſche, haben wir jetzt erſt durch die Entzifferung der dritten Gattung der ſogenannten Achämeniden-Inſchriften und der ninivitiſchen und babyloniſchen Inſchriften kennen gelernt, aber die Wortformen und der grammatiſche Bau ſind noch nicht ſo ſicher erkannt, daſs ihr Verhältnis zu den anderen ſemitiſchen Sprachen ſcharf und genau dargeſtellt werden könnte; vgl. Schrader, Aſſyriſch-Babyloniſche Keilinſchriften 1872, und von demſelben den Artikel Aſſyrien in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterth. — Die Völker in den nördlichen und öſtlichen Teilen des ſemitiſchen Sprachgebietes, in Syrien, Meſopotamien und Babylonien, waren dem mannigfachen Wechſel politiſcher Zuſtände, dem Andrange erobernder Völker eines anderen Stammes und einer fremden Kultur ausgeſetzt und hatten eine ſehr bewegte Geſchichte. Sowol ſchneller Wechſel geſellſchaftlicher und ſtatlicher Zuſtände, als auch der Einfluſs fremder Sprache und Kultur bewirken, wie die Geſchichte der Sprachen vielfach lehrt, einen raſchen Verfall und Verarmung der Sprache. Schon in ſehr frühen Zeiten haben die aramäiſchen Sprachen eine Menge feinerer Beſtandteile und Gliederungen, die Fülle der Wortbildungen durch den Wechſel der Vokale und gar Vieles, was andere ſemitiſche Sprachen ſich bewart haben, verloren. Wir beſitzen Schriftſtücke in einer aramäiſchen Sprache etwa ſeit dem 5. Jarhundert vor Chr., und ſchon in dieſen erſcheint ſie als die ärmſte und am meiſten verfallene unter allen ſemitiſchen Sprachen. Von der Zeit an können wir ihre Geſchichte bis auf unſere Tage (vgl. Rödiger, Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 2, Heft 1 u. 3, Bd. 3, Heft 2; Zeitſchrift der deutſch.-morgenl. Geſ., Bd. 7, S. 572 f.; Nöldeke, Über die Mundart der Mandäer, Göttingen 1862) in vielen aramäiſchen Dialekten, verfolgen. Sie bezeugt uns einen immer weiteren Verfall und größere Verarmung, und berechtigt ſo zu der Annahme, daſs der Bildungsgang der aramäiſchen Sprachen auch in den unſerer Erforſchung unzugänglichen Zeiten auf derſelben abſchüſſigen Ban ſich bewegt hat, die wir wärend eines Zeitraums von über 2000 Jaren nachweiſen können.

Ein ganz anderes Schickſal hatte die Sprache in dem nördlichen Arabien. Unter den nie von fremden Eroberern unterjochten Bewonern der großen Wüſte, zumal unter den nomadiſchen Stämmen des Binnenlandes, welche alte Sitten und alte Erinnerungen mit einer Staunen erregenden Zähigkeit feſtgehalten haben, waren die auf eine Veränderung der Sprache durch Aufgeben ihres überlieferten Tatbeſtandes und durch Annahme neuer Ergebniſſe ſprachbildender Tätigkeit hinwirkenden Bedingungen in einem möglichſt geringen Grade vorhanden. Das geringſte Maß ſprachbildender Tätigkeit wird in den Gegenden angetroffen, wo die Gleichförmigkeit der natürlichen Verhältniſſe und die durch ſie hervorgerufene gleichmäßige und geordnete Beſchäftigung, welche eine Generation von der anderen erbt, dem Menſchen das Feſthalten geſchichtlicher Überlieferungen, zu denen die einmal gewordene Sprache gehört, erleichtert, wärend da, wo eine üppige Natur mit verſchwenderiſchen Kräften willig in jedem Augenblicke darbietet, was der Menſch bedarf, und deshalb zu feſteren Beſchäftigungen und zu einer beſtimmteren Geſtaltung des Lebens keine dringende Manung gibt, die auf immer neue Bildungen der Sprache hinarbeitenden Triebe am ſtärkſten ſich äußern. So würde Arabien in dieſer Beziehung den geraden Gegenſatz zu den tropiſchen Ländern Amerikas bilden, wo unglaublich ſchnelle Veränderungen der Sprachen der Ureinwoner vor ſich gehen, und der Enkel, wie uns berichtet wird, nicht ſelten eine ganz andere Sprache redet als der Großvater. — Wir kennen die Sprache in dem nördlichen Arabien etwa ſeit dem 6. Jarhundert nach Chr. Da tritt ſie uns entgegen mit einer ſolchen Fülle von inneren Bildungen, ſolcher Vollſtändigkeit grammatiſcher Mittel, ſolchem Reichtum an Wörtern, wie keine andere ſemitiſche Sprache. Die arabiſche Bücherſprache und, wenn wir vereinzelten Nachrichten Glauben ſchenken dürfen, auch die Volksſprache, hat in ihrer Heimat vom

Digitized by Google

6. Jarhundert an bis auf unſere Zeit ſich ſehr wenig verändert. Hieraus werden wir ſchließen dürfen, daſs dieſe Sprache auch ſchon von den früheſten Zeiten ihres Vorhandenſeins an mit ungemeiner Zähigkeit ihren urſprünglichen Beſitz bewart hat. Den ihr eigentümlichen Reichtum und ihr vollſtändigeres Gepräge können wir deshalb nicht als einen neuen Erwerb anſehen, den ſie auf ihrer eigenen Laufban in ungeſtörtem Fortſchreiten zu immer feinerer Ausbildung gewonnen hat, ſondern als uraltes Erbe aus der gemeinſchaftlichen Heimat aller ſemitiſchen Sprachen. Dieſe Betrachtung des Verhältniſſes der arabiſchen Sprache zu den übrigen ſemitiſchen Sprachen ſtimmt mit den Ergebniſſen der neueren Sprachwiſſenſchaft überein, die auf anderen Gebieten ſicher nachweiſen kann, daſs ein Reichtum der Art, wie ihn die arabiſche den verwandten Sprachen gegenüber beſitzt, nicht ein neuer Gewinn eigener Ausbildung, ſondern altes Beſitztum iſt, welches die anderen Sprachen treu zu bewaren durch in dieſer Beziehung ungünſtige, wenn auch ſonſt in vielen Richtungen geiſtige Bildung fördernde Einflüſſe verhindert waren. Dadurch iſt natürlich nicht ausgeſchloſſen, daſs in einzelnen Fällen von vorhandenen Keimen aus zu jeder Zeit ſelbſtändige Bildungen ſich entfalten können, doch wird man von vorn herein ſie deſto ſeltener erwarten, je hartnäckiger ſonſt eine Sprache der Macht umgeſtaltender Kräfte ſich entzieht. — Die äthiopiſche und die ſüdarabiſche oder Himjari-Sprache ziehen wir nicht weiter in den Kreis unſerer Betrachtung. Sie haben in vielen Beziehungen gemeinſchaftlichen Beſitz mit der nordarabiſchen Sprache, nähern ſich aber nicht ſelten auch den Sprachen in den nördlicheren Teilen des ſemitiſchen Gebietes. Ob aber das Zuſammentreffen und die Verwandtſchaft einzelner ſprachlicher Erſcheinungen z. B. der äthiopiſchen Sprache mit hebräiſchen Bildungen und Formen auf einem aus uralter Zeit ſtammenden gemeinſchaftlichen Beſitz der Sprachen des äußerſten Südens und des Nordens ruhen, oder ob ſie nicht vielmehr als das Ergebnis einer in den verſchiedenen Ländern gleichmäßig verlaufenden Umgeſtaltung älterer Sprachformen und Bildungen anzuſehen ſind, — darüber wird geſtritten; das Verhältnis des Vulgär-Arabiſchen zu der arabiſchen Schriftſprache begünſtigt entſchieden die letztere Annahme.

Wie räumlich die hebräiſche Sprache in der Mitte ſteht zwiſchen der aramäiſchen und der nordarabiſchen, ſo ſteht ſie auch in Beziehung auf ihre Beſchaffenheit in der Mitte zwiſchen beiden. Sie hat auf der einen Seite nicht mehr den Reichtum des Ausdrucks, den feineren Schmuck mannigfaltiger Bildungen, die vollſtändigere Vokalausſprache und die Fülle von Endungen der nordarabiſchen Sprache und nähert ſich in mancher Beziehung der Armut des Aramäiſchen, auf der andern Seite aber hat ſie doch noch einen reichen Beſitz, den das Aramäiſche in dem ſchnellen ihm auferlegten Abſchleifungsprozeſſe verloren hat, ſich bewart. — Auf einer Mittelſtufe zwiſchen dem Hebräiſchen und Nordarabiſchen ſteht die nabatäiſche Sprache (vgl. Tuch, Sinaitiſche Inſchriften, in der Zeitſchrift der deutſch-morgenl. Geſ. Bd. III, S. 129 ff.); eine Vermittlung zwiſchen dem Hebräiſchen und Aramäiſchen bildet in einzelnen Erſcheinungen die phöniziſche Sprache, wobei freilich in Anſchlag zu bringen iſt, daſs wir ſie faſt nur aus Denkmälern kennen, die einer verhältnismäßig ſpäten Zeit angehören; aber auch in der aus alter Zeit, vielleicht aus dem 7. Jarhundert v. Chr. ſtammenden Inſchrift des Königs Esmunazar von Sidon, welche im Jare 1855 aufgefunden iſt, ſind hie und da Aramäismen zu erkennen, vgl. die Erklärung dieſer Inſchrift von Schlottmann, Halle 1868, und von Kaempf, Prag 1874. Doch ſteht die phöniziſche Sprache unter allen ſemitiſchen Sprachen der hebräiſchen am nächſten, und ein Unterſchied zwiſchen der phöniziſchen und hebräiſchen Sprache etwa zur Zeit des Salomo wird kaum vorhanden geweſen ſein, wie aus den im A. T. vorkommenden phöniziſchen Orts- und Perſonennamen hervorgeht, welche rein hebräiſcher Bildung ſind. Vgl. über das Phöniziſche Paul Schröder, Die phönic. Sprache, Halle 1869, und B. Stade, Erneute Prüfung des zwiſchen dem Phönic. und Hebr. beſtehenden Verwandtſchaftsgrades; in den morgenländ. Forſchungen, Leipzig 1875.

Die hebräiſche Sprache iſt für uns, das heißt, wenn wir auf die Zeit, aus

welcher uns von ihr Kunde wird, ſehen, die älteſte unter den ſemitiſchen Sprachen; dann folgen die aramäiſchen Sprachen, und die letzte Stelle nimmt das Arabiſche ein. Das berechtigt uns nicht mit Renan (histoire générale etc. I, S. 97) die allgemeine Geſchichte der ſemitiſchen Sprachen in drei Perioden, in eine hebräiſche, aramäiſche und arabiſche Periode, zu teilen, in dem Sinne, daſs dadurch drei Zeitalter oder drei aufeinanderfolgende Entwicklungsperioden der einen ſemitiſchen Sprache bezeichnet werden ſollen. Trotz der Einſchränkungen, durch welche Renan ſelbſt dieſer Einteilung faſt jede Bedeutung nimmt, iſt ſie durchaus willkürlich. Es ſteht ganz feſt, daſs das Hebräiſche, Aramäiſche und Nordarabiſche ſich nicht nacheinander zu verſchiedenen Sprachen geſtaltet haben; ſie haben vielmehr nebeneinander beſtanden ſchon in den Zeiten, aus welchen uns die älteſten Nachrichten über ſemitiſche Sprachen erhalten ſind. Das Alter der Litteratur und der Schriftſprache iſt nicht zugleich das Alter der Sprache.

Auch folgt aus dem hohen Alter der hebräiſchen Litteratur nicht, daſs die hebräiſche Sprache die nachweisbar urſprünglichſte Geſtaltung des Semitiſchen uns darbieten müſſe. Zu einer ſolchen Folgerung würde man nur dann berechtigt ſein, wenn die Entwickelung verwandter Sprachen unter ganz gleichen Bedingungen und Einflüſſen und überall in ganz gleichmäßigem Fortſchritte vor ſich gegangen wäre. Das iſt nicht der Fall. So gewiſs das Aramäiſche in raſcherem Verlaufe eine ärmere Sprache geworden iſt, als das Hebräiſche, ſo gewiſs das Hebräiſche in vielen Beziehungen dem Aramäiſchen nahe ſteht und ihm in dem weiteren Verlaufe ſeiner Geſchichte, den wir in den Büchern des A. T. verfolgen können, änlicher wird, ſo gewiſs hat das Arabiſche ererbten Reichtum und urſprüngliche Fülle treuer bewahrt, und wenn auch die arabiſche Litteratur im Verhältnis zu der hebräiſchen eine ſehr junge iſt, ſo müſſen wir doch in der arabiſchen Sprache das vollkommenſte für uns noch vorhandene Abbild des Semitiſchen erkennen, welches zuletzt gleichmäßig allen einzelnen ſemitiſchen Sprachen zu Grunde liegen muſs.

So ſind wir zu dem Ergebnis gelangt, daſs die hebräiſche Sprache ſchon in der frühen Zeit, bis in welche die hebräiſche Litteratur hineinreicht, von vorhergehenden Stufen der Sprachbildung herabgeſunken iſt. Die Vorſtellungen älterer Gelehrten über das Alter der hebräiſchen Sprache ſtützten ſich auf Vorausſetzungen, für welche die Geneſis in den hebräiſchen Namen der Erzväter von Adam an, in den Reden Gottes zu Adam u. ſ. w. eine ſcheinbar feſte Grundlage darbot. Lange Zeit hindurch zweifelte man nicht daran, daſs die hebräiſche Sprache die urſprüngliche und den Anfängen der Menſchheit gemeinſame geweſen ſei, und eifrig übte man ſich in Verſuchen, Spuren und Überbleibſel derſelben in allen anderen Sprachen, ihren Nachkommen, aufzufinden. Vgl. Steph. Morini, Exercitt. de lingua primaeva, Ultraj. 1694; Bode, De primaeva linguae hebr. antiquitate, Halae 1740.

Wir wiſſen nicht, wie und wo die hebräiſche Sprache entſtanden iſt. Da die Anfänge der Iſraeliten mit Abraham nach 1 Moſ. 11, 31 aus Ur Casdim, d. i. warſcheinlich aus der jetzigen Trümmerſtadt Mugheir, welche ſüdlich von Babel am rechten Ufer des Euphrat liegt, in Paläſtina eingewandert ſind, ſo würde man geneigt ſein können anzunehmen, daſs die hebräiſche Sprache die Sprache des Abraham geweſen und mit ihm und den Anfängen terachitiſcher Völker in's Land Paläſtina gekommen ſei. Dagegen iſt die Trennung des Aramäiſchen und Hebräiſchen, welche ſchon für die Patriarchenzeit (1 Moſ. 31, 47) vorausgeſetzt wird. Ebenſo nahe liegt die Vermutung, daſs die Terachiten, nachdem ſie in Paläſtina und in den benachbarten Ländern ſich angeſiedelt und die früheren Bewoner dieſer Gegenden unterjocht hatten, die Sprache ihrer neuen Heimat angenommen oder ihre eigene Sprache dieſer gemäß umgeſtaltet haben; in dieſem Fall wären die beſtimmteren Anfänge der hebräiſchen Sprache in der Sprache der Refaiter, der Enaqiter, kurz der Urvölker des Landes Paläſtina zu ſuchen, welche dann gleichmäßig für die Grundlage der Sprache der Iſraeliten und der ebenfalls eingewanderten Kanaaniter oder Phönizier zu halten wäre. Solche und änliche Vermutungen liegen nahe; weiter begründen laſſen ſie ſich nicht.

5) Da die Eigennamen der Moabiter, Ammoniter und Edomiter ihrer Bildung nach wol one Ausnahme dem Bereiche der hebräiſchen Sprache angehören, und da nach altteſtamentlicher Überlieferung dieſe Völker nahe Verwandte der Iſraeliten waren, ſo iſt anzunehmen, daſs ſie auch hebräiſch redeten. Der Gebrauch der hebräiſchen Sprache bei den Moabitern wird durch die im Jare 1868 in den Trümmern der moabitiſchen Stadt Dibon von dem Miſſionar Klein aufgefundenen Inſchrift des Königs Meſa bezeugt, welche zuerſt von Ganneau und dem Grafen Vogüé 1870 veröffentlicht wurde; vgl. Schlottmann, Die Siegesſäule Meſas, Halle 1870. Dieſes älteſte Denkmal der ſemitiſchen Epigraphik (der König Meſa lebte in der erſten Hälfte des neunten Jarhunderts) lehrt uns, daſs die Sprache der Moabiter lexikaliſch und grammatiſch mit der hebräiſchen faſt ganz übereinſtimmt (nur eine Verbalbildung hiltachem erinnert an das Arabiſche, hat aber doch in der hebräiſchen Bildung des Hitpael in den mit einem Ziſchlaut beginnenden Stämmen ihre Analogie); auch in der Satzbildung, dem Stil und der ganzen Art der Darſtellung ſtimmt die Sprache der Inſchrift in überraſchender Weiſe mit der Sprache der geſchichtlichen Bücher des Alten Teſtaments überein. Kleine Verſchiedenheiten kommen nicht weiter in Betracht, denn ſie finden ſich auch innerhalb der hebräiſchen Sprache des Alten Teſtaments. So wird Richt. 12, 6 als eine Eigentümlichkeit der Efraimiten im Gegenſatze zu den oſtjordaniſchen Iſraeliten erwänt, daſs ſie Sibbolet (Ähre) ſtatt Schibbolet geſprochen hätten, woraus zu entnehmen iſt, daſs ſie auch ſonſt s ſtatt sch zu ſprechen pflegten; und ſo werden einzelne ſprachliche Erſcheinungen, z. B. im Liede der Debora, am leichteſten durch die Annahme einer etwas verſchiedenen Mundart in einzelnen Teilen des Landes Paläſtina erklärt werden können, wiewol bei Erſcheinungen dieſer Art die verſchiedenen Zeiten, der Sprachgebrauch und die Eigentümlichkeit der einzelnen Schriftſteller nicht außerhalb der Rechnung zu laſſen ſind. Man wird aber wol berechtigt ſein zu der Annahme, daſs bei vielfachen Berürungen mit ſyriſchen Ländern der aramäiſche Einfluſs in den nördlichen Teilen des Landes Paläſtina ſich früher geltend gemacht haben wird, als in den ſüdlichen Gegenden. — Nehem. 13, 23. 24 wird die Sprache von Aſchdod, alſo die philiſtäiſche, von der jüdiſchen unterſchieden in einer Weiſe, die auf eine durchgreifendere Trennung, als kleine dialektiſche Abweichungen bewirken würden, hindeutet. — Wir erinnern noch an die Unterſcheidung des Dialektes in Galiläa von dem in Jeruſalem zur Zeit Chriſti, Matth. 26, 73.

6) Mit der hebräiſchen Sprache ſind in den Zeiten, aus welchen uns hebräiſche Schriften, Steine und Münzen mit hebräiſchen Inſchriften erhalten ſind, große durchgreifende Veränderungen nicht vorgegangen. In den Schriften des Alten Teſtaments, in den Inſchriften auf der Siegesſäule des Königs Meſa, auf einer Anzal von geſchnittenen Steinen und Gemmen (vgl. M. A. Levi, Siegel und Gemmen, Breslau 1869), auf denen leider faſt nur Namen ſtehen, und auf jüdiſchen Münzen aus der Zeit der makkabäiſchen Fürſten, des Elleazar und Barkochba (vgl. Madden, History of Jewisch coinage, London 1864) — und damit ſind wol alle uns bekannten Schriften und Inſchriften in hebräiſcher Sprache aufgezält — finden wir dieſelbe Sprache ſowol in grammatiſcher als lexikaliſcher Hinſicht. Nun verſteht es ſich von ſelbſt, daſs eine Sprache in einem Zeitraum von 12 Jarhunderten und darüber (ein ſo langer Zeitraum ungefär mag zwiſchen der Abfaſſung der älteſten und der jüngſten Schriftſtücke in hebräiſcher Sprache liegen) nicht unverändert bleiben konnte, und da unſerer Betrachtung Schriftſtücke aus ſehr verſchiedenen Zeiten dieſes langen Zeitraumes vorliegen, ſo wird man von vornherein der Hoffnung Raum zu geben geneigt ſein, daſs es gelingen könne, die Veränderungen, welche mit der Sprache vorgegangen ſind, und den Verlauf, welchen die Geſchichte der Sprache genommen hat, nachzuweiſen. Aber es ſtellen ſich dem Verſuche, den Gang der Veränderungen darzuſtellen, eine ältere Geſtaltung der hebräiſchen Sprache und eine ſpätere auseinanderzuhalten, und die Verſchiedenheiten z. B. zwiſchen der Sprache zur Zeit des David und zur Zeit des Verfaſſers von Jeſaia 40—66 zu erkennen, ſo große Schwierigkeiten entgegen, daſs die ſorgſamſte Unterſuchung doch nur eine geringe Ausbeute

Digitized by Google

findet und sich mit wenigen Ergebnissen begnügen muss. Das hat seinen Grund teils in dem geringen Umfang und in der Beschaffenheit der uns erhaltenen Schriftstücke, teils in dem eigentümlichen Charakter der semitischen Schrift. Es kommen nämlich folgende Momente in Betracht: 1. Von der, wie aus den Angaben der biblischen Bücher und sonstigen sicheren Zeichen hervorgeht, sehr umfangreichen hebräischen Litteratur liegen uns nur Überbleibsel vor, die für keinen Zeitpunkt die Vollständigkeit sprachlichen Stoffes darbieten, auf welcher allein eine sichere Erkenntnis des Bestandes einer Sprache ruhen kann. Dadurch ist die Gefar nahe gelegt, dass man auf Rechnung des Entwickelungsganges der Sprache Eigentümlichkeiten bringt, die vielleicht in der Persönlichkeit des Schriftstellers, in der Art seiner Schrift oder in ihrem Inhalte begründet sind. 2. Wir sind genötigt, das Zeitalter vieler Bücher und Abschnitte des A. T.'s erst durch Untersuchung festzustellen, die nicht immer zu ganz festen Ergebnissen fürt, so dass den ganzen sprachlichen Stoff des A. T.'s nach strenger Zeitfolge zu ordnen uns nicht gelingt. Die onehin schon schmale Grundlage sprachlichen Stoffes wird dadurch noch mehr eingeengt. 3. Es steht fest, dass ältere Abschnitte durch die Hände späterer Bearbeiter gegangen sind, und wenn diese auch z. B. in geschichtlichen Werken bei der Benutzung älterer Quellen das diesen eigentümliche Gepräge nicht ganz verwischt haben, so haben sie doch nicht jede Umänderung, welche die Sprache ihrer Zeit ihnen nahe legte, vermieden. Beweise dafür geben z. B. die Parallelstellen in den Büchern der Könige und der Chronik. 4. Die Geschichte der Israeliten hat in dem langen Zeitraum von Mose an bis in's 7. Jarhundert nicht den Verlauf, dass wir schnelle und starke Veränderungen der hebräischen Sprache, die, wie alle semitischen Sprachen, fester und unwandelbarer ist als z. B. die griechische oder deutsche, zu erwarten berechtigt wären. Von fremden Völkern wurden in dieser Zeit die Israeliten nie lange unterjocht und in nachhaltigeren Beziehungen standen sie nur zu Völkern, welche dieselbe Sprache oder eine der hebräischen sehr änliche Sprache redeten. Wenn nach den in assyrischen Quellen enthaltenen Nachrichten assyrische Könige schon vor Phul, Sargon und Sanherib ihrer Herrschaft Phönizien und Palästina unterworfen haben, so werden sie von den israelitischen Reichen vielleicht Tribut eingefordert und sonst äußere Zeichen der Anerkennung ihrer Herrschaft verlangt haben, die Selbständigkeit der israelitischen Staten haben sie nicht aufgehoben und nicht in gewaltsamer Weise eine Umgestaltung israelitischer Zustände herbeigefürt. So wurde durch die Assyrer der ruhige Gang der Entwickelung der Sprache nicht unterbrochen, im südlichen Reiche auch nicht durch Sargon und Sanherib, denen es nicht gelang, die assyrische Herrschaft über dieses Reich fest und auf die Dauer zu begründen. 5. In allmählicher Entwickelung gehen die meisten Veränderungen mit den weichsten Lauten, den Vokalen, vor, aber gerade die Veränderungen der Vokalaussprache im Laufe der Jarhunderte werden wir nur in ganz seltenen Fällen zu erkennen im Stande sein, weil die spätere, allerdings auf einer alten Überlieferung der Aussprache ruhende Punktation nach durchgreifenden Gesetzen und Regeln gleichmäßig in allen Büchern des Alten Testaments zur Anwendung gebracht ist. — So werden wir von vielen Seiten her zur Vorsicht gemant, wenn wir es versuchen, das einer bestimmten Zeit eigentümliche Sprachgut nachzuweisen. — Einen nachweisbaren Einfluss auf den Entwickelungsgang der hebräischen Sprache hat das Aramäische etwa seit dem Ende des 7. Jarhunderts dadurch ausgeübt, dass aramäische Wörter und Bildungen in die hebräische Sprache eindrangen. Die aramäische Färbung der Schriften und einige andere sprachliche Erscheinungen in den nacherilischen Schriften haben veranlasst, dass man in der Geschichte der hebräischen Sprache zwei Perioden unterscheidet, welche durch das babylonische Exil auseinandergehalten werden. — Erste Periode bis zum Exil. Man hat es unternommen, einen Unterschied zwischen der Sprache in der mosaischen Zeit, oder wie wir gleich genauer sagen wollen, zwischen der Sprache des Pentateuchs und zwischen der in den übrigen Büchern aufzusuchen und behauptet, dass der altertümliche Charakter der ersteren sich deutlich erkennen lasse. In grammatischer Hinsicht beruft man sich immer wider auf den Gebrauch des Pronomens

הִוא für das Feminin. הִיא, was aber doch auch an 11 Stellen des Pentateuchs vorkommt, auf נַעַר in der Bedeutung Jüngling und Jungfrau (נַעֲרָה kommt im Pentateuch nur 5 Moſ. 22, 19 vor), auf הָאֵל (für הָאֱלֹהִים), was nur im Pentateuch und nachgeamt in der Chronik ſich findet, aber man wird doch zugeben müſſen, daſs dieſe dem Pentateuch eigentümlichen Erſcheinungen uns nicht berechtigen, ſeiner Sprache einen altertümlichen Charakter beizulegen, da überall nicht bewieſen werden kann, daſs ſie Archaismen ſind. Man beruft ſich ferner auf einige, wie man ſagt, altertümliche Formen, die bei Keil, Einleitung in's A. T. S. 40, aufgezält ſind; es wird aber nicht ſchwer halten, in einer beliebigen Maſſe von Büchern des A. T.'s, die gleichen Umfang hat mit den Büchern des Pentateuchs, eine ebenſo große Menge von ſeltenen Formen aufzufinden, die mit gleichem Rechte als altertümliche bezeichnet werden könnten. Man erinnert ferner an Wörter und Wortformen, die nur im Pentateuch, oder im Pentateuch häufiger, ſonſt nur ganz vereinzelt vorkommen, und bringt dabei nicht in Rechnung, daſs der Pentateuch den vierten Teil des ganzen A. T.'s bildet und in jedem anderen Viertel desſelben viele Wörter angetroffen werden, die ſonſt ganz ſelten oder nirgends wider vorkommen, und daſs der Pentateuch in einzelnen Abſchnitten von Verhältniſſen und Sachen redet, die in anderen Büchern gar nicht zur Sprache kommen. In den Wörtern, die dem Pentateuch eigen ſind, treten durchaus nicht in größerer Anzal eigentümliche grammatiſche Bildungen oder härtere Wortformen hervor, von denen man ſagen könnte, ſie müſsten für Archaismen und für Beweiſe des Altertums der Sprache gelten. Es gelingt nicht, ſprachliche Unterſchiede in den Schriften dieſer Periode nachzuweiſen, welche uns berechtigen könnten, von einer Entwickelungsſtufe der Sprache, ſei es zur Zeit des Moſe, ſei es zur Zeit des David, ſei es zur Zeit des Jeſaia zu reden. Wol aber hat in den einzelnen Büchern und in einzelnen Abſchnitten innerhalb der Bücher die Rede ein eigentümliches Gepräge, welches ſich z. B. darin zeigt, daſs hie und da die erzälende Sprache einen lebhafteren Ton annimmt und Wörter gebraucht, die ſonſt der dichteriſchen Sprache angehören. So ſind im Pentateuche Abſchnitte vorhanden, die ſich in ſprachlicher Hinſicht faſt gleichmäßig von anderen Abſchnitten des Pentateuchs und von anderen Büchern unterſcheiden, dieſe Unterſchiede ſind aber bedingt durch die Eigentümlichkeit des Schriftſtellers, durch die Art ſeiner litterariſchen Tätigkeit, durch den Inhalt ſeiner Schrift und durch die Zwecke, welche er verfolgt; ſie gehören aber nicht einer verſchiedenen Stufe der grammatiſchen oder lexikaliſchen Entwickelung an. Dasſelbe iſt der Fall auch in den übrigen geſchichtlichen Büchern. Sehr verſchieden iſt die Farbe und Form der Sprache in den proſaiſchen, dichteriſchen und prophetiſchen Schriften. Die Sprache der ſchlichten Erzälung und der Geſchichtſchreibung beſchränkt ſich auf den Sprachſchatz und die Bildungen, die etwa für den gewönlichen Verkehr ausreichen mochten. Die Dichter bedienten ſich bei weiterer Ausbildung dichteriſcher Kunſt und bei der Notwendigkeit, über einen reicheren Sprachſtoff zu verfügen, die dem hebräiſchen Dichter ganz vorzugsweiſe durch den Parallelismus der Glieder ſich aufdrängte, ſeltener Bildungen und Wörter, von denen wir eine große Anzal in den bibliſchen Büchern ſonſt nicht antreffen. Dieſen ſcheinbar fremdartigen Stoff finden wir in verwandten Sprachen, am häufigſten im Aramäiſchen wider, was nicht durch den Einfluſs des Aramäiſchen auf das Hebräiſche bedingt zu ſein braucht, ſondern ſich daraus erklärt, daſs die Dichter auch über ſolchen Beſitz ihrer Sprache verfügten, deſſen Verwertung wir auf dem engen Gebiet der bibliſchen Schriften ſonſt nicht, wol aber in der umfangreichen Litteratur eines ſprachverwandten Volkes nachweiſen können. Auch in den ſyntaktiſchen Verbindungen bietet die dichteriſche Sprache manche Eigentümlichkeiten dar. Die redneriſche Sprache der Propheten bewegt ſich in einem freieren Rhythmus der Gedanken und in längeren Sätzen als die dichteriſche, fällt aber ſonſt, zumal in ihrer Blütezeit, mit der dichteriſchen vielfach zuſammen. So bildeten ſich für die einzelnen Zweige der Litteratur beſondere Sprachgebiete; innerhalb derſelben hatte die Perſönlichkeit der Schriftſteller in eigentümlicher Darſtellung ſich geltend

zu machen Raum. Trotz dieser Verschiedenheiten bleiben im ganzen und großen die Gesetze der Sprache, die Formen und Verbindungen unverändert. — Zweite Periode, vom Exil an. Allmählich gewinnt das Aramäische Eingang auf dem Gebiete der hebräischen Sprache. Zur Zeit des Hiskia verstanden die Minister desselben das Aramäische als eine fremde Sprache, wärend das Volk in Jerusalem es nicht verstand, Jes. 36. In den nördlichen seit 720 den Assyrern unterworfenen Gegenden Palästinas wird, nachdem durch lange Kriege und durch das Exil das Land eines großen Teils seiner Bewoner beraubt war, durch den Einfluss der fremden Gebieter und durch die fremden Kolonisten das Aramäische sich schnell ausgebreitet haben. In das noch bestehende südliche Reich dringt es in einzelnen Ausdrücken und Wendungen seit dem Ende des 7. Jarhunderts ein, wie aus den Schriften des Jeremia und Ezechiel hervorgeht. In alter Reinheit und Kraft finden wir die hebräische Sprache, welche auch nach dem Umsichgreifen des Aramäischen in der Volkssprache aus den Schriften früherer Zeit kennen zu lernen möglich war, bei Schriftstellern am Ende des Exils. Als nach der Rückkehr aus dem Exil die Gemeinde in Jerusalem ein kümmerliches Dasein fristete und in Gefar war, ihre Eigentümlichkeit zu verlieren, wird das Aramäische noch schneller und stärker als früher in die hebräische Sprache eingedrungen sein. Auch aus der altpersischen Sprache kamen Amtsnamen und einige andere Wörter in die hebräische Sprache hinein. Die Ehen der Juden mit Ausländerinnen hatten zur Folge, dass einzelne Juden statt der hebräischen eine andere Sprache redeten, Nehem. 13, 24. Die Widerhersteller alter Sitte und Eigentümlichkeit, Esra und Nehemia, sorgten dafür, dass die hebräische Sprache in ihrer älteren Gestalt der Gemeinde wider bekannter werde, indem sie verordneten, dass das Gesetzbuch Gottes der Gemeinde vorgelesen werden sollte, Nehem. 8, 8. Nehemia eifert gegen die Juden, welche die hebräische Sprache verlernt hatten, Nehem. 13, 23 ff. Er selbst und Esra schrieben in hebräischer Sprache, und man kann nicht sagen, dass ihre Sprache sich wesentlich unterscheidet von der Sprache in den Büchern der Könige. Was man Verfall der Sprache in den nachexilischen Zeiten nennt, ist vielmehr Verfall der Litteratur. Einzelne Schriftstücke aus nachexilischer Zeit stehen in Beziehung auf Reinheit der Sprache den vorexilischen Schriften ganz nahe. In den Kreisen der gelehrten und überhaupt der strengeren Juden erhielt sich die hebräische Sprache, und noch im 2. Jarhundert war sie im Gebrauch, wie nicht nur aus dem Buche Daniel, sondern auch aus den Legenden der Münzen, die makkabäische Fürsten prägen ließen, hervorgeht. Aber der Eindrang des Aramäischen war doch nicht abzuhalten, und wenn es auch hie und da gelang, die alte Sprache reiner nachzuamen, so findet doch im ganzen eine starke Mischung des Hebräischen und Aramäischen statt, z. B. im Buche Kohelet und einigen Psalmen. Wäre damals die Bildung einer neuen kräftigen Litteratur möglich gewesen, so würde sicher eine feste Sprachgestaltung aus der Mischung der althebräischen und der aramäischen Sprache hervorgegangen sein. Dazu kam es nicht und so ward etwa seit dem Ende des 2. Jarhunderts die Kenntnis der hebräischen Sprache nur von den Gelehrten und in den gelehrter Bildung zugänglichen Kreisen aufrecht erhalten, wärend das Aramäische die Volkssprache ward.

7) Nachdem das Hebräische aufgehört hatte, Volkssprache zu sein, erstarrte es doch nicht gleich als bloß angelerntes Gut zu einer toten Masse. Da die heiligen Schriften in hebräischer Sprache in den Synagogen vorgelesen und dabei zugleich erklärt wurden, so erhielt sich die Kenntnis der Sprache nicht nur bei den gelehrten Leitern gottesdienstlicher Übungen, sondern durch das Hören der Vorlesungen und Erklärungen in den weiteren Kreisen der mit begeisterter Liebe die alten Überlieferungen ihres Volkes festhaltenden Israeliten. Daraus erklärt es sich, dass die Gelehrten in den Zeiten, wo durch Schriften zu wirken Veranlassung war, sich gern wider der hebräischen Sprache bedienten, die ihren Glaubensgenossen durch die in den Synagogen erlangte Kenntnis verständlich war. Je lebendiger die traditionelle Kenntnis blieb, desto weniger war man auf bloße Nachbildung des alten Hebräischen beschränkt. In der Mischna, die etwa um 200 nach Chr. geschrieben ward und in anderen jüdischen Schriften aus etwas

ſpäterer Zeit, treffen wir eine hebräiſche Sprache an, der wir eine ſelbſtändige Fortentwickelung nicht abſprechen können, und die nur weiter auf der Ban fortgeſchritten iſt, welche das Hebräiſche ſchon in den jüngeren bibliſchen Schriften eingeſchlagen hat. — Einen ganz anderen Charakter hat die Sprache der gelehrten Juden, welche ſeit dem 11. Jarhundert ſich der hebräiſchen Sprache wider als Bücherſprache bedienten. Sie iſt, one ſelbſtändige Fortentwickelung nach eigenen Geſetzen, das Ergebnis rein gelehrten Strebens; ſie iſt in vieler Beziehung ein Abbild der althebräiſchen Sprache, hat dabei aber eine Menge neuer Wörter, Kunſtausdrücke und ſehr viele Partikeln zur Herſtellung der Verbindung der Sätze aufgenommen, zum teil aus dem Aramäiſchen, zum teil aus den Sprachen der Länder, in welchen ſie geſchrieben ward. Und ſo iſt dieſe Sprache, die man vorzugsweiſe die rabbiniſche zu nennen ſich gewönt hat, bisweilen glückliche Nachamung der althebräiſchen Sprache, aber im ganzen doch nur eine Miſchſprache, in der verſchiedene Sprachelemente nebeneinander, nicht umgeſtaltet und geeinigt zu einem neuen ſprachlichen Ganzen, vorhanden ſind. **E. Berthean.**

Hedio (Heid), Kaſpar, einer der Reformatoren Straßburgs, geboren 1494 zu Ettlingen in Baden, ſtudirte in Freiburg, wo er 1518 Magiſter, und zu Baſel, wo er 1519 unter Capitos Vorſitz Lizentiat der Theologie wurde. Durch dieſen lernte er Zwingli kennen, den er in Einſiedeln predigen hörte und gewann ihn zum Freunde. In Baſel predigte er als Kaplan von St. Matern im evangeliſchen Sinne und hielt Vorträge über das Evangelium Matthäi. Die Verbreitung von Luthers Schriften in der Schweiz, die er mit Capito betrieb, brachte ihn mit dem Wittenberger Reformator in Verbindung. Capito, ſeit 1520 Hofprediger und geiſtlicher Rat des Kurfürſten Albrecht von Mainz, erwirkte auch Hedios Berufung dorthin, wo dieſer ſich den theologiſchen Doktorgrad erwarb, und als Capito April 1523 ſich nach Straßburg zurückzog, Hedios Nachfolge in ſeiner Stellung; allein der evangeliſche Geiſt ſeiner Predigten erregte die fanatiſchen Anhänger des alten Kirchenweſens gegen ihn, als Ketzer verſchrieen, folgte er daher dem Rufe als Leutprieſter an den Münſter zu Straßburg. Capito, der die Berufung an dieſe Stelle für ſich erwartet hatte, empfand es ſchmerzlich, daſs ſein junger Freund ſie annahm. Wärend Hedio in Wittenberg Achtung und Vertrauen genoſs, war Luthers altes Miſstrauen gegen Capito aufs neue erwacht und wurde durch den Juriſten Nikolaus Gerbel genärt, der wie Luther ſelbſt noch immer an der Aufrichtigkeit des ehemaligen Fürſtendieners und Diplomaten zweifelte und ſogar Luthers ſcharfen Brief an Capito vom 17. Januar 1522 in deutſcher Überſetzung nebſt einer Anzal Äußerungen der Wittenberger über Erasmus im Sommer 1523 veröffentlichte. Hedio von Capito mit Zurückhaltung behandelt, ſchloſs ſich um ſo enger an den eifrigen Lutheraner Gerbel an. Dieſe perſönlichen Verhältniſſe muſsten ihm die erſte Zeit ſeiner Straßburger Wirkſamkeit und ſeiner Ehe (er heiratete am 30. Mai 1524 eine Straßburger Gärtnerstochter Margaretha Dreeß) verbittern; trotzdem wirkte er hochherzig mit dem ehrwürdigen Matthias Zell, mit Capito und Butzer für die Reformation. Die edle Popularität ſeiner Sprache, verbunden mit der Sanftmut und Friedfertigkeit ſeines Charakters, machten ihn bald zum beliebteſten Kanzelredner Straßburgs; wenn trotzdem die Synode von 1533 ihm vorwarf, er bediene ſich bisweilen allzu ſcharfer Ausdrücke, ſo zeugt dies nur für den Freimut, womit er die Schäden des kirchlichen und ſittlichen Lebens aufdeckte. Hedio lebte wie Zell ſtill ſeinem Amte, ſelbſt ſeine gelehrten Studien und ſeine litterariſche Tätigkeit, namentlich ſeine Überſetzungen von Geſchichtswerken (Euſebius) und von Kirchenvätern (Ambroſius, Auguſtin, Chryſoſtomus) dienten zumeiſt der Belehrung der Gemeinde; doch hat er auch das Chronicon Urspergense in berichtigtem Text edirt und von 1230 bis 1537 fortgeſetzt; ebenſo hat er eine „Beſchreibung aller alten chriſtlichen Kirchen“ bis 1545 unter dem Titel Chronicon Germanicum herausgegeben. Zur Heranbildung jüngerer proteſtantiſcher Geiſtlichen hielt er mit Butzer und Capito Vorleſungen, aus denen ſeine gedruckten Praelectiones über das 8. Kapitel des Johannes und den Römerbrief erwuchſen. Dieſe Lehranſtalt, ſpä-

Digitized by Google

ter in das Thomasstift verlegt, erweiterte sich mit der Zeit zur Hochschule. Seinen Bemühungen war die Verwendung und Dotirung des Wilhelmklosters zur Wonung und Verköstigung armer Studenten zu verdanken. Wie der Armenpflege, so nahm er sich auch des Schulwesens tätig an, dem er lange Jare als Schulherr vorstand und das in Straßburg durch Johannes Sturm eine für ganz Deutschland mustergiltige Organisation erhielt. Er hat zwar das Religionsgespräch zu Marburg 1529 besucht und mit Butzer und Melanchthon 1543 an dem Kölner Reformationswerk gearbeitet — wie jedoch seine Tätigkeit mehr auf das Gemeindeleben gerichtet war, so hat er auch an den Abendmalsstreitigkeiten und den Unionsverhandlungen nur geringen Anteil genommen. Seine Stellung zu denselben hat er im Jare 1534 in einem Briefe an Franz Irenicus in dem Bekenntnisse ausgesprochen, es sei gefärlich über göttliche Dinge zu streiten, man solle die Einsetzungsworte in der Schrift gläubig annehmen und nicht Fragen gelehrt erörtern, über welche die Apostel nur mit der größten Vorsicht sprächen. Die letzten Jare seines Lebens waren einsam. Capito starb 1541, 1548 verschied Zell, Butzer, wegen seines Widerstandes gegen das Interim verbannt, endete 1551 in England; Hedio selbst gab lieber sein Amt als Leutpriester auf, als dass er sich zum Anlegen des Chorhemdes verstanden hätte; er wurde Nachmittagsprediger an der Neuen Kirche. Mit alternden Kräften stand er, umgeben von einem jungen Geschlechte, dem Kirchenwesen vor. Am 17. Oktober 1553 raffte auch ihn die Pest hinweg, die er sich durch seine unermüdliche Seelsorge am Krankenbette zugezogen hatte. Sein Tod erweckte in allen Kreisen Teilnahme; Brenz nannte den Hingeschiedenen einen treuen Zeugen der Warheit, Melanchthon rief schmerzlich aus: „Es wird schwer sein, für ihn einen Nachfolger zu finden". Nachrichten über ihn finden sich bei Röhrich, Geschichte d. Elsässer Reformation, in Rathgebers Straßburg im 16. Jahrhundert und in Baum's Capito und Butzer. Dr. theol. **G. E. Steitz** †.

Hedwig, St., Tochter des Berthold von Andechs, Markgrafen von Meran, Schwester der Gemalin des Philipp August, Königs von Frankreich, und der Königin von Ungarn. Sie wurde vermält mit Heinrich Herzog von Schlesien, nachher auch von Großpolen, welcher von seiner asketischen Tracht den Beinamen des Bärtigen erhielt. Nachdem sie ihm sechs Kinder geboren, gelobten sie sich Enthaltsamkeit und sie ergab sich nun noch mehr der strengsten Askese, dem Gebet und der aufopferndsten Armenpflege. In 40 Jaren aß sie nur einmal — in einer Krankheit — Fleisch; selbst der Fische enthielt sie sich; zuerst speiste sie täglich, oft knieend, 13 Arme; „Aussätzigen wusch und küsste sie die Geschwüre". Noch höher steht sie durch ihren Seelenfrieden und ihre Gelassenheit, die sich erprobte auch als ihre beiden Söne sich bitter befehdeten und ihr Gemal kriegsgefangen wurde; statt eines Heeres zog sie hin und befreite ihn. Sie bewog ihn zur Gründung und reichen Dotirung des Cisterzienserinnen-Klosters zu Trebnitz, namentlich auch zum Zweck der Erziehung armer Mädchen. Es wurde durch Leute gebaut, die zu schwerem Kerker oder zur Todesstrafe verurteilt waren. Von dem Tode ihres Gemals an, 1238, lebte sie daselbst unter ihrer Tochter, der Äbtissin. Drei Jare später starb ihr besonders geliebter Son Heinrich der Fromme den Heldentod gegen die Tataren, welche, obgleich Sieger, durch solchen Widerstand geschreckt, für immer zurückgingen. Auf die Botschaft von seinem Tode und der Niederlage sprach die christliche Spartanerin: Gott hat über meinen Son verfügt, wie es ihm gefallen; wir sollen keinen andern Willen haben als den Willen des Herrn. Ich danke dir, o mein Gott, dass du mir einen solchen Son gegeben, der nie aufhörte, mich zu lieben und zu ehren und mir nie den mindesten Verdrus verursachte. Ihn am Leben sehen, war mir eine große Freude; aber noch größere füle ich, da ich ihn durch den Tod der Vereinigung mit dir in deinem Reiche gewürdigt sehe. — Sie selbst verschied den 15. Okt. 1243 und wurde 1266 heilig gesprochen. Die röm.-kathol. Kirche feiert ihr Gedächtnis den 17. Oktober. Sie wurde besonders in Nordostdeutschland verehrt, wo sie auch dem deutschen Element mehr Eingang verschaffte. **Reuchlin** † **(C. Schmidt)**.

Digitized by Google

Heerbrand, Jakob und Philipp, lutherische Theologen des 16. Jarhunderts, geb. in der schwäbischen Reichsstadt Giengen, Söne eines Webers Andreas H., der eine für seinen Stand ungewönliche Bildung besaß und dessen Vorfaren aus Düren im Jülichschen eingewandert waren. Jakob H., geb. 12. Aug. 1521, zeichnete sich frühe, wärend er die Schule seiner Vaterstadt, später seit 1536 die zu Ulm besuchte, durch Anlagen und Fleiß, bes. durch eifriges Bibelstudium, aus. Er studirte 1538—43 zu Wittenberg (immatr. als J. Herbrandus Gengensis, s. Album Viteb. ed. Förstemann S. 171), bes. bei Luther und Melanchthon, an den er empfohlen war, Philosophie und Theologie mit so außerordentlichem Fleiß, dass er von seinen Kommilitonen den Spottnamen der schwäbischen Nachteule erhielt. Diese seine Wittenberger Studienzeit pries er stets als das größte Glück seines Lebens, und die warmen, pietätsvollen Worte, mit denen er später (Or. in Mel. 15. Mai 1560) seiner Lehrer, Luthers und Melanchthons, gleich dankbar gedacht hat, sind ein schönes Ehrengedächtnis für diese wie für ihn selbst und seine theol. Stellung. In seine Heimat als Magister (1540) und als Kandidat des Predigtamtes zurückgekehrt (1544), bietet er seine Dienste der württemb. Kirche an, wo damals an Predigern Mangel war. Von E. Schnepf in Stuttgart mit offenen Armen aufgenommen, übernimmt er zunächst ein Diakonat in Tübingen, um daneben seine theologischen Studien fortzusetzen, aber auch mathematische u. a. Vorlesungen an der Universität zu halten. Kaum (1547) in die Ehe getreten, wird er 1548 wegen Nichtannahme des Interims mit den übrigen glaubenstreuen Predigern entlassen, bleibt aber in Tübingen und treibt (zugleich mit J. Andreä) eifrig hebräische Studien bei Dr. Schreckenfuchs. Nachdem er sich auch den theologischen Doktorat erworben, wird er 1550 von Herzog Christof gleich nach dessen Regierungsantritt wider angestellt als Stadtpfarrer und Superintendent in Herrenberg, von wo aus er mit dem damals in der Nähe wonenden J. Brenz in freundschaftlichen Verkehr tritt. Er unterzeichnet 1551 mit 9 anderen württemb. Theologen die von Brenz verfasste Confessio Württ. und ist 1552 einer der 4 theol. Abgeordneten, die H. Christof an's Tridentiner Konzil sendet (7. März bis 17. April). Nach seiner Rückkehr beschäftigt er sich 4 Jare lang mit patristischen Studien, nimmt 1552 ff. Teil an der Verteidigung der Conf. Würt. gegen Petrus a Soto, wie an den Deklarationen der württ. Theologen in Sachen A. Osianders, lehnt aber die ihm zugedachte Ehre einer Mission nach Königsberg ab, wie er überhaupt von derartigen theol. Verhandlungen sich grundsätzlich fernhielt. Dagegen folgt er 1556 mit J. Andreä und Simon Sulzer einem Ruf des Markgrafen Karl von Baden zur Reformation seines Landes. Wärend er noch zu Pforzheim weilte, wurde er 1557, nach Ablehnung eines Heidelberger Rufes, als Professor der Theologie nach Tübingen berufen. 40 Jare lang bekleidete er das akad. Lehramt und das damit verbundene Predigtamt mit großem Fleiß und Segen, war achtmal Rektor der Universität und versah auch verschiedene andere Nebenämter (wie die Superattendenz des Stifts, die Aufsicht über das Contubernium und Collegium Martinianum ꝛc.) mit großer Gewissenhaftigkeit und Geschäftsgewandtheit. Nachdem er mehrere Rufe nach Jena und Marburg abgelehnt, wurde er 1590 nach J. Andreäs Tod zum Kanzler, Propst und herzogl. Rat ernannt, legte aber 1598 wegen hohen Alters und abnehmender Kraft seine sämtlichen Ämter nieder und starb 79 Jare alt den 22. Mai 1600. Mit großer Gelehrsamkeit und außerordentlichem Fleiß verband er viel praktisches Geschick auch in weltlichen Dingen; daher wurde sein Rat vielfach von Theologen wie vornehmen Herren im In- und Ausland begehrt und neben seinen gelehrten Studien und vielen Amtsgeschäften wusste er nicht bloß sein Vermögen trefflich zu verwalten, sondern trieb auch Wein-, Garten- und Feldbau auf einem von seinem Schwiegervater Stamler in Tübingen ererbten Grundstück, übte aber auch eine ausgebreitete Woltätigkeit an Armen und Vertriebenen. In seinen theol. Vorlesungen behandelte er besonders den Pentateuch, den er nach damaliger Sitte in 40 Jaren viermal absolvirte. Seine Predigten zeichnen sich aus durch Schriftmäßigkeit, klare Disposition, kräftige Diktion. Unter seinen litterarischen Arbeiten (s. das ausfürl. Verz. bei Fischlin) sind zu nennen: Streitschriften gegen den Do-

Digitized by Google

minikaner Petrus a Soto, gegen den Jesuiten Gregor de Valentia, Schorer u. a. z. B. de idolomania, de missa; über den gregorian. Kalender, Apologia contra Peucerianos 1598; zalreiche Disputat. bes. dogmat. und polem. Inhaltes (eine Samml. von solchen erschien 1588 zu Wittenberg in 2 Teilen); Predigten und Reden, bes. mehrere Leichenreden von historischem Wert, z. B. Or. funebr. in Melanchthonem (abgedruckt im C. Ref. Bd. X), für J. Brenz, J. Andreä, Herzog Ludwig von W., Jubelpredigt 1577, Kometenpredigt 1578 ꝛc.; Briefe, gedruckt bei Fecht, Suppl. hist. eccl. Sec. XVI; — vor allem aber sein Compendium theologicum methodi quaestionibus tractatum, eines der verbreitetsten dogmatischen Kompendien der lutherischen Kirche aus der 2. Hälfte des 16. Jarh. und zwar unter allen dasjenige, welches am deutlichsten den Übergang aus der ersten, reformatorischen, vorkonkordistischen, in die zweite, scholastisch-orthodoxe Periode repräsentirt. Der erste Entwurf war entstanden 1571 zu Eßlingen, wo damals die Tübinger Universität vorübergehend verweilte; die erste Ausgabe erschien 1573 in Tübingen mit einer Dedikation an die Stadt Ulm und einer Präfation von der Tübinger theol. Fakultät, in der ganzen Anlage und Reihenfolge der loci, auch in vielen einzelnen Begriffsbestimmungen noch wesentlich an Melanchthon sich anschließend, inhaltlich aber bereits einen stärkern Einfluss des Lutherischen und Brenz-Andreäschen Geistes verratend, dabei durch lichtvolle Darstellung, schulmäßige Methodik und maßvolle Polemik sich empfehlend. Nachdem diese erste Ausgabe große Verbreitung gefunden, auch mehrfach in Wittenberg, Leipzig, Magdeburg nachgedruckt war, veranstalte H. sofort nach dem Abschluss des Konkordienwerks eine stark vermehrte, vielfach umgearbeitete, näher an die Konkordienformel sich anschließende Ausgabe, welche 1578 mit Dedikation an Kurfürst August in Tübingen erschien und später 1591, 1600 u. s. w. noch mehrmals widerholt wurde. Zum offiziellen Gebrauch in den württemb. Klosterschulen machte H. auf herzogl. Befehl noch einen kürzeren Auszug aus seinem Kompendium, der 1582, 1598, 1608 zu Tübingen erschien mit Dedikation an die Prälaten der 14 württemb. Klöster. Dieser Auszug, der übrigens mit dem Kompendium genau übereinstimmt, genoss in Württemberg längere Zeit fast symbolisches Ansehen; das Hauptwerk aber fand nicht bloß in den lutherischen Kreisen Deutschlands große Verbreitung, sondern wurde auch von Martin Crusius, dem philologischen Kollegen des Verf., aus Anlass der Verhandlungen zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel in's Griechische übersetzt und nach Konstantinopel, Alexandrien, Griechenland und Asien geschickt. Der Patriarch Jeremias bedankte sich höflich, fand aber keine Zeit das Buch zu lesen. Eine Ausgabe der griech. Version mit dem lat. Original erschien 1582 zu Wittenberg in 4° mit Dedikation an K. August.

Ein jüngerer Bruder von ihm war Philipp H., der 1554 ff. in Tübingen studirte, 1559 Magister, später Dr. theol. und Stadtpfarrer zu Lauffen, 1566 auf Jakob Andreäs Empfehlung erster evangel. Prediger zu Hagenau im Elsaß wurde und hier den 4. Febr. 1575 starb.

Quellen und Bearbeitungen: Cellius oratio funebr., Melchior Adam, Vitae theol. 668 sqq.; Fischlin, Mem. theol. Wirt. I, 70 sq. 133; Schnurrer, Erläuterungen, S. 412; Orat. acad. p. 131; vgl. die Gesch. der Tübinger Universität und Fakultät von Böck, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker; über das Heerbrandsche Kompendium s. Storr, De compendiis theol. dogm. in eccl. W. receptis, Tüb. 1795; Gaß, Geschichte der prot. Dogm. I, 77; Heppe, Dogm. des d. Prot. I, 123 ff.; über seine Predigten: Beste, Kanzelredner II, 59.

Wagenmann.

Hegesippos, kirchlicher Schriftsteller des 2. Jarhunderts. Fragmente bei Eusebius, Kirchengesch. 2, 23; 3, 11. 16. 19. 20, 32; 4, 8. 22; Stephanus Gobarus in Phot. Bibl. c. 232, p. 288. Dieselben gesammelt in Grabii spicil. SS. PP. t. I, Routh rell. SS. Vol. I; Schulthess, Jo., Symbolae ad internam criticen libb. cann. etc., vol. I, Tur. 1833, und bei Hilgenfeld, ZS. f. wiss. Th. 1876, S. 179 ff. Vgl. auch Th. Zahn in Briegers Ztschr. für KG. II, 288 ff.

Litteratur, u. a.: Eusebius, KG. 2, 23; 4, 8. 11. 21. 22; Hieronymus, de vir. ill. 22; Zwicker, Irenicum Irenicorum, 1658; Bull, G., Primitiva et Apostolica traditio, 1703, c. 3; Prieſtley, Geſch. d. Verfälſch., 1785; Baur, Tüb. Zeitſchr. 1831, IV, 171; Schliemann, Clementinen, S. 428; Schwegler, Nachapoſt. ZA. I, S. 342 ff.; Dorner, Lehre v. d. P. Chriſti I, 1, S. 223; Ritſchl, altk. K. I, 3, 3; Credner, Geſch. d. N. T. Kan. 77 f.; Jeß, Th., H. nach ſ. kirchengeſch. Bedeutung in Zeitſchr. f. hiſt. Th., 1865, 3 ff.; Harnack, Z. Quellenkr. d. G. d. Gnoſticism. 1873, S. 36 ff.; Hilgenfeld, Hegeſippus in Zeitſchr. f. wiſſenſch. Th., 1876, S. 177 ff.; Nösgen, Der k. Standp. H., Zeitſchr. f. KG. II, 2, S. 193 ff.; Hilgenfeld, Heg. u. d. Ap. Geſch. in Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. 1878, S. 297 ff.; H. Dannreuther, Du Témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878.

Leben: Wir ſind beinahe ganz auf die Angaben des Euſebius angewieſen. Euſebius gibt nichts an über Heimat und Wonort Hegeſipps. Aber er ſchließt aus ſeinen Anfürungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syriſchen und insbeſondere aus dem Hebräiſchen, daſs er von Geburt Jude war, wie er denn auch Anfürungen aus der mündlichen jüdiſchen Überlieferung habe, KG. 4, 22. Auf einen Wonort im Orient werden wir dadurch gewieſen, daſs er zur See nach Rom reiſt und unterwegs in Korinth einkehrt. (Ebend.) Seine Lebenszeit beſpricht Euſebius dreimal, unter drei Kaiſerzeiten, Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius Verus. Unter Hadrian handelt er von der aufkommenden Gnoſis, im Zuſammenhange damit von den orthodoxen Gegnern Hegeſippos und Juſtin. Daſs Hegeſipp hieher gehöre, beweiſt er daraus, daſs derſelbe den Antinous bezeichne als ἐφ' ἡμῶν γενόμενος (dem Zuſammenhang nach kann dieß nur auf Ἀντίνοος gehen, nicht auf ἀγών) KG. 4, 8. Unter Antoninus Pius fürt er die römiſche Biſchofsreihe auf: Teleſphorus, Hyginus, Pius, Aniketus, und bemerkt dazu, daſs Hegeſipp nach ſeiner eigenen Erzälung ſich unter Aniketos in Rom aufgehalten habe und daſelbſt bis in die Zeit des Eleutherus geblieben ſei, KG. 4, 11. Das letztere iſt ein Irrtum. Denn Euſebius bringt 4, 22 die Stelle des Hegeſipp, auf welche er ſeine Meinung gründet; daraus geht aber hervor, daſs Hegeſipp nur gelegentlich ſeines römiſchen Aufenthaltes unter Aniket auch deſſen nächſte Nachfolger Soter und Eleutherus anfürt. Er hat alſo bis in des Eleutherus Zeit gelebt, iſt aber nicht ſo lange in Rom geweſen. Unter Marcus Aurelius Verus berichtet Euſebius das Martyrium des Polykarp und des Juſtin, dann die gleichzeitigen Biſchöfe in Rom: Aniketus, Soter, Alexandrien: Agrippinus, Antiochien: Theophilus, ſodann gleichzeitige rechtgläubige Schriftſteller: voran Hegeſippos, hierauf Dionyſius von Korinth, Philippus, Apolinarios, Meliton, Muſanus, Modeſtus, Irenäus, K. G. 4, 21. Dieſe Zeitangaben werden ergänzt durch die Notiz des Chron. pasch. p. 490 ed. Bonn., daſs Hegeſippos unter Commodus geſtorben ſei, wobei übrigens zu erkennen iſt, daſs der Verfaſſer des Hegeſippos Schrift nur aus Euſebius kannte. Von Begebenheiten aus ſeinem Leben wiſſen wir nichts, als die erwänte Reiſe nach Rom, mit dem Aufenthalte in Korinth.

Schriften: Wir wiſſen nur von einer Schrift des Hegeſippos, welche aus fünf Büchern beſtand. Euſebius nennt dieſelbe das einemal πέντε συγγράμματα, KG. 4, 8, das anderemal πέντε ὑπομνήματα, 4, 22, und damit übereinſtimmend fürt er 2, 23 ein Stück aus dem πέμπτον ὑπόμνημα an. Von dieſen beiden Bezeichnungen hat die letztere Hegeſippos ſelbſt von ſeiner Schrift gebraucht, vgl. Euſ. 2, 23, 8. Aber die Bedeutung iſt eine viel zu allgemeine, als daſs wir daraus etwas über die Gattung der Schrift entnehmen könnten. Wir ſind daher in dieſem Betreff ganz auf Vermutungen angewieſen. Auf dieſem Wege iſt die Annahme entſtanden, daſs dieſelbe eine Art von Kirchengeſchichte geweſen ſei. Sie gründet ſich darauf, daſs die von Euſebius aufbewarten Bruchſtücke größtenteils hiſtoriſchen Inhaltes ſind. Aber dieſe Annahme wird ſchon dadurch widerlegt, daſs die Erzälung vom Ende des Jakobus im fünften Buch ſtand, wie Euſ. KG. 2, 23 bezeugt. Was ſoll dann in den vier erſten geſtanden ſein? (Daſs

Digitized by Google

dieſe die Geſchichte des A. T. enthalten hätten, iſt eine verzweifelte und unhaltbare Annahme.) Und wo ſoll die weitere Geſchichte bis zu Hegeſippos hin geſtanden ſein? Verwandt mit der vorigen Annahme iſt die andere, daſs Hegeſippos eine Statiſtik der Kirche ſeiner Zeit geſchrieben habe. Sie geht über in die dritte, daſs er ſeine Reiſe und mit derſelben ſeine Erfarungen bei den von ihm beſuchten Kirchen beſchrieben habe. Dafür läſst ſich die Bemerkung des Euſebius 4, 24 anfüren, daſs er zeige, wie er mit einer Menge von Biſchöfen verkehrt und bei allen die gleiche Lehre überkommen habe. Aber gerade die dort von Euſebius angezogene Stelle beweiſt gegen die Annahme. Denn erſtens ſehen wir daraus, daſs Hegeſippos von dem Brief des Clemens nach Korinth handelte und nur im Zuſammenhange mit dieſem auf ſeinen eigenen Beſuch in Korinth zu reden kommt, ſodann daſs er von dieſem Beſuche und ebenſo zugleich von dem in Rom nur ganz ſummariſch ſpricht. Wir müſſen daher eine andere Gattung von Schrift ſuchen. Hiebei können wir uns halten teils an die Bemerkungen des Euſebius über dieſelbe, teils an die Stellen des Hegeſippos, welche er uns erhalten hat. Euſebius läſst uns wenigſtens über den Zweck der Schrift keinen Zweifel. Nachdem er früher dies und das aus Hegeſippos angefürt, einmal (ſ. o.) mit Bezeichnung des Buches, berichtet er über ihn als Schriftſteller doch zuerſt, nach der Gleichzeitigkeit unter Hadrian. Dort ſagt er 4, 7, die Warheit habe gegen die Häretiker zalreiche Verteidiger aufgeſtellt, auch ſolche, welche ihre Beweiſe gegen dieſelben in Schriften ausgefürt hätten. Und unter dieſen zält er nun ſofort 4, 8 in erſter Linie den Hegeſippos und ſeine fünf Bücher auf. Hienach kann kein Zweifel ſein, daſs Hegeſippos eine Streitſchrift gegen die Gnoſis geſchrieben hat. Dieſe verfur aber, wie es ſcheint, vorzugsweiſe thetiſch, denn Euſebius fügt hinzu, daſs er die irrtumsfreie Überlieferung der apoſtoliſchen Predigt aufgezeichnet habe, und zwar in einfachſter Form (*ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς*). Mit dieſer Gattung der Schrift ſtimmt auch ſeine weitere Angabe überein, wo er unter der Gleichzeitigkeit Mark. Aurels noch einmal auf den Gegenſtand kommt. Von den Schriftſtellern Hegeſippos, Dionyſius ꝛc. heißt es 4, 21: *ὧν καὶ εἰς ἡμᾶς τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως ἡ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγγραφος παρῆλθεν ὀρθοδοξία.* Und daran ſchließt ſich 4, 21, daſs Hegeſippos in ſeinen fünf Büchern *τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν*, ſowie daſs er (ſ. o.) von ſeinen Reiſen und der überall vorgefundenen Tradition rede.

Die Angaben des Euſebius füren uns aber noch weiter, inſofern er bei einzelnen Anfürungen aus Hegeſippos auch das Thema des Abſchnittes, aus welchem dieſelben genommen ſind, angibt, wobei es von beſonderer Bedeutung iſt, daſs derſelbe Gegenſtand zweimal bei Hegeſippos vorkommt, je unter einem anderen Geſichtspunkte. Nimmt man hiezu noch die Andeutungen des Hegeſippos ſelbſt in den betreffenden Citaten, ſo läſst ſich wenigſtens ein teilweiſer Umriſs ſeines Planes herſtellen. Den erſten Anhalt gibt das erſte größere Citat, KG. 2, 23, die Geſchichte Jakobus des Gerechten. Sie ſtand, wie Euſebius ſagt, im fünften Buch. Ihr Eingang: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων*, aber beweiſt, daſs es ſich dort um die Darlegung der apoſtoliſchen Succeſſion handelt. Ferner aber citirt ſich Hegeſippos in dieſem Abſchnitte ſelbſt, er verweiſt nämlich darauf, daſs er an einem früheren Ort ſeiner *ὑπομνήματα* ſchon von den ſieben jüdiſchen Häreſen gehandelt habe. Die hier gemachten Warnehmungen beſtätigen ſich durch die Citate 3, 32 über das Ende Simeons, des Nachfolgers des Jakobus. Hegeſippos hat, wie hier zu leſen, zweimal davon geſchrieben und zwar das erſtemal „*περὶ τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν*“, das anderemal, und zwar ebenfalls mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf die frühere Erzälung im Zuſammenhange des Berichtes über die Männer aus dem Geſchlecht Jeſu, welche *μάρτυρες* geworden und die Kirche leiteten, vgl. 3, 20. Auch dies ſtand in Beziehung zu den Häreſen, denn es iſt die Bemerkung beigefügt, daſs erſt durch das Ausſterben der Apoſtel die Häreſe Raum zum offenen Auftreten bekam Aber der Geſichtspunkt der Erzälung iſt hier ein anderer, ſie handelt von der Fortdauer der apoſtoliſchen Leitung der Kirche. Wie aber hier der Tod Simeons in doppelter Erzälung uns begegnet, ſo kommt auch der Tod des Jakobus außer der Haupterzälung Euſ.

2, 23 noch einmal in anderem Zusammenhange vor, vgl. 4, 22, nämlich wo die *ἀρχαὶ τῶν αἱρέσεων* erzält werden, und zwar bezieht sich diese Erwänung nicht zurück auf die Haupterzälung, sondern sie nimmt die Tatsache voraus. Denn die Worte: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ*, zeigen, dass noch keine Erzälung der Begebenheit vorausgegangen ist. Auch dies stimmt damit, dass früher von den Häresen, später von den apostolischen Geschichten gehandelt war. Am gleichem Orte 4, 22 werden dann nicht bloß Hegesippos Angaben über den Ursprung der jetzigen (christlichen) Häresen, sondern auch die über die jüdischen Häresen angefürt. Gehören nun diese Stücke in das Thema der Häresen und Häretiker, so dürfen wir dagegen die Erzälung von den Enkeln des Judas, des Bruders Jesu, und Domitian 3, 20 zu den apostolischen Geschichten oder zu dem Abschnitte rechnen, zu welchem die Geschichte des Jakobus gehört, und ebenso die zweite Anfürung vom Ende des Simeon gehört, nämlich zu dem Nachweise der apostolischen Succession. Aus allem diesem ergeben sich daher wenigstens zwei Teile der Schrift des Hegesippos. Der erste von beiden handelte von den Häretikern, der andere spätere handelte von der Einheit der Kirche in der apostolischen Succession. Auf weitere Spuren von Themen der Abschnitte des Werkes werden wir durch folgendes gefürt. In KG. 4, 8 gibt Eusebius an, dass Hegesippos auf die Zeit Hadrians hinweise, indem er von dem *ἀγὼν Ἀντινόειος* als gleichzeitig rede. Aber er gibt auch den Zusammenhang an, in welchem dies geschieht: „*περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα οὕτω πως γράφων*“. Wir dürfen annehmen, dass dies zu einem Teile des Werkes gehört, der überhaupt vom Heidentum handelte, nnd dies geschah one Zweifel in einem der ersten Bücher. Ferner in 4, 22 ist eine Stelle angefürt, in welcher er von der Orthodoxie der korinthischen Kirche bis auf den Bischof Primus und hiebei gelegentlich von seinem Aufenthalt in Korinth, hierauf von dem Aufenthalt in Rom und der bischöflichen *διαδοχὴ* daselbst, die er damals bis auf Aniketos verzeichnen konnte, hier aber fortsetzt bis Eleutheros, zuletzt aber in allgemeiner Wendung von der Einheit der kirchlichen Lehre überhaupt spricht. Der Gesichtspunkt des ganzen Stückes ist die apostolische Succession in der Kirche, und dasselbe kann daher dem hievon handelnden letzten Teile des Werkes angehören. Es ist aber zu beachten, dass das ganze Stück, wie Eusebius bemerkt, einen Anfang bildet zu der Besprechung des Briefes des Clemens nach Korinth, und daher ist auch die Vermutung zulässig, dass es einem Abschnitte über die orthodoxen kirchlichen Schriften angehörte. Auf zwei weitere Spuren von Themen werden wir in demselben Kapitel von Eusebius noch gefürt durch zwei zusammenfassende Notizen über Partieen des Werkes des Hegesippos. Das eine ist die Angabe, dass er Mitteilungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syrischen und Hebräischen, und aus der mündlichen jüdischen Tradition mache; es scheint dies ein eigener Abschnitt zu sein, in welchem auch nach dieser Seite hin die Einheit und Warheit der kirchlichen Überlieferung bewiesen wurden. Zweitens aber gibt Eusebius zuletzt an, dass Hegesippos die sogenannten Apokryphen durchgenommen und berichtet habe, wie etliche derselben zu seiner Zeit von Seite einiger Häretiker abgefasst seien. Dies kann in demselben Abschnitte geschehen sein, in welchem auch der Clemensbrief erörtert war. Fassen wir dies alles zusammen, so kann darüber kein Zweifel sein, dass die Schrift des Hegesippos eine antihäretische, das heißt antignostische Schrift war. Ebenso sicher ist, dass er in einem früheren Buche von den Häretikern erzälte und dass er im letzten Buche die Einheit der kirchlichen Lehre bewies. Warscheinlich aber hat er auch in einem Teile vom Heidentum in Beziehung auf die Häresen gehandelt. In einem besonderen Teile scheint er Mitteilungen für seinen Zweck aus dem Judenchristentum gegeben zu haben, und endlich wider in einem besonderen Teile eine Erörterung der kirchlichen Schriften und Ausscheidung der Apokryphen. Dies mögen die fünf Bücher gewesen sein.

Geist und Bedeutung. Eusebius hält den Hegesippos für einen geborenen Juden, welcher Christ geworden ist. Er schließt dies aus seinen Kenntnissen jüdischer Sprache und Sachen. Seine Annahme hat immer gerne Zustim-

mung gefunden, weil die von Euſebius überlieferten Fragmente zum größeren Teile der judenchriſtlichen Tradition entnommen ſind und auch in judenchriſtlichem Geiſte erzält. Zwingend iſt das alles nicht, eben weil Hegeſippos dabei aus ſolcher Quelle ſchöpfte, und weil die Kenntniſſe auch für einen andern zugänglich ſein konnten. Aber es bleibt doch warſcheinlich. Jedenfalls können wir die Möglichkeit nicht beſtreiten, daſs Euſebius bei der Annahme der jüdiſchen Herkunft des Hegeſippos noch beſtimmtere Indicien gehabt habe, als wir aus ſeinen Worten zu erkennen im Stande ſind. An die jüdiſche Herkunft nun und an die judenchriſtlichen Motive in den Erzälungen über Jakobus, Simeon ꝛc. knüpft die Meinung an, daſs Hegeſippos ſelbſt ein Vertreter des Judenchriſtentums nach Richtung und Geiſt ſei. Dieſe Meinung ſtützt ſich aber noch weiter auf zwei Data: 1) Hegeſippos ſagt bei Euſ. 4, 22: *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Hierin fand man, daſs Hegeſippos die Beobachtung des Geſetzes neben dem Evangelium zur Orthodoxie gerechnet habe. 2) Stephanus Gobarus bei Photius (ſ. oben) berichtet: *Ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη. Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἑξῆς.* Hieraus ſchließt man, daſs Hegeſippos den Apoſtel Paulus verworfen habe. Aus dieſem judenchriſtlichen Geiſte des Hegeſippos ſind ſodann ſehr weitgehende Schlüſſe auf die Geſamtrichtung der Kirche ſeinerzeit gezogen worden. Am weiteſten geht in dieſer Auffaſſung Schwegler (ſ. ob.), in ſehr ermäßigter und beſonnener Weiſe hat ſie zuletzt Hilgenfeld vertreten. Doch iſt ſie auch ſo nicht haltbar. Die beiden erwänten Beweiſe ſind hinfällig. In der erſten Stelle iſt nicht die Rede von Beobachtung des Geſetzes, ſondern von derjenigen Lehre, welche in Einheit iſt mit der Offenbarung des Alten und des N. Teſtamentes, und wenn für das letztere bloß *ὁ κύριος* ſteht, ſo ſind damit die Apoſtel nicht ausgeſchloſſen, deren Tradition der Verfaſſer ſo hoch hält. In der zweiten Stelle iſt ſchon nach dem Wortlaute nicht an den Apoſtel Paulus zu denken, den auch die Entgegnung gar nicht trifft, ſondern an die Lehre einer Partei (*τοὺς ταῦτα φαμένους*), welche dem Worte einen ganz anderen Sinn gibt, was one Zweifel im Zuſammenhange deutlich war. Hegeſippos hat es auch hier mit der Gnoſis zu tun, welche dieſes Wort in ihrem Sinne verwendet hat (nach Origenes ſtand es in einer Eliasſchrift). Eine Verleugnung des Apoſtels Paulus iſt ihm nicht zuzuſchreiben bei ſeiner Anerkennung des Clemensbriefes und ſeinem Verhältniſſe zur korinthiſchen Gemeinde. Vergegenwärtigt man ſich dieſe Beziehungen zu Korinth und Rom, ſowie zu den *πλείστοις ἐπισκόποις* ſeiner Zeit, Euſ. 4, 22, ſo wird das in der erſteren Stelle ausgeſprochene Urteil des Hegeſippos über die Glaubenseinheit der Kirche in ſeiner Zeit geradezu vernichtend für die Annahme ſeines Ebionitismus und zum ſchlagenden Beweiſe ſeiner katholiſchen Richtung, die durch die Männer bezeichnet iſt, mit welchen ihn Euſebius 4, 21 zuſammenſtellt, und deren erſter Dionyſius von Korinth, deren letzter Irenäus iſt. Hegeſippos vertritt mit dieſen aber nicht bloß den katholiſchen Glauben ſeiner Zeit, ſondern auch das Prinzip der katholiſchen Kirche und der apoſtoliſchen Überlieferung, durch die *διαδοχὴ* in der Kirche. Dies iſt bei ihm ein allgemeines Prinzip. Und was er aus judenchriſtlicher Quelle über die Succeſſion des Jakobus und des Simeon, über die Bedeutung der Verwandten Jeſu für die Kirche beibringt, iſt von ihm nur für jenes Prinzip verwertet. Iſt alſo Hegeſippos wirklich von Geburt Jude geweſen, ſo beweiſt er nur umſomehr an ſeiner Perſon den ausgeprägten Charakter und die alleinige Geltung der damaligen katholiſchen Kirche. Hiezu kommt übrigens noch, daſs was er über Jakobus und die Kirche in Paläſtina berichtet, nur zeigt, wie hier bereits alle wirkliche geſchichtliche Erinnerung verloren iſt, und jede klare Vorſtellung über die älteren Verhältniſſe fehlt. Die Vorſtellung in den Erzälungen von Jakobus und Simeon iſt die, daſs es ware Juden gab, und neben denſelben jüdiſche Sekten, oder ſieben

Häresen. Unter den waren Juden aber sind die Christen gedacht, unter den Häresen die wirklichen Juden. Da diese Fiktion im wesentlichen mit den Ebionitismus der Pseudoclementinen stimmt, so wird sie auch die gleiche Heimat haben. Sie ist aber von Hegesippos in einer Weise angewendet, die es warscheinlich macht, dass er selbst unter den Ebioniten nicht zu Hause war, sondern nur bei ihnen geforscht hat. Hiermit stimmt auch die Weise überein, wie er seinen Häresenstammbaum aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt hat, vergl. Harnack a. a. O., S. 39. Das älteste Glied sind die sieben jüdischen Häresen. Von ihm stammen die fünf Häretiker: Simon, Kleobirs, Dositheos, Gorthäos, Masbotheos. Von diesen wider im dritten Glied: Menandrianisten, Markionisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer. Das vierte Glied bilden dann Pseudochristen, Pseudopropheten, Pseudoapostel, die in die Kirche selbst eingedrungen sind mit ihrer verderblichen Lehre, Eusebius 4, 22. Offenbar fängt erst mit dem dritten Glied die Wirklichkeit, das heißt seine eigene Kenntnis an. Was weiter zurückliegt, hat er sich aus verschiedenen Quellen so kombinirt. So erklärt sich auch, dass er den Anfang des Verderbens, nämlich den Übergang vom ersten zum zweiten Glied auf den Anstoß des Thebuthis bei Jakobus Tod zurückfürt, 4, 22, andererseits aber doch weiß, dass die Gnosis in der Zeit Trajans begonnen hat, 3, 32. Die Ableitung des zweiten Gliedes vom ersten bedeutet den Versuch, den letzten Ursprung der Gnosis im falschen Judentum zu finden, und stimmt überein mit der Verwertung der ebionitischen Überlieferung für die Succession der Kirche. Diese Ableitung der Gnosis aber von den Juden beweist zugleich am besten, wie weit er davon entfernt war, das Verderben von dem Apostel Paulus herzuleiten.

Egesippi historiae libri V gehört nicht dem Hegesippos an, sondern ist Bearbeitung des jüdischen Kriegs des Josephus mit verdorbenem Namen.

C. Weizsäcker.

Heidanus, Abraham. Einer der ersten und mutigsten Verteidiger des Gebrauchs der Philosophie des Cartesius in den Niederlanden. Er wurde in der Pfalz 1597 geboren und machte seine ersten Studien zu Amsterdam, wohin sein Vater 1608 als Prediger berufen worden. Schon in diesem vorbildenden Kollegium in Amsterdam herrschte eine mildere theologische Denkungsart, und nachdem Heidanus die Universität Leyden bezogen, kam er auch dort in dem wallonischen Kollegium unter die Leitung von Colonius, einem Theologen, welcher in den arminianischen Streitigkeiten eine gemäßigtere Stellung einnahm. Im J. 1627 erhielt er den Ruf an eine Predigerstelle in Leyden und zeichnete sich hier durch eine vorzügliche Predigergabe aus. In seinem 50. Jare wurde ihm, nach Ablehnung einer Professur in Harderwyk, eine solche in Leyden übertragen. Hier herrschte damals wie an den anderen niederländischen Universitäten das Studium des Aristoteles und war mit der Dortrechtschen Orthodoxie in solidarische Verbindung getreten. Auf das ängstlichste war Cartesius besorgt gewesen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit seines Systems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, so auch nicht den Censuren der reformirten Kirchenwächter. Kaum waren 1642 seine meditationes erschienen, so erhob sich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere in der Prädestinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten ihr Interesse dieser neuen den Forschungsgeist befriedigenderen Methode entgegen. Schon als Student hatte Heidanus starke Bedenken gegen die von dem damaligen Leydner Philosophen Jacchäus vorgetragene scholastische Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr seine Hinneigung zu der neuen Philosophie sich verriet, desto stärker wurden die Anfechtungen, welche er auch in Leyden von seinen theologischen Kollegen erfaren musste. Besonders nahmen dieselben zu, nachdem Coccejus 1650 von Franeker nach Leyden versetzt worden und durch seine neue theologische Lehrweise den Verdacht erregte, mit dem verhassten Cartesianismus, gegen den er sich wenigstens toleranter als die anderen verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen. Mehrmals hatten die Kuratoren der Universität

das auflodernde Feuer im Interesse der Orthodoxie zu unterdrücken gesucht. Auch war 1656 ein Edikt gegen die Vermischung der Theologie und Philosophie von den Generalstaten ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Cartesius und dem mit ihm identifizirten Coccejus, zu dem auch Heidanus in näheres Verhältnis getreten war. Da erschienen, 1675 von den Theologen Spanheim und Anton Hulsius ausgearbeitet, die 21 voor goddelos verklarde stellingen der Coccejanischen und Cartesianischen Lehre. In diesen von den Kuratoren und Bürgermeistern der theologischen und philosophischen Fakultät feierlich auf dem Rathause vorgelegten Lehrnormen fand Heidanus einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er sich auf keine Weise unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwol schon 80 Jare alt, trat er jenen Beschlüssen mit männlicher Kraft entgegen in seinen consideratien over eenige Zaaken onlangs voorgevallen in de Universiteit binnen Leyden, 3. Aufl. 1676. Wie völlig ungerechtfertigt und mit dem Interesse der Wissenschaft streitend es sei, Lehrsätze zu verurteilen, welche, one mit den anerkannten Glaubensbekenntnissen zu streiten, die Warheiten derselben nur auf andere Weise, als bisher üblich, vorzutragen und zu beweisen unternahmen, das zeigte er hier. „Wir wissen, sagt er, darein uns nicht zu finden, dass jene Sätze bloß darum verworfen werden sollen, weil dieselben weder in der Konfession, noch im Katechismus, noch in den canones Dordracenses so ausgedrückt seien: soll denn der akademische Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unsere Theologen unterscheiden leider nicht articuli catholici und theologici. Von unsern Gegnern trennen uns nicht sowol Lehrpunkte als der Mangel an Liebe."

Dieser mutige Widerspruch gegen eine Verordnung der Universitätsbehörde erregte das größte Aufsehen im ganzen Lande. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von seiten der Kuratoren und, als er frei sich zu dieser seiner Schrift bekannte, die Amtsentsetzung desselben. In seinem neben der akademischen Professur bekleideten Pfarramt verblieb er jedoch noch der rüstige Greis und fur fort darin zu wirken bis zu seinem bald darauf 1678 erfolgten Tode.

Quellen: Die oratio funebris von dem Kollegen von Heidanus, Wittich, nach welcher die Biographie im dictionaire hist. von Bayle; Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool, 1829. II, 127. I, 230. **Tholuck†.**

Heidegger, Joh. Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentschweil im Kanton Zürich, wo sein Vater Pfarrer war, gestorben in Zürich den 18. Jan. 1698, unter den reformirten Theologen einer der bedeutendsten, ist als Verfasser der helvetischen Konsensusformel bekannt und gerade darum überall misskannt. Nicht nur das von ihm selbst verfasste Breviarum historiae vitae J. H. Heideggeri (zu Zürich 1698 und vor seinen Exercitt. bibl. 1699 mit J. Kasp. Hofmeisters Nachrichten über sein Ende), weit bestimmter seine Briefe und eine von ihm geschriebene Geschichte Zürichscher Lehrstreitigkeiten seit 1673 bis 1680 (Msc. G. 327 der Zürich. Stadtbibl.) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotischen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten Theologen. Sein Lebenslauf ist aus der kurzen Selbstbiographie in Leonh. Meisters Berühmten Zürichern, Basel 1782, widergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren besonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er sich nach Antistes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er seine Studien im Ausland, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wonte und die orientalischen Sprachen, bei Curtius das System des Maresius hörte. Dann begab er sich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjärigen Kriege hergestellte Universität Heidelberg, wo, von den Zürichern auf drei und wider auf drei Jare geliehen, Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener sich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterstützen ließ. (Über die dortigen Zustände vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Abth. II, Halle 1853, S. 70 f.; Vierodt, Gesch. der evang. Kirche in dem Großherzogthum Baden, Karlsruhe 1856, II, S. 250). Dort knüpfte Heidegger das feste Freund-

Digitized by Google

schaftsband mit Ludw. Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluss gewonnen hat. Wie dieser zunächst für das N. T., so wurde Heidegger für die hebräische Sprache angestellt, erteilte aber auch Unterricht in der Philosophie und erklärte lateinische Klassiker, wärend er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geschichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologische Professur für Loci communes und Kirchengeschichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht one Bedenken den theologischen Doktorgrad in Heidelberg erwerben musste; doch stieß ihn weniger mehr das Wort „ihr sollt euch nicht Rabbi (Doktor) nennen", als die Besorgnis, den Neid anderer Züricher zu erregen. Von 1659 bis 1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland besuchend, lernte er die bedeutendsten niederländischen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher schätzte, als man es in Zürich gerne sah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er sich zu seiner vorausgesendeten Familie (seine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem schon durch Schriften bekannt gewordenen Doktor, wie er in Zürich hieß, einstweilen den Lehrstul für christliche Sittenlehre geben konnte. Die theologische Schola Carolina stand damals in einer Blütezeit. Hottinger lehrte wider in Zürich und J. Kasp. Schweizer (Suicer) als Professor des Griechischen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabsichtigten Abgang nach Leyden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologische Professur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngsten Tages geschrieben, beseitigt hatte. Von da an erweist sich Heidegger als treuer Freund dieses Kollegen und verteidigte stets dessen als neuerungssüchtig viel angefochtenen Son J. Heinr. Schweizer. Ebenso treu blieb er seiner Vaterstadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verstorbenen Coccejus Stelle in Leyden ihm die erste theologische Professur der reformirten Welt unter vorteilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jakob Altings Stelle in Gröningen ebenso vergeblich berufen. Anfangs erfreute er sich eines friedlichen theologischen Kollegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller diese Stelle erhielt, April 1672, wurde der Friede bald gestört schon 1673 *). Gerade dieses war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Konsensusformel vorbereitet wurde; Heideggers Beteiligung kann nicht verstanden werden one Kenntnis der damaligen theologischen Parteiverhältnisse in der Schweiz und besonders in Zürich (vgl. das allgemeinere in meiner Geschichte der reform. Centraldogmen II, S. 483 f., 664 f.). Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverstanden, dass man dem in Genf nur mühsam die neuen Hypothesen Amyrauts (vgl. oben d. Art.) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turettin Beistand schuldig sei, wofür auch die Berner Dekan Hummel und Prof. Nikolaus geschäftig waren, hatte mit seinen freiern Freunden J. Rud. Wettstein Vater und Son in Basel, J. Kasp. Schweizer und dessen Son J. Heinrich in Zürich, sowie Mestrezat und Tronchin in Genf das größte Interesse, dass die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn sie nicht unterbleiben könnten, möglichst milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologische Richtungen zu prohibiren. Gernler schien sehr geneigt, Jakob Alting zu censuriren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausschließung auch der Coccejanischen Theologie und Cartesianischen Philosophie. An der Spitze stand der herrschsüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rate protegirte Joh. Müller, welcher das System seines eben 1673 in Gröningen gestorbenen Lehrers Sam. Maresius, der mit Coccejus und Cartesianern Händel gehabt hat, als Ausbund

*) Heidegger erwänt in seiner Selbstbiographie dieses Kollegen nicht und verschweigt, wie viel er von ihm zu leiden hatte.

der Rechtgläubigkeit verehrte. Er sammelte um sich zwei Professoren, namens Hofmeister und die meisten Stadtgeistlichen, Antistes Waser, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, alles Leute, die dass sie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über diese Verhältnisse eine mit zalreichen Aktenstücken versehene Erzälung hinterlassen hat, „damit man nach seinem Tode sehe, was Grunds die so geschäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerschaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verläumdungen gegen die Gesundheit und Rechtgläubigkeit seiner Lehre gehabt habind". Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Professor der Philologie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, dessen Talent und theol. Leistungen für vakant werdende Professuren anderen Konkurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochstellung der Cartesianischen Philosophie in Zürich einer steten Beunruhigung ausgesetzt, deren Darstellung die Schattenseite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erscheinen lässt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einschleppung salmurienſischer Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut sie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus sie fasste, und der freieren kritischen Ansicht des Cappellus über den alttestamentl. Text, eine generelle Missbilligung oder eine spezielle angemessener sei. Man einigte sich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieselbe Frage noch in ganz anderem Sinne gestritten. Heidegger mit seinen Freunden wollte eine spezielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit seiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejanischen und Cartesianischen umfassende Abwehr, wie er im Konvent sagte, „eine Generalformel nicht allein wider die französischen, sondern auch und fürnehmlich wider die holländischen Neuerungen". Zwinger schrieb unverholen an Müller, es sei diesem mehr um Heidegger als um die holländischen Neuerer zu tun. Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagsatzung zu Aarau 1674 gefasste Beschluss nur die französischen Hypothesen nannte, und Heidegger die Unterstützung der Baseler und Turrettins hatte, auch bloß jene französischen Neuerungen schon früher geprüft und missbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurteilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: so musste Müllers Begehren unterliegen, obwol er mit seinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünster eine Generalformel beim Amtsbürgermeister einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfaren jene fünf protestirten.

Die Abfassung der Spezialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemutet, der, „vorhersehend, was kommen werde", es abzulehnen suchte, endlich aber sich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, dass die Kollegen beliebig ändern, davon und dazu tun sollten, indem er alles zulassen werde, sofern es nur nicht wider die Schrift und eidgenössische Konfession sei. In der Tat ist aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartseiten (Heideggeriana Manusc. D. 234 auf der Stadtbibliothek) durch die Züricher Kollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hause — etwas sehr anderes und größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. „Namentlich habe Müller erzwungen, dass über das Objekt der Prädestination etwas gesagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas besonderes darüber gelehrt. Wol aber sei Heidegger selbst darüber oft verdächtigt worden." Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Ministerien, Bern, Basel und Schaffhausen, mitgeteilt, welche nichts erhebliches mehr änderten, obwol die Baseler Bemerkungen am Rande des Züricher Entwurfs ziemlich zalreich sind. Auch die Modifikationen, welche von den drei Ministerien gewünscht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratifikation vor Rat und Bürgern, so auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Basel unterschrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettstein nicht), was in Zürich die „Maresianer" gewiss auch gefordert

hätten, „wäre nicht Heidegger der Verfaſſer geweſen“. Die von den vier Orten obrigkeitlich ratifizirte Formel ſollte nun mit revidirender deutſcher Überſetzung den übrigen eidgenöſſiſchen und zugewandten Orten kommunizirt werden laut Ratsbeſchluſs vom 2. Auguſt. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. Auguſt hielten beide Schweizer und Heidegger mit Wettſtein von Baſel, dem entſchiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei ſehr verdächtige freundſchaftliche Zuſammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demſelben Tage Konvent gehalten und jener obrigkeitliche Beſchluſs eröffnet. Müller votirte aber, daſs nicht bloß eine Reviſion der deutſchen Überſetzung, ſondern auch des lateiniſchen Textes der Formel ſelbſt nötig ſei. In einer ferneren Sitzung am 10. Aug., als Heidegger über die Ferien auf ſeinem Landgute und in einem Bade abweſend war, wurde der Antrag geſtellt auf Abänderung der Worte Artikel VIII: „es erweiſt auch ſolches klärlich die Macht des Geſetzes, welches uns in Chriſto, der die Gerechtigkeit des Geſetzes an unſerer Statt erfüllt, ein himmliſches Leben verſpricht“; denn da werde dem Geſetz zugeſchrieben, was dem Evangelium gebürt. Streite das nicht mit der helv. Konf., ſo ſei doch die Redensart gefärlich; ändere man es nicht, ſo könnten ſie die Formel nicht unterſchreiben. Umſonſt erklärte Lavater, ſpäter auch Heidegger, „das Geſetz ſelbſt ſei nicht gemeint, ſondern das durch Chriſtum erfüllte, kurz die Erfüllung desſelben durch Chriſtum oder Chriſti Gerechtigkeit und Gehorſam an unſerer Statt geleiſtet, ſomit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Miniſterien und Obrigkeiten ſchon angenommen ſei, und die Opponenten früher hätten ausrücken müſſen; überdies ſei gerade dieſer Punkt, dann Art. XXIII, noch beſonders klar erläutert“: Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen ſei. Selbſt auf der Kanzel zog Bülod los wider die, welche dem Geſetz zugeſchrieben, was dem Evangelium gebüre. Die Obrigkeit muſste einſchreiten, und zuletzt gelang es dem Bürgermeiſter Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel ſelbſt wurde nichts geändert, da die Baſeler durchaus hievon nichts wiſſen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des Art. VIII ins Archiv niedergelegt, die ſich Heidegger von Müller gefallen ließ: „wie das Evangelium, weil das Geſetz von Chriſto erfüllt ſei, der an unſerer Statt gekommen, uns in Chriſto ein ewiges Leben verſpricht: alſo hat das Geſetz ſelber ein gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menſchen verſprochen“. Am 1. Sept. beſtätigte der Rat dieſen Vergleich und ſchickte nun die Formel wie ſie war an die übrigen Orte.

Die Mareſianer in Zürich ließen aber unſeren Theologen noch nicht in Ruhe. War dieſe Formel ſpeziell bloß antiſalmurienſiſch geblieben, ſo galt es nun, durch andere neue Maßregeln die holländiſchen Richtungen, mit welchen Mareſius Streit gehabt, zu prohibiren. Heidegger, Lavater, beſonders J. Heinrich Schweizer, konnten gar nichts drucken laſſen, one daſs Müller eine Konfiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufſchub mittelſt der Cenſur, wie bei Heideggers Encheiridium biblicum, oder eine Klage vor Rat veranlaſste, wärend Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerſchaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im Alten Teſt. die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte ſich noch beſonders an die Frauen der Ratsherren und Examinatoren oder Kirchenräte: „Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, daſs ſie den guten alten Glauben beſchirmen“. Vor Rat wurden des langen und breiten Carteſianiſche Unterſuchungen und Verhöre angeſtellt „de ubi“ oder „ubietate dei et animae“, ob das „ubi animae“ repletive oder definitive u. ſ. w. Konnte Müller nie verhindern, daſs am Ende die lange gehetzten Kollegen freigeſprochen wurden vom Verdacht „ungeſunder Lehre“: ſo wuſsten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu ſchützen und etwa ſogar eine Verdankung ihrer Wachſamkeit mit durchzuſetzen. Verbote, ſolche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwänen, was in Holland ſtreitig ſei, halfen wenig; Müller ſelbſt ließ disputiren über die Coccejaniſche Streitfrage der *πάρεσις* und *ἄφεσις*, d. h. ob den Vätern im A. T. die Sünden überſehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förm-

liche Prohibition Coccejanischer und Cartesianischer Sätze, der 20 damals zu Leyden verbotenen, nicht durchgesetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial diese ernstlich betriebenen weiteren Prohibitionen als unnötig und verderblich beleuchtete, und deutlich zu verstehen gab, dass man die Gefar holländischer Neuerungen nur ersinne, um ihn selbst zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn schwöre.

Dieses war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Konsensusformel. Bis 1680, wo seine Aufzeichnung endet, hat er sieben dergleichen Prozesse durchmachen müssen, was die zur Publikation bestimmte Selbstbiographie nicht andeutet. Auch nach seinem Tode besorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum diese Dinge auf. — Dass die Konsensusformel keine Verdammung, sondern nur Missbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Ansicht über gewisse Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, sonst rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und seinen Freunden.

Nach diesen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwänung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römisch-katholische Kirche eifrig geübt in kleineren wie in gelehrten größeren Werken. Schon 1664 erschien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenso polemisch namentlich wider Baronius ist die Historia patriarcharum, T. I, Amst. 1667, wo der alttestam. Text ängstlich verfochten wird, freilich gegenüber den jesuitischen Bemühungen, den Bibeltext recht unsicher zu machen. Erst 1671 erschien T. II, der bis zu Moses hinuntergeht; weiter ist das Wer knicht fortgefürt worden, obwol vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Augustin Reding, der 1671 Fürstabt von Einsiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen, später Kardinal. Er schrieb gegen die abergläubigen Wallfarten nach Einsiedeln, und ließ, die antitridentinische Schrift weiter ausarbeitend, die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thuani 1672 erscheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrsätze widerlegt werden. Zwölf Jare lang rüstete Reding, von Nuntius ermant, die Gegenschrift „von elephantischem Umfang“: Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Dissertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wider Interesse erregen, „Maria sei in Erbsünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in anderen Heiligen so in ihr geblieben, obwol in ihr mehr als in anderen vom hl. Geist zurückgedrängt“. Verdächtigt, er stelle die Maria als Todsünderin dar (weil den Protestanten auch das kleinste Sündliche an sich todeswürdig sei), musste er sich deutsch verteidigen in der Geschichte der hl. Jungfrau, ihr jede Ehre lassend, die sie one Abbruch Christi haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienstes Christi sei die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen französischen Katholiken verteidigte er sich im Büchlein Vom falschen und irreligiösen Marienkult. Als Abt Reding bei der Feier der Näfelserschlacht die reformirte Lehre und Heideggern geschmäht, wurde diesem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jesuitischer Angriff auf die Äußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutschen Bibelausgabe in der Vorrede, die man statt Hottingern ihm zuschrieb, veranlasste die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Verteidigung derselben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Protestanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigsten von Maimburgs Historia Calvinismi und Bossuets Schriften gewirkt worden sei, schien es Heidegger geraten, statt bloßer Verteidigung den Kampf, wie Sarpi getan, in die Burg des Feindes selbst zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettstein zu Amsterdam erscheinen unter dem durch Buchstabenversetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu“. Die siebente Periode vom Trid. Konzil bis auf die Gegenwart ist am ausfürlichsten

behandelt und ein von Florenz hergeschickter, das Papsttum darstellender Abschnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald ins Französische übersetzte Werk erregte Aufsehen. — Die reformirten Dinge gestalteten sich aber nicht günstiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholische Linie, in England hielt der neue König Jakob II. offen zum Katholizismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes auf, rottete die Protestanten in seinem Reiche aus und überfiel sie sogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überschwemmt, auch Zürich konnte seine Gastlichkeit wider beweisen, der jüngere Daillé mit seiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jaren starb. Von der 1688 zu Leyden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römischen Klerus gedeutet wird, wünschte der Kurfürst Friedrich Wilhelm eine deutsche Übersetzung, der in Schlesien und Böhmen lauernden Apostasie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erschien die Apologie der Reformation, veranlasst sowol durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüstung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte sich der Streit mit katholischen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, seine Herrschaft auch über einige reformirte Gegenden im konfessionellen Interesse ausbeutend, die Not- und Laientaufe den Hebammen strenge vorschrieb, one die evangelischen Familien auszunehmen, und auch sonst mit anstößigen Spezialitäten für schwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit schrieb über die Notwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. „Notwendig sei die Taufe wegen ihrer Einsetzung durch Christum, auch sehr heilsam und nicht leichtsinnig aufzuschieben. Wem sie one seine Schuld nicht zu teil wird, dem schadet es darum nicht, weil sie als Siegel des Gnadenbundes diesem selbst nachsteht, und Gott als absoluter Herr die Gnade erteilen kann, wie er will, durch seinen bloßen Willen wie durch ein Sakrament oder Wort. Nur jener ist wesentlich notwendig, diese aber arbiträr, so dass ihr unverschuldeter oder durch Schuld anderer veranlasster Mangel uns nicht schadet." — Gegen diese reformirte Doktrin remonstrirte der Abt sofort, die Erbsünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Joh. 3, 5 absolut notwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt gewesen sei. Kirchliche und politische Obere, wenn sie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beschleunigen, hätten die Verdammnis der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewissen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, schrieb die Schriftmäßige Verteidigung der ausgefertigten Unterweisung von der Notwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Taten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pseudo-Thaumaturgen der römischen Kirche, über welche Schrift ihm Wagenseil besonders beifällig geschrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemischen unter den Dissertationen hinzu, so bleibt kaum ein Kontroverspunkt wider die römische Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt hätte, allerdings als Apologet, aber doch so, dass immer noch daraus zu lernen ist.

Der lutherischen Kirche gegenüber erwies sich Heidegger immer versönlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erschienen ist, um die statsrechtliche Stellung der Reformirten im Reiche zu verteidigen. In Zürich war Heidegger sehr befreundet mit dem für die Union reisenden Duräus. Später schien die Unterdrückung der ref. Kirche in Frankreich einige Vereinigung aller Evangelischen so dringend zu fordern, dass er 1686 eine Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclasiasticae herausgab, worin die Übereinstimmung in allen Hauptstücken nachgewiesen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, dass die Eintracht darum doch bestehen könne. Diese Schrift wurde auf betrieb des holländ. Gesandten zu Regensburg auch in Amsterdam gedruckt und von einem Refugié ins Französische übersetzt, dem Kurfürsten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umstände hielten seine Kirche von der Konkordie zurück, sie

sei aber mit den Reformirten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentinischen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung sei in beiden evangelischen Konfessionen fast völlig gleich, aber die Dortrechter Synode erschwere alles; so lange deren Kanones gelten, sei die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdient alle Berücksichtigung, nur werde etwa die lutherische Lehre entschuldigt in einer Weise, die wir nicht zulassen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwol dieser die Prädestinationsabweichung zu groß mache. Als Heidegger die Exzesse des Pietismus zurückweisen musste, tat er es sehr besonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Widergeburt, 1692. Leider ließ sich der alte wittenbergische Ton bald genug hören, besonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum 1690. — Auch von konfessioneller Polemik oder Irenik abgesehen, hat Heidegger vieles geschrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Kommentar zum Apostelkonvent in Jerusalem; de Paschate mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. a. behauptend, Christus habe das Pascha antizipirt, aber doch gesetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. a. Eigentümlich ist sein Lied Mosis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngsten Gerichts, 1666, ein Versuch, aus alttestamentl. Weissagungen die Perioden der christlichen Kirche abzuleiten, was seinem Freunde J. C. Suicer zu bedenklich erschien und vom Verf. selbst als jugendlich bezeichnet worden ist, obwol er dann die Katastrophen der achtziger Jare als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Thesen, Dissertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige können jetzt wider Interesse erregen. Einige biographische Arbeiten bleiben wertvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erschienenen neuen Ausgabe der Werke dieses gelehrten Zürichers; die Historia vitae et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggeri ab ipsomet conscripta 1698. Am folgenreichsten haben seine Lehrschriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponirte Gesamtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in zwei Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde, einem Ruf nach Heidelberg folgte; sodann die kürzere Bearbeitung desselben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696, und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen ist Ethicae chr. elementa cum annott. edit. per Jo. Curicke, Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Föderalmethode nimmt Heidegger unbedenklich auf, „da schon Bullinger, De foedere et testamento dei, sie angebant, Olevianus und nach ihm Cloppenburg sie weiter entwickelt, endlich Coccejus sie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgefürt habe". — Mit dieser reichen litterarischen Tätigkeit verband Heidegger ein umfassendes amtliches Geschäftsleben, da er Jare lang mit Joh. Kasp. Suicer für den Antistes die offizielle Korrespondenz fürte und für sich selbst einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, sondern auch mit dem Kurfürsten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epistolararchiv ist fast auf 30 Bände angestiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländischen Gesandten und trug nicht wenig dazu bei, dass 25 nach Neapel auf die Galeeren geschleppte ungarische Geistliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, sowol reformirte als lutherische, gastlich beherbergt worden sind. Die Generalstaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weise diese Märtyrer frei zu machen, deren Los zuerst in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geschichte in seine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben musste er schwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sones erwänt er nicht in der Selbstbiographie, der talentvolle, aber leidenschaftliche Jüngling hat als Schauspieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter starb, 21 Jare alt, 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reise nach Bern, Lausanne, Genf und Neuchatel begleitet,

one sich in die Geschäfte zu mischen, welche jenem von den Generalstaten, unter anderm zu Gunsten der Waldenser, übertragen waren. Desto mehr freute er sich, mit Polier in Lausanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum teil Gegnern der Konsensusformel. — Sein Grundsatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nötige Warheit zu schöpfen; leider aber „werde die Theologie von vielen erwält, sich selbst Ansehen zu erwerben, one dass es ihnen um die Warheit zu tun sei. Ob alt oder neu, sei gleichgültig, das einmal Rezipirte muss nicht notwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu tun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit sei im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden." So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgestanden, wärend er dogmatisch Verfolgter in Zürich immer sich angenommen hat, so des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarrer Hochholzer, der mit bloßer Entsetzung davon kam. Am 9. Nov. 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die sechs Leidenswochen, sorgte für seinen litterarischen Nachlass und starb am 18. Januar 1698 im 65. Lebensjare. — **A. Schweizer.**

Heidelberger Katechismus, s. Katechismus.

Heil (יְשׁוּעָה, *σωτηρία*, salus) heißt zunächst Hilfe, Errettung, und weist somit negativ auf die Abwendung von Nöten, positiv auf die Zuwendung von Gütern hin. In dem absoluten Sinne, in welchem die heil. Schrift dies Wort gebraucht, ist es soviel als die Errettung aus allen Nöten und die Zuwendung aller Güter. Der Urheber des Heils ist allein Gott. Wenn er einem Volke Sieg verliehen über seine Feinde, so hat er diesem Volke Heil gegeben, 2 Kön. 5, 1; 1 Sam. 11, 13. Je innerlicher aber die Erkenntnis wird, desto sittlicher wird das Heil aufgefasst: ist die Sünde das eigentliche Übel, so besteht auch das Heil wesentlich in der Hilfe von der Sünde. Wie aber diese ihre Geschichte hat, so jenes; hat aber die Sünde ihre Stätte überall, so ist die Stätte des Heils die Volksgemeinde Israel: „Ich will zu Zion das Heil geben" (Jes. 46, 13); „das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4, 22). Mit gläubigem Verlangen wartete man innerhalb dieses Volkes auf das Heil. Als der Tag der neutestamentlichen Erfüllung anbrach, sieht der Vater Johannis des Täufers den Vorläuferdienst seines Sones wesentlich darin, dass er seinem Volke gibt „Erkenntnis des Heils in Vergebung der Sünden" (Luk. 2, 25). Indem nun die Vergebung der Sünden mit der auf der Versönung mit Gott ruhenden Erlösung gegeben ist, ruht das Heil wesentlich und grundleglich auf dem Kreuzestode Christi und findet die Bezeugung seiner Herstellung in dem *τετέλεσται* des sterbenden Gottessones. Da aber das Werk der Erlösung nicht anders, denn in der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen vorhanden und wirksam gegenwärtig ist, so wird Christus selbst unser Heil genannt (Apostg. 4, 12; Eph. 2, 14), und tritt damit ganz und voll zu Tage, wie Gott selber von Anfang an das Heil genannt werden konnte (Ps. 62, 8; Mich. 7, 7 u. viel. a. St.). Für unser Personleben werden wir des Heils teilhaftig zugleich mit unserem, die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben; aber in dem Maße, als unser Naturleben noch unter dem Einflusse und den Folgen der Sünde steht, warten wir auch noch des Heils, nämlich der Erlösung unseres Leibes und der vollen Offenbarung der zukünftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 23). Wenn einst der Verkläger aus dem Himmel geworfen und damit das letzte Hindernis der Machtoffenbarung des Gesalbten Gottes überwunden sein wird, dann ist „das Heil und die Kraft und das Königreich unseres Gottes geworden" (Off. Joh. 12, 10). Es ist demnach das Heil der Inbegriff aller Gnadengüter, welche Gott in seinem ewigen Liebesrate der Menschheit zugedacht und in Christo geschenkt hat. **Buchrucker.**

Heilige, deren Anrufung und Verehrung. Der apostolische Brauch, die Genossen der christlichen Gemeinde als Glieder an dem Leibe des Herrn nach alttestamentlichem Vorgang Heilige zu nennen (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7, *ἡγιασμένοι ἐν*

Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Kor. 1, 2, *ἅγιοι καὶ πιστοὶ*, Eph. 1, 1 u. a.), erhielt ſich bis in die Zeiten des Irenäus und Tertullian. Gleichwol trat bei der zunehmenden Vermiſchung des chriſtlichen Lebens mit weltlichen Beſtandteilen die Neigung hervor, ſolchen Chriſten, welche durch lebendigen Glauben, muſterhaften Wandel, ſtandhaftes Bekenntnis im Leben und Sterben ſich als Geheiligte des Herrn hervorgetan hatten, jene Bezeichnung (*ἅγιοι*, *θεοφιλέστατοι*, *μακάριοι*) umſomehr als einen Ehrennamen beizulegen, als ihr Gedächtnis und der Ruhm ihrer Tugenden und Taten, inſonderheit ihres Martyriums, zunächſt in den Gemeinden, welchen ſie im Leben angehört hatten und ſpäter von hier aus auch in anderen kirchlichen Kreiſen fortdauerten. Schon in der 2. Hälfte des 2. Jarh. feierten ganze Gemeinden das Andenken ihrer Blutzeugen, vornehmlich an deren Todestagen, welche man in höherem Sinn ihre Geburtstage (*γενέθλια τῶν μαρτύρων*) nannte. Der Ort, an welchem die Leiber der Märtyrer als geheiligte Organe ihrer verklärten Seelen beſtattet worden waren, galt als eine dadurch geweihte Stätte, wo man alljärlich an dem vorerwänten dies natalis die Geſchichten ihres Bekenntniſſes und Leidens vortrug und die Kommunion zum Zeugnis der ununterbrochenen Gemeinſchaft in dem Herrn zwiſchen den Gliedern der ſtreitenden und der triumphirenden Kirche beging, indeſſen die oblatio pro defunctis auch auf die Heiligen und Märtyrer bezog. So erzält Euſebius (IV, c. 15) von der Gemeinde zu Smyrna, daſs ſie nach dem Tode ihres Biſchofs Polycarp erklärt habe, ſie ſchätze ſeine Gebeine höher denn Gold und Edelſteine und wolle an dem Orte, da man ſie niedergelegt, das Geburtsfeſt ſeines Märtyrertums feiern zum Andenken an die vollendeten Streiter und zur Übung und Rüſtung der noch im Streite Begriffenen. In demſelben Schreiben der ſmyrnenſiſchen Gemeinde heißt es aber auch, zur Abwehr des Vorwurfs einer Verunehrung Gottes und Chriſti durch Verehrung der Heiligen ausdrücklich: Chriſtum beten wir an als den Son Gottes, die Märtyrer aber lieben wir wie ſie es verdienen wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meiſter, wie auch wir ihre Genoſſen und Mitjünger zu werden wünſchen. Neben den Gedächtnistagen einzelner Märtyrer in ihren Gemeinden und Sprengeln entſtand ſchon im 4. Jarh. in der orientaliſchen Kirche ein allgemeines Feſt aller Heiligen und Märtyrer (*κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων — ἑορτὴ τῶν ἁγίων*), und zwar in der Pfingſtoktave. Man hat noch von Chryſoſtomus eine für dieſe Feier verfaſste Homilie (LXXIV, de martyribus totius orbis). Im Abendland iſt dieſes Feſt nicht vor dem 7. Jarh. eingefürt und im Unterſchiede von den Griechen, die es in den großen Cyklus der hohen Kirchenfeſte eingefügt hatten, auf den 1. Nov. verlegt (Auguſti, Denkw. II, S. 344 f.; III, S. 271 ff.).

Indeſſen ſo rein und würdig anfangs die Beſchäftigung der Kirche mit dem Gedächtnis der vollendeten Bekenner geweſen war, ſo allgemein zeigt ſich doch ſchon frühe eine Verunreinigung und Ausartung. Dies hing wol vorzugsweiſe mit der aſketiſchen Lebensanſchauung der erſten Jarhunderte zuſammen, nach welcher der Enthaltſame durch Faſten, Jungfräulichkeit und jede andere Art der Unterdrückung der ſinnlichen Naturtriebe, den Vorzug gottgefälliger Heiligkeit gewinnt und ſomit auf einer höheren Stufe chriſtlicher Vollkommenheit erſcheint; wie ſchon Athenagoras (Apol. c. 18) von einer Menge chriſtlicher Männer und Frauen redet, welche im eheloſen Stande lebten und alt würden, indem ſie darauf die Hoffnung gründeten, in eine nähere Verbindung mit Gott zu treten. Dazu kam ſeit dem Ende des 3. Jarh. das Einſiedlerleben und Mönchstum, wodurch einzelne in dem Geruch hoher Begnadigung und vollendeter Glaubenskraft ſtanden. Auch erzälte man ſich von den Wundern, welche dergleichen heilige Menſchen wärend ihres Lebens und noch nach ihrem Tode an ihren Gräbern und durch ihre Reliquien gewirkt hätten. Man zweifelte nicht, daſs diejenigen, welche nach der Verſicherung der größten Kirchenlehrer, eines Cyprian, Baſilius d. Gr., Gregor von Nyſſa und von Nazianz, Ambroſius, Auguſtinus, Chryſoſtomus u. a. der höchſten Seligkeit im Anſchauen Gottes (conspectus, complexus, osculum Dei) genößen und am Gerichte Chriſti (lateri assistere cum redierit judicaturus) teil nähmen, auch durch ihre Mit- und Fürbitte mächtige Beſchützer (patroni) und troſt-

reiche Vermittler (intercessores, mediatores) der von innerer und äußerer Not bedrängten Gläubigen, und deshalb, weil sie im Gefolge Christi die Gebete derselben allenthalben vernehmen könnten (Hieronymus contra Vigilantium), anzurufen und zu ehren seien. Man lehrte namentlich, daſs die Heiligen nicht bloß um Vergebung der Sünden, sondern auch in leiblichen Bedrängnissen mit Erfolg Fürbitte tun (Ambrosius de viduis c. 9: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere, quia et ipsi infirmitatem corporis, etiam quum vincerent, cognoverunt). Man erbaute nicht nur Kapellen und Kirchen über ihren Gräbern, sondern legte darin die Kranken nieder, wie früher im Heiligtum des Äsculap, um durch den angerufenen Heiligen unmittelbar zu genesen, oder doch in einer Vision auf das rechte Mittel der Hilfe hingewiesen zu werden; hing auch daselbst, wie früher in den Göttertempeln, goldene, silberne und andere Abbildungen der Glieder, deren Heilung man der Fürbitte des Heiligen zu verdanken glaubte, als Weihegeschenke auf. Man feierte an der Stelle und nach Art der heidnischen Opfermalzeiten zum besten der Manes (parentalia) dergleichen christliche Gastmäler zu Ehren der Heiligen, die als Gäste dazu eingeladen wurden. Man trug Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilsame Wirkung. Man flehte um ihren Beistand zu der beabsichtigten Reise, stellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Passagiere dar und teilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fart aus der für den Heiligen ersammelten Büchse den Armen ein Almosen aus. So entstanden denn auch die besonderen Schutzheiligen für einzelne Stände, Städte, Länder, Kirchen, Glocken u. s. w. gegen bestimmte Übel und Gefaren; Peter und Paul, die Patrone Roms, Jakobus Spaniens, Andreas Griechenlands, Phokas für die Seefarer, Lukas für die Maler, Johannes Ev. und Augustinus für die Theologen, Ivo für die Juristen, Antonius gegen die Pest, Apollonia gegen die Zanschmerzen u. s. f.

Hier zeigt sich einerseits eine Überschätzung des Kreatürlichen, wodurch der Zugang zu Gott nur scheinbar erleichtert und das Mittleramt Christi wenigstens im Volksbewusstsein auf die Seite geschoben wird; andererseits eine Versinnlichung des religiösen Bedürfnisses, welches die Heiligen zunächst als Helfer und Hüter in allerlei äußerlichen Anliegen und Unbilden aufsucht und darüber die tieferen und wichtigeren Regungen des Schuldgefüls übersieht. Auch kommen schon damals Scenen vor, wie man sie heutzutage in Neapel mit dem Wunderblut des hl. Januarius erlebt, wenn die Leute von Tours dem hl. Martinus drohen, ihm jede Ehre zu versagen, wofern er ihre Bitten nicht erfülle (Gregor. Turon. de miraculis Martini); ferner Betrug mit vorgeblichen Wunderheilungen und falschen Reliquien, wie im 15. und 16. Jarhundert mit dem Gnadenschatz des Vincenzenmünsters und mit der Jäzergeschichte von Bern. Zwar wurde von Augustin, Chrysostomus u. a. der übertriebenen Verehrung der Heiligen und dem unsittlichen Vertrauen auf ihre Wunderkräfte nachdrücklich entgegengewirkt und vielmehr zur Nachamung ihrer Tugenden aufgefordert. Andererseits hatten aber dieselben Kirchenväter die Macht der angerufenen Heiligen und die Wirkungen der berürten Reliquien angepriesen und die Fürbitte für sie in den Oblationen des Abendmals durch den Hinweis auf ihren Anteil an der Herrlichkeit Christi umgedeutet (Augustin. Sermo 69: cum martyres recitantur ad altare Dei, non pro ipsis oratur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur; injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari). Weit entschiedener trat im Anfang des 5. Jarhunderts der Presbyter Vigilantius in Barcellona gegen die Verehrer der Märtyrer und Reliquien auf, nannte sie Cinerarios et Idololatras und berief sich auf die hl. Schrift, nach welcher nur die Lebenden mit und für einander beten sollen, wärend es ungerechtfertigt sei, die Verstorbenen bei ihren Gräbern sich verweilend, geschweige in wunderkräftiger Wirksamkeit, zu denken. Ihm gegenüber hat Hieronymus den tiefgewurzelten und weitverbreiteten abergläubigen Heiligendienst der Kirche verfochten.

Dieſer Dienſt wurde ſpäter in der morgenländiſchen Kirche im Verlaufe der Bilderſtreitigkeiten durch das zweite nicäniſche Konzil (787) kirchlich fixirt, nachdem zuvor Johannes Damaſcenus in ſeiner *ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder als uralte Tradition verteidigt hatte. Damals nahm das nördliche Abendland eine würdige Stellung ein, indem die Synoden von Frankfurt (794) und Paris (825) und die Karoliniſchen Bücher zwiſchen der erlaubten Betrachtung und der unerlaubten Verehrung der Bilder der Heiligen unterſchieden und die Verehrung neuer Heiligen, ſowie die Anlegung von Kapellen an den Straßen für ſie und ihre Reliquien unterſagten. Dagegen unternahm es nun die abendländiſche Wiſſenſchaft, den vorhandenen Heiligendienſt mit Gründen zu unterſtützen, wie ſie großenteils bis auf den heutigen Tag in der römiſchen Kirche gelten. Es ſind die Tugenden und Verdienſte der Heiligen, welche ſie zu Gottes Freunden und zu Vertretern und Fürſprechern des Mangels und der Unwürdigkeit der Menſchen vor dem Throne Gottes machen. Es iſt ihr Anteil an Chriſti Weltherrſchaft, was uns berechtigt, ſie uns nahe zu denken und um die Hülfe ihrer ſtets erhörlichen Fürbitte bei Gott anzurufen, und uns verpflichtet, ſie zu ehren und auch in ihren Reliquien und Bildern unſere Verehrung ihnen zu bezeugen. So Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin. Dieſe Theologen machten, wie ſchon die Väter des zweiten nicän. Konzils, den Unterſchied der *λατρεία*, adoratio, welche Gott und Chriſto, und der *δουλεία, προσκύνησις*, invocatio, welche den Heiligen gebüre. Thomas weiſt ſogar dem Kruzifix als imago Christi eine adoratio latriae, der Jungfrau Maria non qualiscunque dulia, sed hyperdulia zu. Längſt war die commemoratio et invocatio sanctorum in die Liturgie dermaßen aufgenommen, daſs anſtatt: annue nobis, Domine, ut animae famuli tu N. haec prosit oblatio, nun geſagt wurde: annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati N. haec nobis prosit oblatio. Auch hatte ſie das anwachſende Heer der Heiligen in ſechs Klaſſen abgeteilt, von denen unter dem Vortritte der Mutter Gottes und Königin des Himmels und aller Heiligen zwei, die der Patriarchen und der Propheten dem Alten Teſt. vier, die der Apoſtel, der Märtyrer, der Bekenner und der heiligen Weiber (Frauen und Jungfrauen) dem Neuen Teſt. angehören. Ihre Aufzälung der Reihe nach und ihre Anrufung in Gruppen als apostoli, martyres etc. orate pro nobis geſchieht im Meſsamt, die hohen Feſte, die der Anbetung des dreieinigen Gottes allein gewidmet ſein ſollen, ausgenommen. Auch hat die chriſtliche Kunſt des Mittelalters ſich mit Feſtſtellung der Attribute der Heiligen (vgl. hierüber die Schrift von Weſſely) beſchäftigt, welche teils aus der heil. Schrift entlehnt ſind, wie Petrus mit den Schlüſſeln, der Täufer Johannes mit dem Agnus Dei auf dem Arm, die vier Evangeliſten mit den vier Beſtandteilen des altteſtamentlichen Cherubs, teils aus der Tradition, wie Johannes der Evangeliſt mit dem Giftkelch, Anna mit dem Maria- und Jeſuskind auf den Armen, Georg mit dem Lindwurm, Chriſtof mit dem Jeſusknaben, Florian mit dem Löſchkübel; vornehmlich aus dem Martyrologium, wie Paulus mit dem Schwert, Bartholomäus mit dem Meſſer, Katharina mit dem Rad u. ſ. w. Die Heiligſprechung lag urſprünglich in der unwillkürlichen Verehrung der Gemeinden, dann ging ſie von der Empfehlung und Anordnung der Biſchöfe in ihren Diözeſen, der Metropoliten in ihren Sprengeln aus. Doch wird im Mittelalter vielfach über Einſchmuggelung unverdienter Märtyrer geklagt. Bei dem monarchiſchen Zug der abdendländiſchen Kirche muſste die Entſcheidung, wer als Heiliger allgemeine Verehrung in der ganzen Kirche anzuſprechen habe, dem Papſte zufallen. Dies geſchah im 10. Jarh. Der älteſte Heilige, deſſen Kanoniſation von Rom aus dekretirt wurde, iſt der Biſchof Ulrich von Augsburg, den 20 Jare nach ſeinem Tode Johann XV. i. J. 973 heilig ſprach (ſ. d. Art. Kanoniſation).

Schon im 11. Jarh. aber ſchrieb Guibert, Abt von Nogent sous Coucy, vier Bücher de pignoribus Sanctorum gegen die Miſsbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. Unter den Vorläufern der Reformation war es beſonders Wicliffe, der diejenigen Toren ſchalt, welche die Vermittlung anderer Heiligen ſuchen, da Chriſtus ſelbſt bereitwilliger ſei zu helfen, als irgend einer derſelben.

Digitized by Google

Huß war weit entfernt, die Kirche von dieſer Seite anzugreifen, indem er noch in Konſtanz ſich feierlich gegen ſolchen Vorwurf verwart und ſeine Verehrung der Heiligen beteuert. Dagegen ſagt ein Zeitgenoſſe desſelben, Nikolaus von Clemange, in der Schrift de novis celebritatibus non instituendis, man ſollte zu dem guten Beiſpiel der alten Chriſten zurückkehren, welche die Verehrung der Heiligen nicht bis zur Vernachläſſigung Gottes, wie jetzt vor Augen liege, getrieben hätten. Und wie muſsten die Reformatoren jene Heiligenbilder in den Kirchen auf zalloſen Altären anſehen, welche Zwingli „bübiſch und huriſch“ nennt, und jenen Reliquienkram, von dem Luther in den ſchmalkaldiſchen Artikeln ſagt: reliquiae Sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus; canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt. Gleichwol hat die augsburgiſche Konfeſſion in richtigem Takt den gebürenden Geſichtspunkt aufgeſtellt: Memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem (Art. XXI). Und die Apologie ſagt: Quum neque praeceptum neque promissio neque exemplum ex scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur, conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Auch die reformirte Kirche, obwol ſie um des Dekalogs willen alle Chriſtus- und Heiligenbilder verwirft, wärend die lutheriſche die unanſtößigen wol aufſtellen, aber nicht verehren läſst, hat ausdrücklich (Conf. Helv. II, c. 5) erklärt, ſie verwerfe die Heiligen nicht, noch denke ſie gemein von ihnen; agnoscimus enim, eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligamus ergo eos ut fratres, et honoremus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitemur item eos etc. Daſs auch Luther die commemoratio sanctorum aus der deutſchen Meſſe ſtrich, daſs er die Reliquien fortſchaffen ließ, war in der Ordnung.

Gegenüber dem unleugbaren Unfug, der um jene Zeit mit der Verehrung der Heiligen, dem Küſſen, Bekleiden, Beſchenken und Herumtragen ihrer Bilder, dem Knieen und Lichterbrennen davor, dem Schauſtellen und Berüren ihrer Reliquien, dem Umhängen von Amuletten, dem Preiſen ihrer Wunderwirkungen getrieben ward, und gegenüber dem Gewicht der Warheit, die in den ſchriftgemäßen evangeliſchen Bekenntniſſen ſich bezeugt hatte, hielten die Väter von Trient für geraten, ſich der mildeſten Faſſung zu bedienen. (Sess. XXV.) (Docent), sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Und der römiſche Katechismus fügt bei: Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis. Hier iſt die Hülfe der Heiligen einerſeits auf ihre Mitherrſchaft im Himmel gegründet, andererſeits durch die Fürbitte, womit ſie den Gläubigen bei Gott vertreten, und durch das Verdienſt Chriſti, von dem ihre Verdienſte nur ein Ausfluſs ſind, bedingt; und ihre Anrufung, im Unterſchiede von der Anbetung, die allein Gott und Chriſto zukomme, mehr empfohlen als vorgeſchrieben, nur als gut und nützlich bezeichnet, wärend die griechiſche Konfeſſion des Peter Mogilas es ein *χρέος* nennt, die Maria und andere Heilige als Gottes Freunde anzurufen und ihre *μεσιτεία* bei Gott ſich zu erflehen. Aus der Schrift aber läſst auch dieſe mildere Faſſung ſich nicht rechtfertigen und im Leben iſt der alte Unfug geblieben.

Die neuere katholiſche Theologie hat in den Stellen der Apokalypſe 5, 8; 8, 3. 4; 20, 4 dem Heiligendienſt eine ſchwache Stütze zu geben verſucht. Einleuchtender iſt, wenn ſie auf die Gemeinſchaft des Glaubens hinweiſt, worin die Liebe der vollendeten Gerechten auch one unſer Anrufen ſich der ſchwachen, im

Fleische wallenden und mit der Welt kämpfenden Christen annimmt, das Bedürfnis der letzteren aber sich wie an den Vorbildern, so an den Fürbitten der Seligen stillt und stärkt. Möhler versteigt sich zu dem Satze, den, richtig verstanden, übrigens auch die evangelischen Bekenntnisse zugeben: sollen wir Christum anbeten, so müssen wir Heilige verehren (Symbolik § 45). Aber wie vorsichtig die katholische Theorie von dem Beruf und der Anrufung der Heiligen lautet, so bedenklich ist heute noch die Praxis dieser Kirche. Die Unterscheidung zwischen der Anrufung der Heiligen und der Erhörung, die nur Gott gewärt, zwischen der Hilfe, die sie leisten können, und dem Verdienste, das ihnen nur von Christo zufließen soll, verschwindet in dem Gemüte um so gewisser, als die Andacht an Innigkeit und Wärme zunimmt. Die lange Nomenklatur der Heiligen, die in der Messe als Fürsprecher und Nothelfer angerufen werden, verhüllt für den Volksverstand die Bedeutung der Macht und Gnadenfülle des dreieinigen Gottes, und mischt dadurch, dass dem intercedere precibus auch meritis folgt, die Irrlehren von der Verdienstlichkeit eigener Werke und von der Überverdienstlichkeit der Werke der Heiligen ein.

Dem Einwurf der Protestanten, dass die Heiligenverehrung unter den Zeugnissen der apostolischen Kirche keine Spur für sich aufweisen könne, ist von den Katholiken seit Schelstrate bis in die neuere Zeit durch das Thema von der disciplina arcani geantwortet worden. Aber die Theologen unserer Kirche konnten leicht nachweisen, dass die disciplina arcani es mit anderen Dingen als mit der Anrufung der Heiligen und mit der Verehrung ihrer Bilder zu tun gehabt habe. S. den Art. Arkan-Disziplin.

Die Legenden der Heiligen, eine mit Dichtungen und Lügengebilden angefüllte Litteratur, sind frühe gesammelt und nach dem christlichen Kalender geordnet worden. Man besitzt noch von den alten Kalendarien, Menologieen und Martyrologieen bis in das 8. Jarhundert hinauf. Die beliebteste Sammlung der Vitae Sanctorum ist im Orient die des Simeon Metaphrastes (12. Jarh.), die berühmteste des Occidents aus früherer Zeit die legenda aurea des Jakobus de Voragine (§ 1298). Das wichtigste spätere Werk sind die von den Bollandisten unternommenen Acta Sanctorum Antverpiensia. S. den Art. Acta Martyrum. — Vgl. Chemniz, Examen concilii Tridentini, III; Lobegott Lange, Art. Heilige in der Encykl. von Ersch und Gruber. **Grüneisen †.**

Heiligenschein, Gloria, Nimbus, Aureola. Schon im Heidentum findet sich die Darstellung eines Lichtkreises oder Stralenkranzes um die Gestalt oder das Haupt von Göttern und Heroen, bei den Römern um die Köpfe der Kaiser auf Statuen, Münzen u. dgl. So bezeugt auch Servius zum Virgil, z. B. Aen. II, v. 616: nubes divina, est enim fluidum lumen, quo Deorum (III, v. 587: vel imperatorum) capita cinguntur, sic enim pingi solent. Auch bei den Ägyptern, Persern, Indiern finden sich änliche Darstellungen, dergleichen Didron auffürt. Im christlichen Altertum kommt zwar Gott, auch Christus, one den Lichtkreis auf Sarkophagen, letzterer aber mit demselben in den Katakomben vor, und eine Abraxasgemme trägt den Stralennimbus. Vom 4. Jarhundert an werden diese Attribute in verschiedener Form und Anwendung immer allgemeiner, nicht bloß bei heiligen Personen, auch beim Satan (Didron), bei dem Lamm, dem Löwen, den übrigen Evangelistensymbolen, später auch bei allegorischen Figuren. Gott Vater hat in der Regel den Nimbus in Form des Dreiecks, Christus rund mit eingezeichnetem Kreuz. Der hl. Geist, als Taube, wird gemeiniglich von dem Heiligenschein umflossen. Eine gleiche Einschließung findet sich auch in alten Miniaturen, wenn Gottes Gegenwart und Wirksamkeit nur durch eine Hand, die aus den Wolken reicht, bezeichnet wird. In der späteren Kunst liebt man es, den Nimbus als durchsichtige, horizontale oder schräge Scheibe über dem Haupte der Heiligen anzubringen. Didron nimmt die Gloria als Gattungsnamen solcher bildlichen Verklärungen, und unterscheidet innerhalb der Gattung Nimbus als Bezeichnung des Heiligenscheins, der das Haupt, Aureola als diejenige des Lichtglanzes, der die ganze Gestalt umgibt. — Vergl. dessen Iconographie chré-

tienne, S. 25 ff., de la gloire. Außerdem besonders Münter, Sinnbilder ꝛc. II, S. 20 ff. **Grüneisen †.**

Heiliger Geistesorden, s. Geist, Orden des h., und Hospitaliter.

Heiligkeit Gottes. Noch immer ist die biblische Wissenschaft arm an exegetisch-historischen Monographieen über die biblischen Grundbegriffe, und doch bedarf sie solcher, um tieferen Einblick in die Geschichte der Offenbarungsreligion zu gewinnen und um der christlichen Glaubenslehre neue befruchtende Erkenntnis zuzuführen. Über den Begriff der göttlichen Heiligkeit aber besitzen wir gegenwärtig zwei dankenswerte gründliche Abhandlungen, die von Diestel *) im Jarg. 1859 der Jarbb. für deutsche Theologie und die des Grafen Baudissin in Heft II, 1878, seiner Studien zur semitischen Religionsgeschichte; zwischen beiden erschien 1865 in dem 1. Supplement-Band (Bd. XIX) der Real-Encyklopädie der Oehlersche Art. Heiligkeit Gottes, welcher als ein dritter ebenbürtiger Beitrag zur Lösung des Problems angesehen werden darf. Wärend Diestel den Begriff der göttlichen Heiligkeit zu sehr partikularisirt, indem er ihn innerhalb der nationalen Schranke des theokratischen Bundesverhältnisses festhält und gegen den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, dem er (Jarbb. 1860) die Tendenz, dieses Bundesverhältnis zu entschränken, zuschreibt, als spezifisch alttestamentlich herabsetzt: gibt ihm Oehler in dem ersten Teile seines Artikels, an Schmieder und teilweise an Menken sich anschließend, eine Fülle des Inhalts und der Beziehungen, hinter welcher der sensus simplex des Worts sich verliert und die festen Umrisse des Begriffs verschwimmen. Die Abh. Baudissins leidet einerseits an dem entgegengesetzten Mangel: sie läßt die ethische Seite des Begriffs nicht zu ihrem vollen Rechte kommen, und andererseits verflößt sie ihn dergestalt in den Begriff der himmlischen Erhabenheit, daß das Charaktermerkmal, durch welches קדוֹשׁ sich von andern synonymen Ausdrücken der Jenseitigkeit Gottes unterscheidet, schließlich verschwindet. Dennoch ist diese das Material beherrschende und in musterhaftem methodischen Gange verlaufende Untersuchung reich an richtigen Erkenntnissen und wolbegründeten Ergebnissen. Wir heben folgende heraus: 1) Es ist eine sprachwissenschaftlich feststehende Voraussetzung, daß die Bedeutung des Verbums קדשׁ und seiner Derivata ursprünglich keine sittliche, sondern eine sinnliche ist. 2) Es ist eine zutreffende Beobachtung, daß das Wort mit seiner ganzen Verwandtschaft lediglich auf religiösem Gebiete gebraucht wird und daß sich dessen sinnliche Grundbedeutung also nur etymologisch und nicht aus dem Sprachgebrauch erweisen läßt. 3) Es verhält sich one Widerrede so, daß die Vorstellung von der Heiligkeit bestimmter Sachen und Personen als in einem äußerlichen Verhältnis zum Kultus stehend die älteste ist, die sich mit dem Worte verbunden und dessen Gebrauch bestimmt hat. 4) Nicht minder war ist es, daß der alttestamentliche Wortbegriff weder dem Etymon noch der außerisraelitischen Verwendung des Wortes zu entnehmen ist, sondern daß er von der altest. Gottesidee oder, wie wir auch sagen können, durch die Offenbarungsreligion einen eigentümlichen volleren höheren Inhalt empfangen hat. Besonders hoch aber schlagen wir das Zugeständnis Baudissins an, daß 5) die Geschichte des Begriffs der Heiligkeit keine geradlinige Entwickelung darstellt und daß die Entwickelungsstufe desselben bei diesem oder jenem Schriftsteller kein sicheres Anzeichen der Zeit ist, welcher er angehört, da es vorkommen kann, daß ein sehr später Schriftsteller an älteren Vorstellungen festhält, und da die Verschiedenheit der prophetischen und der priesterlichen Berufssphäre leicht den Schein einer Meinungsverschiedenheit erzeugen kann, welche in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Auch darin stimmen wir überein, daß 6) die Grundbedeutung des eigenschaftlichen קדוֹשׁ mit überwiegender Warscheinlichkeit der Lautverbindung קד (nicht דש) zu entnehmen ist, mit welcher sich die Vorstellung des Spaltens, Scheidens, Sonderns vorfindet, sodaß es also als ein von Haus aus negativer Begriff das im Zustande das Geschiedenseins oder Hinausgerücktseins Be-

*) In Ausarbeitung dieses Aufsatzes begriffen, wurde ich durch die Nachricht seines am 15. Mai d. J. (1879) erfolgten Todes schmerzlich überrascht.

findliche bezeichnet; das apperceptionsweise Hinzunehmende aber, welches der Begriff negirt, ist nicht zunächst das Gewönliche und Gemeine, sondern das physisch Gebrechliche, Krankhafte, Mangelhafte. Mit Recht konstatirt Baudissin, daſs קדוש und טמא nie geradezu als Gegensätze vorkommen, woraus zu schließen, daſs קדוש nicht ganz auf gleicher Linie mit טהור steht, daſs es nicht mit den gleichfalls ursprünglich negativen Begriffen בר (dessen Stammwort noch in der Bedeutung ‚aussondern' gemeinüblich ist) נקי und خالص zusammenfällt, daſs es eine darüber hinausgehende umfassendere Bedeutung hat, indem es das Mangel- und Makellose bezeichnet. Überall da freilich, wo es auf Sachen oder Menschen angewendet wird, verbirgt sich diese Grundbedeutung; Baudissin hat Recht, daſs man da überall mit dem Verhältnisbegriff des Gottgeweihten, Gottgehörigen auskommt. Aber, auf Gott angewendet, muſs das Wort besagen, was er in sich ist, und es bezeichnet da, wie schon Quenstedt die Heiligkeit Gottes richtig definirt, die summa omnisque labis expers in Deo puritas. Hier ist es, wo Baudissin in eine falsche Bahn einlenkt, indem er annimmt, daſs קדוש, von Gott gesagt, zunächst den über das Irdische Erhabenen und erst von da aus den über Unreinheit (Sünde) Erhabenen bezeichnet, obwol er vorsichtig hinzugefügt, daſs jene „scheinbar primäre" Bedeutung vielleicht nie für sich allein existirt habe. In Wirklichkeit gehört sie gar nicht zum eigentlichen Begriffsinhalt. Wenn in der phönizischen Inschrift des Sarkophags des Königs Eschmunazar die Götter אלנם קדשם (heilige Götter) heißen, so bedeutet das weder die überweltlichen noch die reinen, sondern die fehl- oder mangellosen, freilich nicht in dem geistigen Sinne, welchen קדוש und קדושים (Jos. 24, 19; Hos. 12, 1; Spr. 9, 10; 30, 3) als Benennung des einen innerhalb der Offenbarungsreligion gewinnt, welche wir nach dieser Seite hin mit Kuenen als die Religion des ethischen Monotheismus von den Heidentümern unterscheiden können. Überall aber, wo das Wort mehr als bloßer Verhältnisbegriff ist, verbindet sich im Sprachbewuſstsein mit der Wurzelbedeutung sejunctus die Vorstellung sejunctus ab omni vitio, also labis expers. Auch das Assyrische bestätigt dies. In einer sumerisch-assyrischen Beschwörungsformel, deren Urtext sich in Band II der Cuneiform Inscriptions of Western Asia, p. 17 findet und welche Lenormant in Études Accadiennes III, pag. 67 zu übersetzen versucht hat, stehen in der ersten Zeile (und insoweit unterliegen Lösung und Verständnis keinem Zweifel eines auch nur einigermaßen Kundigen) kadištu (= קְדֵשָׁה) und als sumerisches Äquivalent nu-gig einander gegenüber; nu bedeutet ‚nicht' (assyr. lâ) und gig ist das übliche Wort für ‚krank' (assyr. marṣu) oder ‚Krankheit' (assyr. murṣu), die Hierodule heißt also kadištu als labis expers. In der zweiten Zeile steht dem nu-gig das assyr. ištaritu (= עשתרת), jedoch one Gottheits-Determinativ, gegenüber, woraus zu folgern scheint, daſs in erster Linie Astarte selbst als kadištu, d. i. als fehllose gelte. Jedoch lassen wir dies dahingestellt — genug, daſs auch so sich bestätigt, daſs der semitische Begriff der Heiligkeit nicht Überweltlichkeit und Unnahbarkeit, wie auch Schultz (Alttest. Theologie S. 517 der 2. Aufl.) annimmt, sondern Fehl- und Mangellosigkeit, positiv gedacht also Vollkommenheit („Normalität des Lebens", wie es Dieſtel einmal treffend ausdrückt), zunächst in physischem Sinne, zu seinem centralen Merkmal hat. Gott der Heilige ist allerdings der Überweltliche und Unnahbare, aber daß Heiligkeit und Erhabenheit über die Erdwelt und überhaupt die Welt nicht zusammenfallen, zeigt beispielsweise Jes. 57, 15 (wonach der Heiligkeit des Überweltlichen auch die Heiligkeit seiner Thronstätte entspricht), und daſs für die Unnahbarkeit Gottes andere Ausdrücke verfügbar sind, ist aus Ps. 2, 4; 97, 9; Jes. 33, 5 vgl. 14 u. a. St. ersichtlich. Wenn, wie Job 25, 5 f., 15, 15 f., 4, 18 f. gesagt wird, kein geschöpfliches Wesen bis zu den Engeln hinauf schlechthin flecken- und tadellos ist, so ist der absolut Heilige, gegen dessen Heiligkeit die der „Heiligen" seiner nächsten himmlischen Umgebung (Ps. 89, 8. 6; Dt. 33, 2; Sach. 14, 5; Jud. v. 14) nur eine abbildliche und beschränkte ist, ebendeshalb der Überweltliche, aber das ist nicht der Inhalt, sondern eine Konsequenz des Inhalts des Begriffs. Und wenn

Gott der Allheilige für endliche und ebendeshalb nicht absolut fehllose Wesen insofern unnahbar ist, als zwischen ihm und ihnen, mögen sie ihm auch noch so nahe kommen dürfen, doch immer ein unendlicher Abstand bleibt, so ist Heiligkeit deshalb doch nicht s. v. a. Unnahbarkeit; קָדַשׁ bedeutet Jes. 65, 5 nicht „unnahbar sein", קִדֵּשׁ Ex. 19, 23 nicht „unnahbar machen", sondern alles Heilige innerhalb der Kreaturwelt ist, obwol nicht heilig an und für sich, doch als von Gott Geheiligtes oder Gott Geweihtes für den, der nicht gleiche oder gleich hochgradige Heiligkeit oder Weihe besitzt, ein Noli me tangere — es verhält sich änlich mit dem lateinischen sacrosanctum, welches als solches religione oder auch lege unverletzlich ist und also den Sinn, aber nicht die Bedeutung des Unverletzlichen hat. Eine noch schlimmere Vermengung verschiedener Dinge ist es, wenn Duhm (Theologie der Propheten, S. 169 ff.) קֹדֶשׁ für einen ästhetischen Begriff erklärt und als den Herrscherglanz des Herrscherverhältnisses, in welchem Jahve zu Israel steht, definirt: diese Doxa, welche als idealische Schönheit (vergl. aber zu Ps. 50, 2), ein ästhetischer Begriff heißen kann, hat die Namen כבוד, הוד, הדר, aber nicht קדשׁ. Allerdings ist Gott, indem der Heilige, ebendadurch auch der Herrliche (נאדר בקדשׁ Ex. 15, 11), denn wer קדוש ist, aber auch nur dieser, ist als solcher auch אדיר (Ps. 16, 3) — die zwei Begriffe können wechseln (vgl. z. B. שֵׁם קדשׁו Ps. 103, 1 u. ö. mit שם כבודו Ps. 72, 19), sie können verschmelzen (wie in der bildlichen Bezeichnung Gottes als אור ישׂראל Jes. 10, 17), weil sie in kausaler Wechselbeziehung stehen, aber sie fallen nicht zusammen, sondern verhalten sich wie Inneres und Äußeres, Voraussetzung und Folge, sodass z. B. nach Ex. 33, 19 derjenige, dem Gott die Gesamtheit des Reichtums an Gütern, die er besitzt und spendet, versichtbart, seine Herrlichkeit zu schauen bekommt. Abzuweisen ist auch v. Hofmanns Begriffsbestimmung des קדוש, wonach es, von Gott gesagt, den schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen, sein selbst Seienden bezeichnet — sie gibt dem Wurzelbegriff nicht die dem Wortgebrauche gemäß zu appercipirende Beziehung. Und statt mit Ritschl zu sagen: „Jahve heißt der Heilige insofern er einzigartig ist", hat man vielmehr zu sagen: Er ist heilig in einzigartiger Weise, die schlechthinnige Heiligkeit, welche Duhm (S. 171) für ein begriffliches Unding erklärt, ist ihm wesentlich eigen: Niemand ist heilig wie er 1 Sam. 2, 2, er ist *μόνος ὅσιος* Apok. 15, 4. Ist nun aber labis expers der durch Etymon und Gebrauch dargereichte Grundbegriff des Wortes, so ergibt sich ein etwas anderer geschichtlicher Entwickelungsgang des Begriffs als der von Baudissin rekonstruirte. Beherrscht wird dieser Entwickelungsgang von dem Begriffe der Heiligkeit Gottes, dessen Bewegung zugleich die der ganzen Begriffssphäre ist; denn die ganze Wortsippe hat allüberall religiösen Sinn und da alle Intransitiv-, Transitiv- und Reflexivformen des Verbalstamms קדשׁ (eingeschl. auch das Subst. מקדשׁ) sich den Hauptbegriffen קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ als deren Derivate unterordnen, wie Baudissin S. 20 richtig bemerkt, so handelt es sich obenan um den Inhalt, mit welchem die Religion Israels diese Hauptbegriffe erfüllt oder, was wesentlich dasselbe, um den Sinn, den sie mit der Bezeichnung Jahves als des Heiligen verbunden hat. Verhält es sich wirklich so, dass die an Israel seit der Sinai-Gesetzgebung ergangene Gottesoffenbarung den in קדוש = labis expers ausgeprägten Begriff zu einem ethischen erhoben hat, so ist es von vornherein unwarscheinlich, dass, wie Baudissin behauptet, Aussagen, in denen die göttliche Heiligkeit als Vorbild menschlichen Verhaltens und also, positiv gewendet, als physisch-ethische Vollkommenheit erscheint, innerhalb des A. T. auf Lev. c. 11. 19. 20 beschränkt seien und dass überhaupt in den meisten Stellen, wo von Gott dem Heiligen die Rede ist, dem Begriffe der Heiligkeit alle ethische Bedeutung abgehe. Wenn man Ex. 22, 30 (Bundesbuch) isolirt, so lässt sich freilich sagen, das die Thora in ihrer ältesten Gestalt nur eine auf das Naturleben bezügliche Heiligkeit kenne. Aber גוי קדוש Ex. 19, 6 (Jehovist) ist doch gewiss eine nicht bloß auf *τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* (Hebr. 9, 13), sondern vor allem auf sittliche Makellosigkeit gehende Berufsbestimmung; ihr Widerspiel lautet Jes. 1, 4

גוי חטא. Und ſtehen denn nicht auch die vielen auf Leiblichkeit und Leibesleben bezüglichen Satzungen, welche der nationale Zweck des Geſetzes, die Darſtellung eines hl. Volkes mit ſich brachte, unter einem alles beherrſchenden ethiſchen Geſichtspunkte? Die Thora bekräftigt in dieſem Syſtem von Satzungen die tiefernſte Warheit, daſs der allheilige Gott nicht bloß innere, ſondern auch äußere Heiligkeit des geiſtleiblichen Menſchen will und daſs auch der leibliche Schmutz als mit der Sünde und ihren Folgen zuſammenhängend ihm ein Greuel iſt. Dieſtel iſt im Unrecht, wenn er im Hinblick auf dieſe Reinigkeitsſatzungen den geſetzlichen und überhaupt altteſtamentlichen Heiligkeitsbegriff zu einem national-levitiſchen herabſetzt, der ebendeshalb im N. T. im Schwinden begriffen ſei; dieſes Verſchwinden iſt irrigerweiſe aus einer äußerlichen Stellen-Statiſtik gefolgert — *ἅγιος, ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἁγιώτης, ἁγιωσύνη* ſind ja doch neuteſt. Grundbegriffe. Sie ſind auf radikale von innen anhebende Erneuerung gerichtet, wärend der Standpunkt des Geſetzes überwiegend peripheriſch, nicht central iſt und in pädagogiſchen ſymboliſchen Fingerzeigen von außen nach innen weiſt. Die Propheten bereiten die neuteſt. Einſetzung in das Centrum vor, die Einſchärfung der Reinigkeitsſatzungen lag onehin außerhalb ihres Berufes. Aber daſs auch für prophetiſche Denkweiſe die auf das innere gehende Heiligkeitsforderung die auf das äußere gehende nicht ausſchließt, zeigen Ausſprüche wie Jeſ. 52, 11; 66, 17 in Vergleich mit 54, 13, und die neue Thora Ezechiels in Vergleich mit 36, 25 f. desſelben Propheten. Auch das Deuteronomium, welches ja doch vor Jeremia und Zefanja ans Licht getreten ſein ſoll und demzufolge noch der Blütezeit des vorexiliſchen Prophetentums angehört, warnt ja vor phyſiſchen Verunreinigungen mit Hinweis auf die Heiligkeit Jahves 14, 21 und bedingt andererſeits die Heiligkeit Iſraels 28, 9 ganz ſo wie Ex. 19, 5 f.; Lev. 20, 7 f. durch Gehorſam gegen den Willen des heiligen Gottes, alſo vor allem durch ſittliche Pflichterfüllung. Wir behaupten deshalb, daſs überall, wo die Schrift Gott als den Heiligen bekennt, ſeine Heiligkeit als phyſiſche und obenan ethiſche Fehlloſigkeit gedacht iſt, und daſs alle Heiligkeitsforderungen, die daraus abgeleitet werden, auch ſolche wie Dt. 23, 13—15, ethiſchen Grund und ethiſchen Zweck haben. In dem Lied am Meere Ex. c. 15, in welchem das erſte Bekenntnis der Königsherrſchaft Jahves erklingt, heißt die Rechte Jahves נאדרי בכח und er ſelbſt als der Unvergleichliche unter den Göttern נאדר בקדש — die Heiligkeit, durch deren Erweiſung er ſich verherrlicht, iſt da nicht ſeine „abſolute Erhabenheit", ſondern ſein abſoluter Gegenſatz zu allem Böſen, der es nicht zuläſst, daſs ſein Volk die Beute der Tyrannen werde; die abſolute Erhabenheit Gottes iſt kein Troſt, an ihn den Heiligen aber appellirt in Pſ. 22, 4 der von ſeinen Verfolgern in Todesnot verſenkte Gerechte, zu ihm nimmt Habakuk, indem er die chaldäiſche Weltmacht mit gottesläſterlichem Übermut in Juda ſchalten ſieht, ſeine Zuflucht 1, 12 f.: „Biſt du nicht von Urzeit her Jahve mein Gott, mein Heiliger (קדשי) . . Du, rein von Augen, ſo daſs du Böſes nicht ſehen, und der du auf Bedrückung nicht ſchauen kannſt, warum ſchaueſt du Treuloſe, ſchweigſt dabei, daſs verſchlingt der Gottloſe den, der gerechter als er!" Und läſst ſich denn wirklich Joſ. 24, 19 die „ethiſche Färbung" vermiſſen? Neben der Heiligkeit Gottes ſteht ja ſein Eifer, welcher ganze Hingabe fordert und Abgötterei als Sünde der Sünden andet. Und 1 Sam. 2, 2, wo Gott als Heiliger und im Parallelgliede als צור der Gott one gleichen heißt? צור iſt er doch als Vertrauensgrund, und was das ſagen will, zeigen Ausſagen wie Dt. 32, 4; Jeſ. 26, 4. Selbſt 1 Sam. 6, 20, wo die aus der Heiligkeit folgende Unnahbarkeit in Betracht kommt, liegt doch die Vorſtellung unter, daſs Gott der Heilige Anblick und Berürung der Lade, welche das Vehikel ſeiner Gegenwart iſt, nur ſolchen geſtattet, die er berufen und geweiht und alſo ſich gewiſſermaßen konform gemacht hat. Und nun vollends die Benennung Gottes als des Heiligen Iſraels und des Geiſtes Gottes als heiligen Geiſtes! קדוש ישראל wäre nichts mehr als der in Iſrael verehrte erhabene Gott und רוח חקדש nichts weiter als der göttliche Geiſt, ſofern er in der Theokratie waltet? Was קדוש ישראל ſagen will, iſt doch vor allem der Berufungsviſion Jeſaias, in welcher dieſer ſein Lieb-

lingsname Gottes wurzelt, zu entnehmen. Da hält er sich, den Sündenunreinen, angesichts des Herrn, den die Seraphim als Dreimalheiligen preisen, für einen Verlornen; erst die seraphische Absolution tröstet und ermutigt ihn: der Gott, den er als sein Bote den Heiligen Israels nennt, ist also doch der von den Mängeln, mit denen die Kreatur, eingeschlossen auch die Himmelswesen, behaftet ist, und zumal von Sünde schlechthin Freie, der sich Israel zu eigen gegeben, damit dieses seiner Heiligkeit durch heiliges Verhalten entspreche (8, 13; 30, 12 f.). Auch רוח הקדש ist ein durchaus ethischer Begriff. Dass es der „in der Theokratie [ein nur zu häufig in veräußerlichender Tendenz gemissbrauchtes Wort] waltende Geist" ist, hat nur berechtigten Sinn, wenn man unter Theokratie das Reich Gottes versteht, dessen Mitgliedschaft durch Heiligung des Person- und Naturlebens bedingt ist. Während רוח יהוה der allgemeine Name ist, mit welchem sich zunächst die Vorstellung des absoluten Wissens und Vermögens verbindet, ist der Geist der Heiligkeit, das heißt welchem Heiligkeit eigen ist, der Geist Gottes als des Heiligen, welcher in dem, der ihn auf sich wirken lässt, Gott dem Heiligen gefälliges Leben schafft. Der Fromme, welcher gefallen ist, aber Buße tut, fleht, dass Gott diesen seinen heil. Geist nicht von ihm nehme, Ps. 51, 13. Dass man ihm widerstreben, ihn betrüben kann, Jes. 63, 10, setzt voraus, dass er sittlich-religiöses Leben in dem Menschen zu wecken oder zu erneuern und zu stärken bezweckt. Und wenn ihn der Beter in Ps. 143, 10 רוחך טובה nennt, so will das sagen, dass er das Heil des Menschen gern fördert. Wie Gott טוב ist, weil er Gedanken des Heils über den Menschen gefasst hat, so ist sein Geist טובה, weil sein Wirken dahin gerichtet ist, diese Gedanken am Menschen zu verwirklichen. — Es bleibt also dabei, dass קדוש labis expers bedeutet. Gott ist heilig als der, welcher von jederlei physischem und ethischem Mangel frei ist und zwar frei in höchster Potenz, frei in idealischer, ur- und vorbildlicher Weise. Er heißt nicht so als der Himmlische, als der überweltlich Erhabene, als der Herrliche, als der Unnahbare, als der Unvergleichliche — das sind Radien des Begriffs, nicht sein Centrum. Wenn Baudissin sagt, dass der positive Inhalt des Begriffes die physisch-sittliche Integrität sei (S. 97), so stimmen wir überein, sofern es unverworren und unverwaschen festgehalten wird. Auch Oehler trifft nach langem Oscilliren das Rechte, indem er sagt: Die göttliche Heiligkeit wird als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen sein, so aber, dass diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefasst werde. **Fr. Delitzsch.**

Heiligkeit der Kirche, s. Kirche.

Heiligkeit, urspr. des Menschen, s. Gerechtigkeit, urspr.

Heiligkeit, Titel des Papstes, s. Papst.

Heiligsprechung, s. Kanonisation.

Heiligung. Der Begriff der Heiligung ist der Grundbegriff der religiösen Sittlichkeit in der heiligen Schrift. Er gehört dem Alten Testamente an wie dem Neuen, der Dogmatik wie der Moral. Die Wurzel desselben aber liegt in der Idee der Heiligkeit Gottes. Auf Grund der Heiligkeit Gottes soll der Mensch sich heiligen, durch dieselbe und für dieselbe: das ist die Heiligung. Die Heiligkeit Gottes aber ist der Grundzug der theokratischen alttestamentlichen Gottesidee. Jehovah ist der Heilige (Jes. 6). Der Begriff der Heiligkeit Gottes drückt aber nicht bloß sein negatives Verhalten aus, nach welchem er sich allem Unreinen, Gemeinen, Sündigen, entzieht, sondern ebensosehr sein positives Verhalten, nach welchem er eine seinem Wesen gemäße, heilige Gemeine stiftet. Die Vollendung der Offenbarung Gottes ist seine Offenbarung in dem heiligen Geist, welcher nicht nur alles Ungöttliche in der Welt abstößt und vernichtet, sondern auch das göttliche Leben mit absoluter Macht in die Welt einfürt, die Menschheit reinigt und vergeistigt, die Welt verklärt. Gott ist heilig als der Gott der heiligen Gemeine. „Ich bin der Herr euer Gott: darum sollt ihr euch heiligen, dass ihr heilig seid: denn ich bin heilig" (3 Mos. 11, 44. 45; 1 Petr. 1, 16). Daher preist auch Christus Gott als den heiligen Vater in seinem hohepriesterlichen Ge-

Digitized by Google

bet, da wo er von seiner weltverklärenden Wirkung redet (Joh. 17, 11). Der hebräisch-theokratische Begriff der Heiligkeit (קֹדֶשׁ) findet sein weltliches Analogon in dem griechischen Begriff der Idealität. Ideell ist das, was sich der Idee gemäß verhält in seiner Erscheinung: das Schöne in seiner zum schönen Leben erweckenden Wirkung. Heilig aber ist das, was sich der Persönlichkeit, dem sich selbst erfassenden Geisteswesen gemäß verhält in seinem innerlichen Grunde: das Gute in seiner höheren, schöpferischen, das Gute stiftenden Potenz. Gott ist heilig, indem er sein ewiges, persönliches Wesen betätigt mit absoluter Gewissheit, und damit das Reich des persönlichen Lebens stiftet, schützt und vollendet, das Reich der Liebe. Die üblichen Definitionen der Heiligkeit Gottes haben sich meist in die zwei Seiten des Begriffs, die negative und die positive, einseitig geteilt. Die älteren Dogmatiker (Calov, Quenstedt, Hollaz) lassen den Begriff der Heiligkeit Gottes größtenteils mit dem negativen Begriff der Wesensreinheit zusammenfallen (s. Bretschneider, Systematische Entwicklung der dogmat. Begriffe, S. 383), die neueren, namentlich Ammon, Wegscheider, Reinhard, Döderlein, haben diese Richtung noch verflacht, indem sie unter der Heiligkeit die Angemessenheit des Willens Gottes zum Sittengesetz, oder zu den Gesetzen seines Wissens verstanden. Sie vergaßen, dass die Heiligkeit als die Kausalität des Sittengesetzes betrachtet werden muss, oder vielmehr noch über die eigentlichste Kausalität desselben, die Gerechtigkeit, hinausliegt. Mit der Schleiermacherschen Definition, nach welcher wir „unter der Heiligkeit Gottes diejenige göttliche Ursächlichkeit verstehen, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist", reicht man noch weniger aus, insofern es hier erst die Sünde ist, welche den Begriff des inneren Gesetzes und seiner Kausalität, der Heiligkeit, vermittelt. Die positive Seite des Begriffs wurde dagegen einseitig von der Kollenbusch-Menkenschen Schule aufgestellt, indem die Heiligkeit hier als die demütig sich herablassende Liebe gefasst werden sollte. Denn dieses Walten für sich betrachtet ist vielmehr die Barmherzigkeit. Indessen wurde mit dieser Definition auf ein durchweg vernachlässigtes Moment des Begriffs hingewiesen. Eine Zusammenfassung beider Seiten ist versucht worden in meiner Dogmatik I, S. 101. Man vergleiche die Verhandlungen darüber in Nitzsch, System S. 172. Es mag hier noch hervorgehoben werden, dass der Begriff der Heiligkeit Gottes insofern einen spezifischen Gegensatz zu der pantheistischen Weltanschauung bildet, als diese auf einer Vermengung Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, selbst des Guten und des Bösen beruht, ja indem sie sogar darauf ausgeht, das persönliche Wesen überhaupt in das unpersönliche aufgehen zu lassen. Die Heiligkeit hebt vielmehr alles Unpersönliche in dem Persönlichen auf.

Sich heiligen heißt demzufolge sich der persönlichen Wesenstreue Gottes gemäß und in der Kraft derselben der Verstrickung in das Unpersönliche entziehen, und in das persönliche Verhältnis zu Gott eingehend, sich zu einem wesensgemäßen, d. h. persönlichen Leben in der Liebe für ihn vollenden. Zuvörderst ist nun hier zu beachten, dass das Gesetz der Heiligung im Alten Testament, der Natur desselben gemäß, in typisch-symbolischer Gestalt auftritt, um sich im Neuen Testamente in dem Gesetz des Geistes, der realen Heiligung zu vollenden.

Weil Gott der Heilige ist (קָדוֹשׁ), so soll sein Volk heilig sein (3 Mos. 11, 44. 45; 5 Mos. 23, 14). Und weil das Volk von Natur unheilig ist, so besteht sein wesentlicher Beruf darin, sich zu heiligen. Dieser Beruf wird ihm aber durch die Gründung seines Heiligtums, worin alles dem Herrn geheiligt ist, und wodurch alle seine Lebensverhältnisse geheiligt werden sollen, in gesetzlich symbolischer Gestalt vor die Augen gestellt, und es wird durch diese symbolischen Heiligungen pädagogisch für die reale Heiligung erzogen. Der Akt des Heiligens (קָדַשׁ) umfasst aber dem Begriff der Heiligkeit gemäß allemal zwei Momente. Eine Person oder ein Gegenstand wird geheiligt, indem sie ihrer gemeinen weltlichen Beziehung durch symbolische Akte (Waschungen, Sühnungen ꝛc.) entnommen, und dann durch eine positive Weihung (die Salbung, die Opferung ꝛc.) in den

Dienſt des Herrn geſtellt, oder dem Herrn hingegeben wird. Der Welt nehmen und dem Herrn geben: das heißt heiligen. Die Heiligung hebt alſo als negative die falſche, profane Weltbeziehung des Objektes wider auf, und ſtellt als poſitive ſeine ware, religiöſe Weltbeziehung wider her. Dieſe Heiligung Iſraels hat der heilige Gott im Alten Teſtament ſo lange in geſetzlich-ſymboliſcher und pädagogiſcher Form geleitet, bis das Neue Teſtament vermittelt war, d. h. bis der Heilige oder das Heilige ſchlechthin (τὸ ἅγιον) von der Jungfrau konnte empfangen und geboren werden durch Wirkung des heiligen Geiſtes (Luk. 1, 35). Chriſtus ſelbſt aber hat ſeine angeſtammte Heiligkeit in einer ſteten Heiligung ſeines Lebens für die Welt entfaltet und behauptet, und dieſe zuletzt in der Opferung ſeines Lebens vollendet (Joh. 17, 18). Damit war das Kommen des heiligen Geiſtes vermittelt, und mit ihm empfingen die Gläubigen das Geſetz des Geiſtes, des neuen Lebens, der Liebe, d. h. das Prinzip der Heiligung. Die Chriſten aber werden die Heiligen genannt (Apoſtelgeſch. 9, 32; Röm. 15, 26 ꝛc.), nicht etwa nur weil ſie heilig werden ſollen, ſondern auch weil ſie mit dem Glauben an Chriſtum die weſentliche Heiligkeit als ihre Heiligkeit in ihr Inneres aufgenommen und zum Prinzip ihres Lebens gemacht haben. Die poſitive Heiligkeit als Lebensſat in einem zur Heiligkeit beſtimmten, aber durchaus unheiligen Leben muſs ihrer Natur nach als ſtete Heiligung wirkſam ſein. Die Chriſten ſind als Heilige im Glaubensgrunde durch die Heiligung in ihrem Werden (2 Kor. 7, 1; 1 Theſſ. 4, 3. 4. 7; Ebr. 12, 14) zur Heiligung der Erſcheinung, des vollkommenen Lebens berufen (Röm. 6, 19. 22; Epheſ. 1, 4; 5, 27; 1 Petr. 1, 15). Eben darum aber, weil der Begriff der Heiligung das ganze chriſtliche Leben und Verhalten umfaſst, müſſen wir hier nach verſchiedenen Beziehungen die beſtimmteſten Unterſcheidungen eintreten laſſen, wenn wir uns nicht in unklare und irrtümliche Auffaſſungen aller Art verwickeln wollen. Vor allem haben wir zu unterſcheiden die Heiligung im allgemein theokratiſchen und die Heiligung im beſtimmteren dogmatiſchen Sinne. Es entſpricht durchaus der Herübernahme der altteſtamentlichen Ausdrucksweiſe in das Neue Teſtament, oder vielmehr dem Verhältnis zwiſchen altteſtamentlichem Typus und neuteſtamentlicher Erfüllung, wenn vielfach die Erlöſung überhaupt, und zwar vorzugsweiſe das Element der Rechtfertigung des Sünders in ihr als ein heiligender Akt Gottes und Chriſti, als die Heiligung, welche die Gläubigen zu Heiligen gemacht hat, bezeichnet wird. In den Stellen Joh. 17, 17; Apg. 26, 18; Ebr. 2, 11 ꝛc. tritt die Erlöſung nach ihrem ganzen Umfang in der Geſtalt der Heiligung hervor; dagegen dient in den Stellen 1 Kor. 6, 11; Epheſer 5, 26; Hebr. 10, 10 u. a. der gleiche Ausdruck dazu, ganz vorzugsweiſe die Rechtfertigung als Heiligung (von ſeiten Gottes) zu bezeichnen. Und wie ſo ganz natürlich, da das Taufbad im Neuen Bunde ebenſo im realen Sinne den Sünder ausſonderte von der Welt für den Herrn, indem es ſeine Gerechtſprechung beſiegelte, wie im Alten Bunde die Beſchneidung und Waſchung den Iſraeliten ſchieden von der Welt und zu einem Eigentum des Herrn machten. Indeſſen ſehen wir dieſer Ausdrucksweiſe gegenüber auch ſchon die neuteſtamentlich dogmatiſche beſtimmtere Bildung des Begriffs hervortreten in den Worten: Chriſtus iſt uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung (1 Kor. 1, 30) und in manchen anderen Stellen (1 Theſſal. 4, 3; 4, 7; Ebr. 12, 14 u. ſ. w.). — Mit dieſem Gegenſatz der Ausdrucksweiſe iſt der zweite allerdings verwandt, nach welchem die Heiligung vorzugsweiſe einmal als Akt Gottes oder Chriſti und ſeines Geiſtes genannt wird, ſodann aber auch als Akt des gläubigen Menſchen. Gott iſt es, der die Menſchen heiligt als der heilige Vater (Joh. 17, 17) durch die Heiligkeit und Heiligung (Selbſthingabe oder Opferweihe) Chriſti (V. 19) in der Heiligung (das Weihen) des Geiſtes (1 Petr. 1, 2). Dieſem Wirken Gottes entſpricht aber der Chriſt, indem er ſich ſelber dem Herrn heiligt; nur geſchieht dies im allgemeinen dadurch, daſs er in die erlöſende, rechtfertigende und heiligende Heiligung von ſeiten Gottes eingeht (Epheſer 1, 4; 1 Petri 1, 15; Apg. 26, 18). Auf dieſem Grunde der allgemeinen theokratiſch-göttlichen Heiligung der Gläubigen aber bildet ſich nun die Unterſcheidung der Rechtfertigung

und der Heiligung im engeren Sinne. Indessen muss bemerkt werden, dass bei dieser Koordination die Rechtfertigung die Form des göttlichen Wirkens hat, die Heiligung die Form des (christlich) menschlichen Verhaltens. Daher muss man sich umsehen nach dem speziellen Element des göttlichen Waltens, welchem das spezielle Element des menschlichen Verhaltens in der Heiligung entspricht. Dies ist aber one Zweifel angegeben in der bekannten paulinischen Darstellung der gesamten Heilsordnung Röm. 8, 29: „Die er zuvor versehen (= erwält) hat, die hat er auch verordnet; die er aber verordnet hat, die hat er auch berufen, die er aber berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. So wie hier dem göttlichen Akt der Erwälung die menschliche religiöse Anlage entspricht, der göttlichen Verordnung die menschliche Wallfart, der göttlichen Berufung die menschliche Bekehrung, der göttlichen Rechtfertigung der menschliche Glaube, so endlich der göttlichen Fürung zur Herrlichkeit, dem Herrlichmachen die (christlich-) menschliche Heiligung (s. m. positive Dogmatik II, S. 950). Der heilige Geist nämlich, welcher den Gläubigen beseelt, ist ebensowol das Prinzip seiner Heiligung, als seiner Verherrlichung, der Geist der Herrlichkeit. Daher zielt das ganze Walten Gottes über dem Gläubigen dahin, dieses Prinzip in ihm zur vollen Entfaltung zu bringen, ihn bis zur vollen Erscheinung seiner inneren Herrlichkeit zu vollenden, indem er seinerseits bis zum Ziele seiner herrlichen Erscheinung, welche mit der Heiligkeit eins ist, dem Herrn sich heiligt, d. h. dem göttlichen Herrlichmachen mit seinem Verhalten entspricht. Daher schließt sich 1 Kor. 1, 30 die Heiligung an die Gerechtigkeit an, wie Röm. 8, 29 die Verherrlichung an die Rechtfertigung; daher werden die Christen hin und wider aufgefordert, sich auf dem Grunde ihrer Erlösung zu heiligen (2 Kor. 7, 1; 1 Thess. 4, 3; Ebr. 12, 14). Wenn aber die Heiligung wurzeln soll in der Rechtfertigung, so heißt das mit andern Worten, sie soll wurzeln in der Heiligung des Namens Gottes (Matth. 6, 9; vgl. 2 Mos. 20, 7) oder in der Tatsache, dass Gott in dem Herzen der Gläubigen geheiligt wird (1 Petri 3, 15). Der Name Gottes nämlich ist die Erkenntnis Gottes, oder der Gott im Herzen, und der Glaubensblick auf die rechtfertigende Gnade Gottes in Christo ist mit der Widerkehr der reinen Erkenntnis Gottes, oder mit der Heiligung seines Namens eins und dasselbe. Gleichwie aber die alttestamentliche Heiligung von der Erkenntnis des einigen rettenden Jehovah ausgeht, und sich alsbald darin betätigt, dass der Israelit sich von der Welt aussondert und dem Herrn heiligt, so vollzieht sich auch die neutestamentliche Heiligung in realer Weise darin, dass der alte Mensch ausgezogen wird, der neue angezogen (Ephes. 4, 22; Kolosss. 3, 9; Galat. 2, 19); d. h. sie ist negativ und positiv zugleich. In ihrem negativen Verhalten setzt sich die Buße des Gläubigen fort, und wird zur täglichen Buße, in ihrem positiven Verhalten setzt sich sein Glauben fort, und betätigt sich in der Frucht des Glaubens, in der Liebe. Immer mehr ertötet der Christ alle seine ungöttlichen Beziehungen zur Welt, und in demselben Maße erweckt er seine wesentlichen Beziehungen zu Gott zum neuen Leben. Seine Heiligung vollendet sich darin, dass er sein ganzes Leben und seine ganze Welt und Weltbeziehung Gott opfert, und dass er damit sein Gottesbewusstsein über alle seine Welt- und Lebensbeziehungen verbreitet. Sie geht dabei aber naturgemäß von innen nach außen. Zuerst wird das Innerste geheiligt: die Erkenntnis Gottes im Geiste. Von dem Geiste aus aber verbreitet sich die Heiligung über Seele und Leib (1 Thess. 5, 23), über die Glieder des leiblichen Lebens und das ganze Lebensgebiet (Röm. 6, 19; 11, 1). Das Ziel ist Heiligkeit und Herrlichkeit.

Man hat viel darüber gestritten, ob die Heiligung ein Werk Gottes sei, oder ein Werk des Menschen. Dieser Streit verkennt die Eigentümlichkeit der christlichen Lebenssphäre. Hier ist überall der Mensch von Gott ergriffen, und Gott in dem Menschen wirksam; das christliche Leben ist spezifisch gottesmenschlich. Wenn man nun hier auf diejenigen Stellen zurückblickt, wo die Heiligung mit theokratischem Ausdruck die Rechtfertigung bezeichnet, so ist es keine Frage, dass in diesen Stellen von dem Werke Gottes in dem Glauben des Menschen die Rede ist. Die dogmatisch begriffene Heiligung im spezifischen Sinne aber, welche

ſich auf dieſe Rechtfertigung gründet, iſt in ihrer Form ein Werk des Menſchen, d. h. ein Tun des Chriſtenmenſchen in der Kraft des ihn heiligenden oder verherrlichenden Herrn. Denn gerade darin beſteht ja das neue Leben, daſs der Menſch zur Liebe erwacht, zur freien geiſtigen Selbſtbeſtimmung in der Gemeinſchaft des Herrn.

An dieſer Stelle können wir jedoch den Zwieſpalt zwiſchen der katholiſchen und der evangeliſchen Dogmatik über das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung nicht überſehen. Das Concilium Tridentinum erklärt (Sessio 6, cap. 7): die Rechtfertigung iſt nicht allein die Vergebung der Sünden, ſondern auch die Heiligung und die Erneuerung des inneren Menſchen. Sie betrachtet alſo die Rechtfertigung als Gerechtmachung im eigentlichen Sinne, und läſst ſie mit der Heiligung in Eins zuſammengehen. Die Apologie der Augsburgiſchen Konfeſſion dagegen erklärt: die Rechtfertigung ſei nicht ein wirkliches Gerechtmachen, ſondern ein Gerechtſprechen im forenſiſchen Sinne. Inſofern nun aber dieſes Gerechtſprechen doch ein wirkliches Vergeben der alten Schuld und eine Adoption oder Aufnahme in die Kindſchaft des neuen Lebens ſein ſoll, kann allerdings nicht geleugnet werden, daſs jenes Gerechtſprechen Gottes ein wirkſames, ein ſchöpferiſches iſt. Was aber das proteſtantiſche Bekenntnis aufs beſtimmteſte will, iſt die entſchiedene Unterſcheidung zwiſchen der einmaligen vollendeten Rechtfertigung und der allmählichen fortgehenden Heiligung, ja die gegenſätzliche Betrachtung beider Heilsmomente. Die katholiſchen Dogmatiker ſind ſich nun gleich geblieben in der Geltendmachung ihres tridentiniſchen Symbols. „Die Heiligung, lehrt Klee (kath. Dogmatik III, 85), iſt eine Verſetzung aus dem Zuſtande der Ungnade, in welchem die Kinder des erſten Adam geboren werden, in den Zuſtand der Gnade und der göttlichen Kindſchaft durch den zweiten Adam, Jeſus Chriſtus, unſern Erlöſer.“ In der proteſtantiſchen Kirche dagegen haben nicht nur früher die Socinianer (ſ. Winer S. 102) den Begriff der Rechtfertigung und der Heiligung konfundirt, und die Rationaliſten ſpäter gar das Verhältnis beider umgekehrt (Wegscheider, Institutiones § 155), ſondern in der neueren Zeit hat ſich auch die kirchliche Dogmatik von der Vermiſchung beider nicht frei gehalten (ſ. m. Dogmatik S. 1042). Wir werden nun freilich zugeben müſſen, daſs die h. Schrift vielfach, namentlich in der johanneiſchen Theologie, beide Momente einheitlich zuſammenfaſst (1 Joh. 3, 5. 6). Ebenſo, daſs die Rechtfertigung als ein Sprechen Gottes notwendig ein wirkſames, ein ſchöpferiſches ſein muſs, alſo one irgend eine Gerechtmachung nicht zu denken iſt. Gleichwol verpflichtet uns die heilige Schrift durch ihren Vorgang, beide Momente nach ihrem beſonderen Charakter und gegenſätzlichen Verhältnis zu unterſcheiden; und zwar nicht nur Paulus (Röm. III—V), ſondern auch Petrus (1, 18—22), Johannes (1 Joh. 1, 9), der Hebräerbrief (4, 16) und ſelbſt Jakobus (1, 18). Nicht minder verpflichtet uns dazu das Weſen des chriſtlichen Glaubens und Lebens ſelbſt. Der Gläubige iſt unter der Rechtfertigung ein Werk Gottes, er iſt verſenkt in Chriſtum mit ſeiner Anſchauung. In ſeiner Heiligung aber treibt er das Werk Gottes, und nimmt er Chriſtum auf in ſein eigenes Leben. Der Ort unſerer Rechtfertigung iſt Chriſtus (wir in Chriſto); der Ort unſerer Heiligung iſt unſer neues Leben (Chriſtus in uns). Die Rechtfertigung iſt eine ideelle Einheit, ein einmaliger Akt wie die Taufe, die Heiligung iſt eine unendliche Mannigfaltigkeit, ſtets ſich widerholend wie die Feier des heiligen Abendmals. Die Rechtfertigung iſt das Prinzip unſeres neuen Lebens und als Prinzip in ſich vollendet, die Heiligung iſt das Werden, die Entwickelung des neuen Lebens, und demzufolge nicht vollendet vor dem Eingang in das himmliſche Erbe. Der Gegenſatz iſt eben ſo beſtimmt wie der Wurzeltrieb und der Fruchttrieb im Leben der Pflanze. Offenbar aber muſs die Heiligung ſelbſt dadurch alterirt, verwirrt, entkräftet werden, wenn ſie ihrem Wurzelleben entrückt und auf ſich ſelbſt geſtellt werden ſoll. Nur aus der Zuverſicht der Rechtfertigung quellen die Kräfte der Heiligung bis zur Vollendung empor. Es iſt eine dogmatiſche Kalamität in der evangeliſchen Kirche, daſs mehr als eine theologiſche Autorität den Gegenſatz zwiſchen Rechtfertigung und Heiligung verwiſcht hat. Darüber, daſs die Rechtfertigung ein actus forensis bleibt,

wenn sie sich auch in der Menschenbrust vollzieht (Hebr. 10, 22), kann man sich durch den Art. „Tersteegen" in unserer Encyklopädie orientiren. Tersteegen wuſste von einem forum conscientiae. Auch der Hebräerbrief K. 10, 22. Vielfach mangelt den Erweckten dieser Zeit die göttliche Gewichtigkeit oder Gewiſsheit der Kindschaft Gottes, daher bilden sich so manche krankhafte Aufregungen, wenn religiöse Meteore auftauchen, wenn es heiſst: Siehe, Christus ist da, siehe, er ist dort (Matth. 24, 26), — „glaubets nicht".

Schlieſslich muſs bemerkt werden, daſs der Begriff der Heiligung ebenso sehr der Ethik als der Dogmatik angehört, und umgekehrt. In der Dogmatik bezeichnet sie das letzte Moment der Heilsordnung; in der Ethik dagegen hat sie die Tugendlehre zu begründen. **Lange.**

Heilkunſt bei den Hebräern, s. Arzneikunst bei den Juden.

Heilsordnung, ordo salutis, auch oeconomia salutis, ist in der späteren evangelischen Dogmatik (s. unten) eine Überschrift, unter welcher die Begriffe, welche sich auf die subjektive Verwirklichung des Heiles beziehen, abgehandelt werden, nämlich in der Regel: Berufung, Erleuchtung, Widergeburt und Bekehrung, Buſse, Heiligung, mystische Vereinigung, und oft auch Rechtfertigung und Glaube, sowie zuletzt noch Verherrlichung. Die Behandlung in der Dogmatik zeigt eine sehr groſse Verschiedenheit in der mannigfaltigen Spaltung und Über- oder Unterordnung der Begriffe: Widergeburt, Erneuerung, Bekehrung, Buſse. Dagegen ist es im allgemeinen ein sehr bestimmter Begriffskreis, welcher unter jener Überschrift zusammengefaſst wird, sowie auch die Ordnung der Reihe im wesentlichen die gleiche ist, oder wenigstens durchaus nach demselben Plan und Grundgedanken entworfen scheint. Es liegt nicht in der Aufgabe dieses Artikels, der Auffassung und den besonderen Verhältnissen jener einzelnen Begriffe nachzugehen. Wir haben hier zu handeln: 1) von der Stellung des Ganzen in der Glaubenslehre; 2) davon, welche Begriffe zu der Lehre von der Heilsordnung gehören; 3) in welchem Verhältnisse diese als Momente des Ganzen zu einander stehen, oder welche Kategorie in dem ordo als solchem enthalten ist.

Die Lehre von der Heilsordnung ist hienach zu unterscheiden von der Lehre vom Heile überhaupt, oder dem Gebiete der Dogmatik, welches die Soteriologie genannt wird, oder auch als die Wirkungssphäre des heiligen Geistes bezeichnet wird, sowie von jedem Teile dieses Gebietes, welcher mehr als jene Begriffsreihe unter irgend einem anderen Gesichtspunkte zusammenfaſst. Und dies ist um so mehr zu bemerken, als in beiden Beziehungen ostmals Verwechslung stattgefunden hat. Sie ist ein Teil jenes Gesamtgebietes. Neben ihr gehören in dasselbe die Lehren von dem göttlichen Heilsplane oder der Erwälung, von den Gnadenmitteln, dem Worte und den Sakramenten, von der Kirche und endlich von den letzten Dingen. Von allen diesen Gegenständen läſst sie sich bestimmt unterscheiden und gegen sie abgrenzen. Der Beschluſs der göttlichen Gnadenwal wird auf den Wegen der Heilsordnung ausgefürt, durch die Gnadenmittel ist ihr Anfang und Fortschritt bedingt. Der Lehre von der Kirche gegenüber hat sie die Verwirklichung des Heiles im einzelnen zum Gegenstande, der von den letzten Dingen gegenüber den Prozeſs, welcher erst zur Vollendung füren soll.

Die letztere Bemerkung fürt darauf, daſs in jedem Falle die Verherrlichung (glorificatio) nicht mehr mit Recht zur Heilsordnung gezält werden kann. Aber etwas änliches scheint auch mit dem ersten Begriffe stattzufinden, mit der Berufung (vocatio). Zwar scheint es natürlich und geboten, mit der besonderen göttlichen Aufforderung und Einladung, welche an den Einzelnen ergeht und ihn das durch Christum gewirkte Heil ergreifen heiſst, den Weg der Erfarung und Aneignung dieses Heiles zu beginnen, da doch diese nur durch jenen göttlichen Anfang zu stande kommen kann. Allein, wenn man dies streng durchfüren wollte, so müſste man folgerichtig auch die göttliche Erwälung oder Gnadenwal hereinziehen. So gut wie die Erwälung gehört aber auch die Berufung, obwol sie die Ausfürung der ersteren in der Zeit ist, zu der Voraussetzung der Heilsordnung, und ist nicht ein Glied derselben. Und will man dagegen sagen, daſs

doch auch andere Bestandteile der Heilsordnung, wie die Bekehrung und die Heiligung, göttliche Taten oder Wirkungen des heiligen Geistes seien, so ist zu entgegnen, dass immer noch ein wesentlicher Unterschied bleibt: denn die Berufung kommt erst an den Menschen, alle jene Wirkungen aber geschehen in ihm, dort also liegt die Tätigkeit Gottes noch ganz über und jenseits des inneren Lebens, hier wirkt sie organisch durch dasselbe. Was aber der Berufung als subjektives Lebensmoment entspricht, das hat innerhalb der Heilsordnung, auch wenn jene ausgeschieden wird, doch seine genügende Vertretung durch den Begriff der Erleuchtung (illuminatio). Das Verlangen, diese beiden Begriffe aus der Lehre von der Heilsordnung zu entfernen, ist übrigens kein neues. Der Begriff der glorificatio wurde nur in älterer Zeit zu derselben gerechnet, und ist schon längst aus ihr verbannt. Aber auch dem der Berufung ist durch den Vorgang Schleiermachers schon die andere Stellung angewiesen worden. Und je tiefer die Überzeugung eindringt, dass eine fruchtbare Behandlung der Lehre von der Gnadenwal von einer organischen und geschichtlichen Auffassung derselben und Verknüpfung mit dem wirklichen Gange der Berufung (vgl. z. B. Martensens Dogmatik) abhängig ist, desto mehr wird sich auch jene Stellung des Begriffes der Berufung unbestritten Ban brechen. Hienach bleiben für die Heilsordnung noch die Begriffe, die zur Widergeburt und Bekehrung einerseits gehören, und die Heiligung andererseits, so dass wir im allgemeinen sagen können: der Gegenstand des ordo salutis ist, das subjektive christliche Leben oder den persönlichen Besitz des Heiles nach den zwei Hauptgesichtspunkten seines Anfanges und Fortganges zu beschreiben. Um so dringender aber ersteht jetzt die Frage, ob hienach der Begriff der Rechtfertigung auch noch in die Heilsordnung gezogen werden kann. Allerdings ist sie in einem anderen Sinne Tat Gottes, als die Berufung. Nämlich die Rechtfertigung setzt ja als durch den Glauben sich verwirklichend, wie es scheint, immer schon ein subjektives Leben voraus, und scheint mithin dem Prozesse dieses letzteren an einer bestimmten Stufe eingegliedert werden zu müssen. Zudem kann man die Schwierigkeit geltend machen, welche dann entsteht, wenn man die Lehre von der Rechtfertigung außerhalb der Heiligung behandeln will. Denn es ist die Frage: wo soll dies geschehen? Geschieht es vorher, so fehlt für den Begriff des Glaubens die natürliche Voraussetzung, nämlich die Nachweisung, wie er durch Berufung, Erleuchtung und Buße entstehen konnte, und im Gange der Heilsordnung fehlt die entscheidende Wendung, welche die nachfolgenden Früchte des Glaubens in der Heiligung und dem inneren Leben erst begreiflich macht; das letztere trifft um so mehr zu, wenn man sie nach der Heilsordnung stellt, wobei dann überdies Widerholungen unvermeidlich sind. Andererseits aber stehen der Eingliederung in die Lehre von der Heilsordnung ebenfalls sehr wesentliche Bedenken entgegen. Einmal ist doch die Rechtfertigung, wenn gleich durch den Glauben sich verwirklichend, nach der Auffassung unserer Kirche ein ganz anderer Akt Gottes, als die Heiligung; sie ist mit einem Worte ein transscendenter Akt, und von menschlicher Seite nicht vermittelt, noch sich selbst durch organisches Eingehen in das menschliche Leben vermittelnd, deswegen, weil der Glaube nichts als die Aneignung der reinen Empfänglichkeit ist. Fürs zweite aber kommt durch jene Eingliederung die Lehre von der Heilsordnung in entschiedenen Konflikt mit der Lehre unserer Kirche von den Sakramenten, insbesondere von der Taufe; denn die Rechtfertigung ist eine Frucht der Taufe; dies ist aber unmöglich, wenn sie nur als eine Frucht innerhalb des Prozesses des schon entwickelten Glaubens- und Heilsweges erscheint. Selbst da, wo die Rechtfertigung bei einem aus der Taufgnade gefallenen neu zu geschehen hat, ist dies doch nach unserer kirchlichen Anschauung nur ein Widerbelebtwerden der Taufgnade (vgl. Schneckenburger, vgl. Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs II, S. 61). Andererseits aber erscheint es bei der Aufnahme der Rechtfertigung in die Heilsordnung eben deswegen auch fast unmöglich, ihr den reinen Charakter zu waren, nach welchem sie als absoluter göttlicher Gnadenakt nicht der zeitlichen Entwickelung und Fortbildung innerhalb oder außerhalb ihrer selbst unterworfen ist. Denn wie das Ganze in der Heilsordnung der höheren Vollendung zustrebt (darin lag auch die Be-

rechtigung des Gefüles, welches die glorificatio noch hereinziehen ließ), so ist dann offenbar die Heiligung und mystische Vereinigung die höhere Fortsetzung des rechtfertigenden Aktes. Oder, will man dies vermeiden, so wird man doch den letztern wenigstens durch den ganzen Prozeſs der Heilsordnung hindurch als sich selbst bewärend und Leben entfaltend und mithin als der Entwickelung unterworfen denken müssen.

Wenn diese Momente gegen die Aufnahme der Rechtfertigung unter die Glieder in der Reihe der Heilsordnung sprechen, so kann man allerdings aber auch fragen, ob nicht überhaupt dieser ganze locus der Dogmatik, der bekanntlich auch erst der späteren Lehrausbildung in unserer Kirche angehört, im Widerspruch mit der sakramentalen Basis, wenigstens der evangelisch-lutherischen Lehre stehe, so dass dieser innere Konflikt nur an jenem Begriffe am stärksten in das Licht treten würde. Nicht nur scheint hier die ganze Verwirklichung des christlichen Heiles den Charakter eines Prozesses anzunehmen, wärend sie nach der strengen Auffassung der sakramentlichen Gnade schlechthin gegeben erscheint; sondern dieser Prozeſs hat auch einen Schwerpunkt, eine Mitte der entscheidenden Wendung, und diese fällt nicht an den Anfang der Entwickelung, oder die Entscheidung ist nicht Voraussetzung derselben, sondern sie entsteht erst in ihrem Laufe, ist mithin das Ergebnis eines zeitlichen Ganges, und selbst notwendig in eine bestimmte Zeit der Entwickelung fallend. Und allerdings wird sich hier nicht verkennen lassen, dass eine ungelöste innere Schwierigkeit stattfindet, indem von den älteren Dogmatikern die beiden ineinandergreifenden Gesichtspunkte nur nebeneinander gestellt wurden, die neueren aber entschieden, dem Einflusse der pietistischen und methodistischen Auffassung folgend, dem subjektiven Elemente das Übergewicht gegeben haben. Es handelt sich dabei vor allem um eine klare Auffassung der Begriffsreihe als solcher, nämlich nicht des Wesens der Begriffe, sondern des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen, und des Ganzen, welches sie dadurch darstellen sollen. In der älteren Darstellung hat man sich einfach damit begnügt, die einzelnen Vorgänge als ebenso viele Stufen (gradus) des modus salutis consequendae, oder des ordo beneficiorum Christi percipiendorum zu bezeichnen; allein mit dieser Bezeichnung selbst ist über den Charakter noch wenig entschieden. Bestimmtheit kommt erst dadurch mehr herein, dass wir bei den älteren Dogmatikern wol entschiedene Verwarungen dagegen finden, dass man sich etwa die Stufen als zeitlich aufeinanderfolgend denken möchte. Sie sind also nur die verschiedenen in der Betrachtung auseinanderfallenden Seiten einer und derselben Sache, eines und desselben Vorganges, was freilich nicht folgerichtig im einzelnen durchgefürt ist. Dadurch fiel aber auch die Frage weg, ob nun diese Veränderung im Menschen, welche Kern und Gesamtbedeutung der Heilsordnung ist, in eine bestimmte Zeit falle, und trat hienach auch noch kein Zusammenstoß mit der Sakramentslehre zu Tage. Und zugleich erklärt es sich, dass man nicht eben darauf bedacht war, die Folgerichtigkeit psychologischer Entwickelung im Auge zu haben, sondern in der Darstellung der Begriffe nacheinander sich mehr von dem Verhältnisse der wirksamen Gnade zur menschlichen Empfänglichkeit leiten ließ. Die spätere Fortfürung der Lehre hat dagegen jene Verwarung meist vergessen, und one sich in der Regel grundsätzlich darüber auszusprechen, in der Tat unbefangen eine Geschichte des inneren Lebens in der Verwirklichung des Heiles zu geben gedacht, was denn auch schon daran sich bestätigt, dass man immer sorgfältiger die Momente in eine Folge ordnete, in welcher sie nacheinander in der Wirklichkeit vorkommen und den vollständigen Gang eines zum Evangelium gefürten und durch dasselbe stufenweise veränderten Lebens beschreiben. Eine Folge davon ist neben dieser einleuchtenderen Ordnung der Begriffe auch unverkennbar die Vereinfachung der Reihe. Nämlich man befliss sich, dieselbe mehr auf die wirklich subjektiven Vorgänge zu beschränken, wärend die älteren Dogmatiker nicht nur die justificatio, sondern nötigenfalls auch die electio mit in den ordo salutis verflechten konnten, eben weil sie nur das Zustandekommen des Heils nach seinen Momenten, nicht als einen geschichtlichen Verlauf beschreiben wollten. Nur deswegen kann, zumal in der neuesten Theologie, die Rechtfertigung auch in jenen

ganz geschichtlich aufgefaßten Verlauf hereingezogen werden, weil sie namentlich seit Schleiermachers Vorgang selbst als ein subjektiver Akt, eine Reflexion im Selbstbewußtsein, welche sich den Heilsratschluß persönlich zueignet, und so ein göttliches Urteil erzeugt, angesehen wird. Gegen diese geschichtliche Auffassung sprechen nun aber dennoch mehrere Gründe. Fürs erste der schon besprochene unvermeidliche Konflikt mit der Lehre von der Gnade im Sakrament. Aber hiermit hängt dann auch die Einwendung aus psychologischen Gründen zusammen, daß insbesondere eine Lebensstufe der Erleuchtung gar nicht so zeitlich von der der Bekehrung getrennt gedacht werden kann, indem sich ein solches mechanisches Aufeinanderfolgen der Wirkung auf die einzelnen Seelenkräfte nicht denken läßt. Und endlich spricht sogar die Wirklichkeit der Erfahrung dagegen, welche den Heilsprozeß, wo derselbe nicht methodisch-gewaltsam in die Form dieses bestimmten Verlaufes gedrängt wird, weder gebunden an eine bestimmte Ordnung der Momente, noch überhaupt als eine so zeitlich und empirisch zu ergreifende Aktfolge zeigt. Und damit scheinen wir zu der älteren Auffassung zurückgedrängt zu werden, welche jedoch, so wie sie ist, auch keinenfalls haltbar ist, da sie mehr bloß verneint, als daß sie eine klare Ansicht und einheitliche Verknüpfung der Begriffe herausgebildet hätte. Hier ist also noch eine Aufgabe zu lösen, und der Mangel an völliger Klarheit über dieselbe ist wol namentlich ein Grund, warum die Lehrweise darin noch so mannigfaltig ist. Wenn hier nicht der Ort ist, einen Versuch zur Lösung zu machen, so kann doch so viel bemerkt werden, als durch den bisherigen Hang der Dinge nächste Forderung zu sein scheint. Die kirchliche Lehrbildung in ihren Gängen fällt hier zugleich mit einer praktischen Frage zusammen, welche durch den Pietismus und Methodismus und den Gegensatz ihrer Ansichten zu der kirchlichen vom Anfange und der Bildung des christlichen Lebens aufgeworfen ist, das heißt mit der Frage: ob zur Verwirklichung des Christentums eine einmal in bestimmter Zeit eingetretene Erweckung und Bekehrung notwendig ist, oder ob jene Verwirklichung als eine Fortwirkung der sakramentlichen Gnade in der Art betrachtet werden darf, daß entweder das Beharren in derselben ein stetiges ist, oder aber, wo es seine Stetigkeit nicht bewart, das Zurückgehen auf die Taufgnade in unendlich vielen und mannigfaltigen Gestalten, und nur unter anderen auch in *einem* ein für allemal eintretenden Entscheidungsakte geschieht. Ist dies die Frage, so scheint es die Aufgabe des Lehrstückes von der Heilsordnung zu sein, nicht nur, daß alle im Verlaufe der subjektiven Heilsverwirklichung und Aneignung eintretenden Akte und Zustände beschrieben, begriffen und in ein richtiges Verhältnis zu einander gesetzt werden, sondern daß eben zugleich dieses Problem, nämlich das Verhältnis der subjektiven zeitlichen Entwickelung zu dem göttlichen Anfange, gelöst und, wofern jene Mannigfaltigkeit der Lebenswege anerkannt wird, für dieselbe doch eine Einheit in bestimmten Normen und ein Kanon der Prinzipien gefunden werde. Es wäre also nicht ein schlechthinniges Gesetz aufzustellen, sondern die Gesetzmäßigkeit innerhalb der Freiheit zu beschreiben und mit derselben zu vereinigen. Hiedurch ließe sich dann auch eine Erschöpfung sämtlicher hieher gehöriger Begriffe denken, one daß doch durch die Fülle derselben die Einfachheit der Behandlung leiden müßte. Es ist leicht ersichtlich, wenn man das Schwanken der Dogmatik betrachtet, die einzelne Begriffe wie die Widergeburt, bald als einzelnes Moment auffürt, bald als die Einheit mehrerer Akte, bald ihr gar keine Stelle geben will, die für andere, wie den Begriff der Erweckung, der doch mit keinem andern ganz zusammenfällt, in der Regel keinen Platz hat, wider andere, wie Buße und Bekehrung, bald zusammenfallen läßt, bald von einander unterscheidet und einander unterordnet —, daß hier eine Überfülle von Gesichtspunkten vorhanden sein muß, welche nicht nur in der zufälligen Mannigfaltigkeit der dogmatischen Ansichten, sondern in dem Stoffe selbst ihren Grund hat. Und dieser Grund ist offenbar kein anderer als die Freiheit des subjektiven Lebens selbst, welches sich dem methodistischen Winkelmaße nicht fügen will. Eben dieselbe Freiheit ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß nicht nur die wesentlichen Akte der Gnade selbst, die Erwälung mit der Berufung und die Rechtfertigung feststehen, sondern auch

die Tatsache der Begnadigung selbst, wie sie durch den Lebensgrund des Sakramentes gesetzt ist. Fragt man nach dem obersten Begriff des Ganzen, so werden wir wol kurz sagen können, es ist der Glaube. Scheiden wir auch die Rechtfertigung aus, so gehört doch der Glaube in dieses subjektive Gebiet, aber freilich nicht als Moment, sondern als das Ganze.

Das große Interesse des Lehrstückes, dessen Entwickelung in der Dogmatik bei aller Verworrenheit eine der bedeutsamsten ist, rürt eben daher, dass hier einer der Punkte ist, wo sich das subjektive Element Ban für seine berechtigte Anerkennung bricht, und nachdem es sich in seiner Einseitigkeit geltend gemacht hat, nun doch selbst wider zu der Grundanschauung des kirchlichen Lehrbegriffes als der allein vernünftigen und theoretisch wie praktisch waren zurücktreibt. — Es ist noch etwa die Frage übrig, ob neben der Heilsordnung noch ein besonderes Lehrstück von der Wirksamkeit des heiligen Geistes bestehen soll, welche deswegen häufig verneint wird, weil unter den verschiedenen Wirkungen oder Ämtern des heil. Geistes doch immer die einzelnen Lebensmomente der Heilsordnung widerkehren. Behandelt man diese Lehre so, so ist allerdings offenbar eines neben dem andern überflüssig, und zwar, da die subjektive Fassung immer noch ein mehreres enthalten muss, scheint die Lehre vom Wirken des heil. Geistes gestrichen werden zu müssen. Indessen lässt sich doch eine Behandlung derselben denken, bei welcher ihr ihr eigentümliches Recht gewart bliebe, nämlich wenn man hier nicht sowol die einzelnen Akte beschreibt, als vielmehr das wesentliche Verhältnis des heiligen Geistes zum menschlichen Geiste selbst zum Gegenstande macht. So wird dann damit eine Grundlage für die Lehre von der Heilsordnung selbst gegeben.

Geschichtliches. Es ist in vorstehenden Andeutungen nicht von der biblischen Grundlage ausgegangen worden. Denn so reich der biblische Stoff für die einzelnen Momente der Heilsordnung ist, so wenig können wir doch in der Bibel, welche überhaupt keine Dogmatik gibt, Normen für eine methodologische Frage finden. Zwar hat man solche gesucht, und die Anknüpfungspunkte in Joh. 6, 44; Röm. 8, 29. 30 und änlichen Aussprüchen benützt. Allein dort ist bloß der Anteil an der Erlösung auf die göttliche Kausalität zurückgefürt, hier bloß die Zusammengehörigkeit aller Heilstatsachen ausgesprochen. Viel näher zur Anwendung liegen Stellen wie Jak. 1, 3 oder Röm. 5, 3. 4. Die Schrift stellt uns den ganzen unendlichen Reichtum des Lebens in den Wegen der Heilsordnung in einer Fülle teils von Beispielen, teils von Warheitsworten dar, einen viel größeren Reichtum, als ihn uns die Erfarung des wirklichen Lebens kennen lehrt, und darum doch eine Bestätigung für ihn. Diesen möglichst in seiner Größe zu erkennen, wird die Aufgabe des rechten Schriftgebrauches in diesem Stücke sein. Und insbesondere wird es nicht an der Bestätigung der Freiheit fehlen, wenn wir diese in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erkennen suchen. — Die Heilsordnung als christliches Lehrstück ist auf dem Boden der evangelischen Theologie erwachsen. Die Väter der alten Kirche haben in zwangloser Weise von den Erfarungen dieses Gebietes gesprochen. Analogieen finden sich bei ihnen einesteils in der Ausbildung der Stufen des Katechumenates und der Bußdisziplin, andernteils in der Beschreibung der Vollendung der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens im waren Wissen (Alexandriner), teilweise auch in Augustinus' Darstellungen des Verhältnisses von Gnade und Freiheit. — Änlich ist es auch in der Glanzzeit der mittelalterlichen Kirche und der scholastischen Theologie geblieben. Ein Ersatz einer Heilsordnungslehre ist die Darstellung des wachsenden und sich vollendenden christlichen Lebens, unter dem Einflusse und in den Charakteren der sieben Sakramente. Dass auch die Mystik des Mittelalters weniger die Aneignung des Heiles, als die Stufen der geistlichen Vollendung im Sinne hatte, hat Nitzsch (System der christl. Lehre, S. 140) angemerkt, wir können hinzusetzen, oder: die Stufen asketischer Bereitung. — Die Prinzipien der evangelischen Kirche mussten erst diesen Gegenstand ans Licht bringen. Der Begriff oder Entwurf der Heilsordnung findet sich zwar auch in den symbolischen Büchern noch nicht. Was man davon anfürt Cat. min. 372. F. C. 670 (vgl. Hase, Hutterus rediv.),

fällt doch eigentlich in eine Kategorie mit den biblischen locis. Die Konkordienformel ist die einzige lutherische Bekenntnisschrift, welche im zweiten Artikel nicht nur reichen Stoff für die Auffassung des Heilsweges darbietet, sondern auch auf den Aufbau dieser Lehre hindrängt, indem sie die Grenzlinien für die Lehre vom Wirken des göttlichen Geistes am und im Menschlichen zieht. Überhaupt lag die Notwendigkeit dieser Ausbildung im evangelischen Glauben, weil der ganze christliche Lebensreichtum in Rechtfertigung und Glauben zusammengedrängt war, somit im Gebiete des subjektiven Lebens, dessen Momente eben dadurch zu ihrem Rechte kamen. Die formelle Ausbildung hat aber erst mit jener Wendung in der Geschichte der lutherisch-evangelischen Dogmatik begonnen, da diese aus locis in ein analytisches System gebracht wurde. Zuvor standen die einzelnen Stoffe lose nebeneinander, oder sogar zerstreut von einander entfernt. Die geordnete Zusammenstellung beginnt mit Hülsemann, Calov, König, vgl. Bretschneider, System. Entw., § 113; Schmid, Dogm. der evangel.-luth. Kirche, § 39 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogm. I, 362 ff. (an diesen Orten auch das Nähere über die Litteratur). Der letztere Geschichtschreiber hat die Weise derselben bei Quenstedt eingehend geschildert, wiewol er sich vorzüglich nur über das Verhältnis von Gnade und Freiheit im Heilsprozeſs mehr verbreitet. Es ist hienach nicht richtig, daſs der Pietismus dieses Lehrstück in der deutschen Theologie erst hervorgerufen. Vielmehr war es der eigene Bildungstrieb in der orthodoxen Dogmatik, welche jenem auch hier wie überhaupt den Stoff gab. Der weitere Verlauf zeigt dann, wie schon oben bemerkt wurde, den Trieb, die Lehre zu vereinfachen. Baier handelt noch einmal in der älteren einfachen Weise von den Momenten des Heilsweges, indem er sie zusammenstellt one Einheit, aber allerdings in der einmal festgesetzten Ordnung. Im dritten Teil der Dogmatik, der von der Gnade Gottes gegen den Sünder handelt, redet er zuerst von der Gnade überhaupt, von Christo, vom Glauben an Christum, dann aber von Widergeburt und Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung und guten Werken, Wort Gottes ꝛc. Hier ist doch alles um die Rechtfertigung gruppirt, und alle anderen Akte sind nur Modalitäten des Vorgangs derselben, die Widergeburt, die vom Tode der Sünde zum Leben fürt, wie die Bekehrung oder Buße, die in contritio und fides zerfällt, und deren nächstes Ziel eben die Rechtfertigung ist. Daſs dabei die Bekehrung, im Unterschiede von der Widergeburt, nur dem Erwachsenen zukommt, bleibt one weitere Folgen. Denselben Weg mit denselben Begriffen verfolgt noch Buddeus (1. von der Gnade, 2. von Christo, 3. vom Glauben, Widergeburt und Bekehrung, 4. von der Rechtfertigung, 5. von der Heiligung), macht aber den Anfang einer folgereichen Unterscheidung, indem er den actus und status der regeneratio wol auseinandergehalten wissen will. Dagegen hat wider Hollaz die ausgebildete Reihe nach der Quenstedtschen Art: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio, welche zwar die actus gratiae applicatricis repräsentiren, nämlich der gr. praeveniens, praeparans, operans etc., wobei aber doch die mehr subjektive Richtung in der Ordnung der Begriffe unschwer zu erkennen ist. Nur der Trieb zur Vereinfachung zeigt sich bei Lange (und Rambach) in der Einteilung der Heilsordnung: 1) de vocatione et conversione, 2) de justificatione et sanctificatione, 3) de reliquis charismatibus etc. Dagegen ist die Baumgartensche Weise sehr charakteristisch, der zuerst den Menschen vom Stande der Unschuld und Sünde aus durch den Gnadenberuf, die Erleuchtung, Widergeburt, Rechtfertigung bis zur unio begleitet, später aber nach den Sakramenten nun erst von der Heilsordnung handelt unter den Titeln: a) von Buße und Bekehrung, b) Glauben, c) guten Werken, d) vom Kreuz, e) vom Gebet (hierauf von der Kirche), sodaſs also hier eine göttliche und menschliche Akt-Reihe ganz auseinandertreten (änlich wie später de Wette wollte). Die Art, wie die Heilsordnung sich im System geltend macht, erinnert an die Parallele des Religionsbegriffs, der sich allmählich seine Stellung sichert. Der Rationalismus hat den vorhandenen Begriffen den tieferen Hintergrund genommen, sie moralisch umgedeutet und nach psychologischen Schemen geordnet. Bahnbrechend ist auch hier Schleiermacher gewesen, nicht nur

dadurch, daſs er die Begriffe organiſch zu gruppiren verſucht hat, ſondern daſs er auch dem Ganzen als ſolchem eine Wurzel gegeben hat, indem er es als den Ausdruck des Lebens Chriſti im einzelnen Leben faſste. Daſs dabei die Rechtfertigung nicht zu ihrem Rechte kam und überhaupt das ſubjektive Element dominirend iſt, liegt in den Vorausſetzungen. Das objektive Moment iſt von Nitzſch dagegen wider mehr hervorgehoben, ſo jedoch, daſs der Begriff der Heilsordnung dadurch nicht mehr ſtreng abgegrenzt erſcheint; andererſeits iſt hier namentlich ein Schritt zu der organiſchen und freien Auffaſſung des Prozeſſes geſchehen. Ähnlich iſt das Streben in Langes Dogmatik. Übrigens iſt in neuerer Zeit verhältnismäßig wenig für die Aufhellung des Gegenſtandes geſchehen. Die reformirte Auffaſſung der Heilsordnung in ihrer Eigentümlichkeit und im Unterſchiede von der lutheriſchen, von der wir ausgegangen ſind, iſt trefflich gezeichnet und dabei viel Licht auf den Gegenſtand ſelbſt geworfen in Schneckenburgers vergl. Darſtell. des luther. und reform. Lehrbegriffs. Sie tritt trotz des Schleiermacherſchen Schemas doch auch in Schweizer, Glaubenslehre der evangel.-ref. Kirche hervor. Im allgemeinen läſst ſich ſagen, daſs das Intereſſe für die Momente der Heilsordnung ein geringeres ſein muſs, je mehr die große Veränderung ſelbſt eine transſcendente iſt, dagegen iſt dann im Gegengewichte die Anſchauung von dem Prozeſſe der Heiligung um ſo ausgebildeter. Von den neueren iſt beſonders zu verweiſen auf Lipſius, Dogmatik § 719. Sonſt vergl. auch Schröder, Lehre von der Heilsordnung; Theol. Stud. u. Krit. 1857. **C. Weizſäcker.**

Heimburg, ſ. Gregor v. Heimburg.

Heimſuchung Mariä, Schweſtern der, ſ. Franz von Sales.

Heineccius (Heineck), Johann Michael. Dieſer höchſt achtbare lutheriſche Gelehrte war am 12. Dezember 1674 zu Eiſenberg geboren. Er ſtudirte in Jena und Gießen, machte nach einem Aufenthalte in Frankfurt am Main eine Reiſe nach Holland und Hamburg, ließ ſich einige Zeit in Helmſtädt als Docent nieder und wurde 1699 Diakonus zu Goslar, wo er zu zalreichen hiſtoriſchen Arbeiten Gelegenheit fand. Zehn Jare ſpäter wurde er Paſtor an der Ulrichskirche zu Halle, im Jare 1711 Oberpfarrer zu U. L. Frauen daſelbſt und endlich 1720 kgl. preuß. Konſiſtorialrat und Inſpektor des Miniſteriums im Saalkreiſe. Von Helmſtädt aus war er 1710 zum Doktor der Theologie ernannt worden. Der Name dieſes Mannes iſt in gutem Andenken geblieben durch ſein Hauptwerk: „Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griechiſchen Kirche nach ihrer Hiſtorie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen, in drei Theilen“, Leipzig 1711. Nach den mancherlei Stoffſammlungen und Unterſuchungen eines Petrus Arcudius, Leo Allatius, Richard Simon, Calov, Calixt, Haberkorn, Hottinger und Spanheim liefert Heineccius die erſte vollſtändige und geordnete Darſtellung des neueren kirchlichen Griechentums, und zwar hauptſächlich der eigentlich griechiſchen Kirche, weniger der ruſſiſchen und der übrigen orientaliſchen Patriarchate, über deren Verhältniſſe keine zuverläſſige Auskunft gegeben werden konnte. Der Standpunkt des Schriftſtellers iſt unbefangen, die „Warheit ſoll auf den Konſens der Griechen nicht ankommen“, aber durchaus wolwollend; es verrät ſich eine ernſte Teilnahme am Gegenſtand ſowie der Wunſch, für die traurige Beſchaffenheit der fernliegenden griechiſchen Chriſtenheit und für ihre eigentümlichen Zuſtände ein allgemein chriſtliches und wiſſenſchaftliches Intereſſe zu erwecken. Der erſte Teil handelt vom Urſprung und Verfall der griechiſchen Kirche, von Unionsverhandlungen und Bekenntnisſchriften, der zweite ſehr ausfürlich von der Lehre, der dritte und wertvollſte von den gottesdienſtlichen Gebräuchen, worauf im Anhange noch einige wichtige Aktenſtücke in deutſcher Überſetzung folgen. Überall werden alte und neuere Zeiten unterſchieden, auch Abbildungen ſind eingeſchaltet. Die dogmenhiſtoriſchen Abſchnitte ſind im Verlauf meiſt unbrauchbar geworden, die übrigen, die Kirche, den Kultus und die neuere Litteratur betreffenden, leiden an Veraltung der Methode und Darſtellungsweiſe. Aber der Verfaſſer hat ſich der damals zugänglichen Quellen in ſolchem Umfange und mit ſo großer Sorgfalt bedient, daſs ſein Buch noch gegenwärtig als unentbehrliches Hilfsmittel und in einigen Beziehungen ſogar als die eigentliche

Unterlage für die neueren Studien über die griechische Kirche bezeichnet werden muss. — Andere Früchte seines Fleißes betrafen die Geschichte und Altertümer der Stadt Goslar (Annalium et antiquitatum Goslariensium libri IV, Historische Nachricht vom Zustande der Kirchen zu Goslar, 1704, worin einige Aktenstücke und Briefe über den Socinianer Ostorodt, Nummorum Goslariensium sylloge), den Ursprung des Brandenburgischen Hauses (De originibus domus Brandenburgicae), den Frieden zu Osnabrück, das Appellationsinstrument des Kardinals von Noailles wegen der Constitutio Unigenitus (Halle 1718). Abgesehen von diesen und anderen rein gelehrten Arbeiten (De veteribus Germanorum sigillis, Scriptores rerum Germanicarum [zusammen mit Leuckfeld], De JCtis christianis priorum saeculorum, De fatis studii historico-chronologici, Disputationes de Paulo *διαλογομένῳ*, De absolutione mortuorum in eccl. Gr., De Crodone Harzeburgico, De anno natali Christi, De colloquiis religiosis) hat sich Heineccius auch einigemal an den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit beteiligt. Nach dem Ende des französischen Cevennenkrieges flüchteten einige der dortigen sogenannten Inspirirten (s. d. Art.), wie Elie Marion, Jean Cavalier, Durand Fage, Jean Allut nebst ihren Schreibern Facio und Portales nach England, gelangten nach Deutschland und ließen sich in Halle 1713 nieder, wo sie im nächsten Jare durch die Feier eines Liebesmales ihre Sekte zu befestigen suchten. Es kam über diese anstößigen Auftritte zu amtlichen Verhandlungen, und Heineccius bewies im Namen des lutherischen Ministeriums zu Halle gegenüber den Verteidigungen des Engländers John Lacy und des Irländes Richard Bulkeley mit altorthodoxer Strenge und Gründlichkeit, dass Offenbarungen dieser Art nicht zu erwarten, am wenigsten aber solchen Enthusiasten ein prophetischer Charakter beizulegen sei (Prüfung der sogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Aufstandes (Halle 1715). Etwas früher fällt der langwierige terministische Streit. Die Meinung Böses über die den verstockten Sündern gesteckte peremtorische Gnadenfrist wurde bekanntlich im Jare 1700 von Speners Schwiegersone A. Rechenberg aufgenommen, von Ittig in Leipzig lebhaft bekämpft. Auch Heineccius stellte sich 1703 in einem „Sendschreiben an Thomas Ittig wegen des Termini Gratiae“ auf Rechenbergs Seite, doch scheint er dabei mehr Ittigs gehässiges Betragen als dessen Stellung zu der Streitfrage ins Auge gefasst zu haben. Im folgenden Jare dedizirte er Spener selbst und mit ehrenden Worten eine Schrift; er gehörte also persönlich zu den Freunden des letzteren, wärend übrigens in seinen Schriften keine Abweichungen von dem kirchlich-orthodoxen Lehrbegriff vor Augen liegen. Der Privatcharakter des Mannes wird gerühmt, womit die Tüchtigkeit seiner litterarischen Leistungen wol übereinstimmt. — Er starb am 11. September 1722. — Vgl. Walch, Bibl. theol. sel.; Jöchers Gelehrten-Lexikon; H. Hesse, Der terministische Streit, S. 456. Dr. **Gaß.**

Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo), ward 1217 in Muyden, einer Vorstadt von Gent (daher Mundanus), geboren, ein Glied des Geschlechtes der Goethals (daher Henricus Bonicollius). Ein Schüler Alberts des Gr., trat er in Paris, wo er an der Sorbonne über Theologie und Philosophie Vorlesungen hielt, als ein gefeierter Lehrer auf und erhielt den Ehrennamen Doctor solomnis. Wenn er trotzdem keine Schule gründete, so wird dies vornehmlich daher kommen, dass er der allgemeinen Zeitströmung sich entgegenstemmte und nicht Aristoteles, sondern Plato als letzte philosophische Autorität aufstellte. Seine Schriften sind: Summa quaestionum ordinariarum, d. h. der erste Teil einer vollen Summa mit der Gotteslehre, und Quodlibeta theologica, Kommentarien über Aristoteles' Physik und Metaphysik, eine Biographie des hl. Eleutherus, De viris illustribus ecclesiasticis. Er starb den 29. Juni 1293 als Archidiakon zu Tournay. Vgl. Du Pin, Nouv. biblioth. des aut. ecclés., T. X, p. 85; Cave, Script. eccles. hist. liter. p. 649. Über seine philosophische Stellung vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendland, 3, 190 ff., und K. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jarh. Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Classe, 1878, S. 97 ff.

G. Plitt.

Digitized by Google

Heinrich von Hutington, Archidiakonus der Diözeſe von Hutingdon, früher Kanonikus von Lincoln, lebte in der Mitte des zwölften Jarhunderts unter der Regierung des Königs Stephan und ſchrieb verſchiedene Geſchichtswerke, worunter das berühmteſte ſeine Geſchichte von England in zehn Büchern. Die Historia Anglorum beginnt mit dem Jar der Landung des Julius Cäſar, und iſt bis zum Jar 1154 fortgeſürt. Heinrich widmete ſein Werk demſelben Biſchof Alexander von Lincoln, welchen auch Galfried von Monmuth in einigen Büchern ſeiner historia Britonum anredet. Wilhelm von Malmesbury nennt Heinrich mit Anerkennung, die ſpäteren engliſchen Chroniſten ſchrieben ihn häufig ab, und ſein Werk hat noch jetzt für den Hiſtoriker dadurch beſonderen Wert, daſs er zu demſelben ſchon normanniſche Quellen benützt zu haben ſcheint. Seine Geſchichte läſst überall den vaterlandsliebenden, geiſtlichen wie weltlichen Unterdrückern abholden Angelſachſen erkennen. Lappenberg (Geſch. v. England I, S. LX) ſagt über ihn: „ſeine Chronologie iſt höchſt verworren und oft unrichtig, ſowie häufig auch die genealogiſchen Nachrichten“. Das Werk iſt in der Sammlung von Henry Savile: Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui (Lond. 1596) abgedruckt. Außerdem findet ſich von ihm noch ein Libellus de contemtu mundi in D'Achery Spicileg. **Herzog.**

Heinrich von Kettenbach, ſ. Kettenbach.

Heinrich von Langenſtein (auch Henricus de Hassia genannt), von ſeinem neueſten Biographen in die Reihe der Reformatoren vor der Reformation aufgenommen, übrigens unſtreitig um die Kirche ſeiner Zeit hoch verdient, geboren c. 1325 im Schoße einer alten adeligen Famlie in Heſſen, ſtudirte in Paris, wurde 1363 daſelbſt Magiſter, 1375 Licentiat der Theologie, lehrte in Paris Philoſophie und Theologie, aber auch Aſtronomie und Mathematik, und wurde Vize-Kanzler der Univerſität. Er zeichnete ſich aus durch die Mannigfaltigkeit ſeiner Kenntniſſe und ſeine Rüge des herrſchenden Aberglaubens; er erklärte ſich gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria. Unter den Studirenden in Paris, deren Zal ſehr groß war, griff damals ein rohes materialiſtiſches Syſtem um ſich. Die Konſequenz, die ſich aus der Aſtrologie ergab, daſs der Menſch, von den Geſtirnen abhängend, notwendig unfrei und für ſeine Handlungen nicht verantwortlich ſei, wurde one Scheu gezogen. Gegen den an der Univerſität herrſchenden Aberglauben und Unglauben erhob ſich eine Partei, an deren Spitze Nikolaus Oresmius und Heinrich von Langenſtein ſtanden. Dieſer, der anfänglich ſich beſonders mit Aſtronomie beſchäftigte, bekämpfte in mehreren Schriften die Richtung, welche aus dem Erſcheinen eines Kometen, ſodann aus einer Sonnen- und Mondfinſternis den Schluſs zog, daſs große Unglücksfälle den Völkern bevorſtünden. Man brachte dieſe Erſcheinungen mit der Erwartung der nahen Zukunft Chriſti in Zuſammenhang. Heinrich von Langenſtein iſt hierin um ſo mehr zu loben, als ſehr bedeutende Männer, z. B. Peter d'Ailli, dem aſtrologiſchen Aberglauben huldigten. Er nahm auch, nachdem er einige Zeit zur Partei der Neutralen oder Indifferentiſten gehalten, ſehr tätigen Anteil an den Verſuchen der Pariſer Univerſität, das päpſtliche Schisma zu heben, und wurde damals Rektor der Univerſität. Im J. 1390 nach Wien berufen, förderte er weſentlich die Sache der jungen Univerſität, worin faſt alles neu zu ſchaffen war; nachdem er 1393 daſelbſt das Rektorat bekleidet hatte, ſtarb er 1397. Unter den theologiſchen Schriften iſt beſonders wichtig ſein consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in concilio generali quaerenda (bei Hermann von der Hardt magnum oecum. Const. Consil. T. II.). In meiſterhafter Weiſe wird in dieſer Schrift das Kirchenſyſtem, das den allgemeinen Konzilien des 15. Jarh. zu Grunde liegt, dargeſtellt. Von anderen Schriften ſind als viel gebraucht zu nennen secreta sacerdotum, quae in missa teneri debent. Dazu kommen noch andere von Hartwig aufgeſürte Schriften, exegetiſche, worunter die über die drei erſten Kapitel der Geneſis, die eine gewiſſe Berühmtheit erlangt hat, und worin er ſeine mathematiſchen und phyſikaliſchen Kenntniſſe, ſowie ſein übriges reiches Wiſſen niedergelegt hat; — außerdem dogmatiſche Schriften, über die Sentenzen und Schrif-

ten erbaulichen und religiös belehrenden Inhalts, eine Anzal von Predigten, in Wien von L. als Prof. gehalten.

S. Fabricius, Bibliotheca mediae et infirmae latinitatis. Artikel v. Rommel bei Ersch und Gruber. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs v. Langenstein, Marburg 1858. Herzog.

Heinrich von Lausanne oder auch Heinrich von Clugny, sogenannt, weil er in Lausanne zuerst als reformatorischer Prediger auftrat, und weil er bis dahin dem Cluniacenserorden angehört hatte. Er kann nicht, wie oft geschieht, als Schüler und Nachfolger des bekannten Peter von Bruys bezeichnet werden, obwol er eine zeitlang mit diesem zusammengewirkt hat, und die Petrobrusianer nach ihres Meisters Tode sich um ihn scharten: hat er doch längst zuvor, ehe er mit Peter zusammentraf, eine großartige reformatorische Wirksamkeit entfaltet, und auch, nachdem er mit ihm verbunden gewesen, dessen „doctrinam diabolicam non quidem emendavit, sed immutavit".

Aus der Schweiz oder aus Italien gebürtig, vielleicht schon als Kind dem Kloster übergeben, von dem Bild der ersten Christengemeinde erfüllt, ergriff ihn zu der Zeit, da er schon den Grad eines Diakonus erlangt hatte, ein heiliger Unwille über das Verderben der Kirche seiner Zeit. Durch die Menschensatzung des Mönchsgelübdes fülte er sich in keiner Weise gebunden, verließ das Kloster, legte die Amtskleidung ab und zog nun von Ort zu Ort im Büßergewand, barfuß, ein Kreuz vor sich hertragend. Er predigte mit donnernder Stimme, sein feuriges Auge unterstützte das Wort, durch Bibelstellen bekräftigte er es, und bald verbreitete sich der Ruf nicht nur seines apostolischen Wirkens, auch seines prophetischen Geistes. 1116 kommt er nach Mans. Seine Boten, die er vorausgeschickt, werden wie Engel Gottes aufgenommen; ihm bauen die Priester selbst ein Tribunal, von dem aus er zu dem Volke reden könnte; er weiß mit feurigem Wort die Hörer zu begeistern, aber da er wider die Kirche und wider den Klerus eifert, so ist seine Rede schuld, wenn nun das Volk die Priester bedroht und beschimpft und nur durch die Energie der Vornehmen gehindert werden kann, das Leben der Kleriker zu gefärden. Vergebens mant ihn der Klerus, „du hast uns den Judaskuss gegeben"; umsonst droht man ihm mit Exkommunikation: sein Ansehen wächst, und als der inzwischen nach Rom gereiste Bischof Hildebert von Mans heimkommt, will das Volk dessen Segen nicht mehr empfangen. Heinrich aber benutzte seine Macht nicht, um Silber und Geld zu nehmen, das man ihm reichlich darbringen wollte, sondern um der Sittenverderbnis zu steuern und christliche Bruderliebe zu stiften. Unkeusche Weiber mussten vor allem Volk ihre Kleider und ihre Hare verbrennen; Enthaltung von aller Kleiderpracht mussten die Frauen zugleich mit unverbrüchlicher Treue ihren Männern geloben; in christlicher Liebe suchte er Freie und Leibeigene zum Ehestande zu verbinden. Bald zog er, zum teil der geschickten Toleranz Hildeberts weichend, nach dem Süden und traf hier den geistesverwandten Peter von Bruys. Doch dem vereinten Wirken beider machte man durch die Verbrennung Peters ein Ende, Heinrich wurde 1134 durch den Bischof von Arles gefangen genommen und vor das Konzil von Pisa gestellt. Wir wissen nicht, wie es dort mit seiner Sache ergangen, denn die Kunde von seinem Widerruf klingt märchenhaft; er scheint auf das Versprechen, außer Landes zu gehen, die Freiheit wider erlangt zu haben, aber bald übt er, namentlich in Toulouse, die alte Tätigkeit aufs neue, sodass Bernhard von Clairvaux klagen muss, „die Kirchen sind one Gemeinden, den Priestern wird die schuldige Ehrerbietung nicht erwiesen u. s. w.", immer zalreicher werden die Anhänger des Sektirers, die Henricianer. Da schickt Papst Eugen III. zur Unterdrückung der Sekte einen Legaten aus und mit ihm zugleich den hl. Bernhard. Dieser gewinnt durch die Gewalt seiner Rede und den Eindruck seiner ganzen Person das Volk; nun kann Jener den gefürchteten Ketzer gefangen nehmen und ihn dem Bischof von Toulouse zur Bestrafung übergeben. Er soll zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt sein; gewiss ist, dass er bald darauf, ungefär 1148, starb. Seine Anhänger verschmolzen sich allmälig mit andern Sekten Südfrankreichs.

Über die Lehre Heinrichs erfaren wir aus den actis Episcoporum Ceno-

mannensium (bei Mabillon, Veterum Analectorum, Tom. III, p. 312 sqq.) faſt nichts genaueres, und die Briefe des hl. Bernhard, die über Heinrich Klage füren, ſind nicht one Leidenſchaftlichkeit abgefaſst, ſodaſs man wol ebenſowenig, wie man der wunderlichen Angabe Bernhards Glauben ſchenken kann, Heinrich habe einen unſittlichen Wandel gefürt, jedem Wort, das Bernhard über Heinrichs Lehre ſchreibt, unbedingt trauen wird. Er war ein heftiger Feind — ſoviel ſteht feſt — des in äußerliche Ceremonieen und toten Mechanismus verſunkenen Kultus ſeiner Zeit und ein geharniſchter Gegner der ſittlichen Gebrechen der Geiſtlichkeit; darum verwarf er die Verdienſtlichkeit aller äußeren Werke, forderte die Entäußerung von Reichtümern, unterſagte es, den Prieſtern Oblationen, Erſtlinge und Zehnten zu geben und verlangte von allen Geiſtlichen Vorbild in der Enthaltſamkeit: alſo in beſchränkterem Kreiſe und meiſt auch, one die Wurzel des Übels klarzulegen, in mehr äußerlicher Weiſe ein Reformator vor der Reformation.

Litteratur: Füßlin, Neue unparteiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, Frankfurt 1770; Neander, Der hl. Bernhard und ſein Zeitalter, Berlin 1813; Flathe, Geſchichte der Vorläufer der Reformation, Leipzig 1836; U. Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttgart 1845.

Dr. Dibelius.

Heinrich von Nördlingen, ſ. Johann v. Rutberg.

Heinrich von Zütphen, ſ. Moller.

Helbon (חֶלְבּוֹן) iſt der Name eines Ortes, deſſen Wein nach Ezech. 28, 17 durch die Damascener auf den Markt von Tyrus gebracht wurde. Die Lokalität hat erſt Robinſon auf ſeiner zweiten Reiſe (ſ. Zeitſchr. d. deutſch-morgenländiſchen Geſellſchaft VII, S. 69 f., neuere bibliſche Forſchungen S. 613 ff.) wider aufgefunden und nachgewieſen in einem Dorfe gleichen Namens im NNW. (etwa $3^1/_2$ Stunden) von Damask, das noch heute gute Reben hat, aus denen Roſinen bereitet werden. Ehemals hielt man Helbon für das heutige Haleb, das ebenfalls etwas Wein produzirt (ſo z. B. noch Hoffmann in d. Hall. Allg. Encykl. II, Th. 5, S. 52 f., Geſenius u. a.); man kombinirte dann damit das von Ptol. 5, 15. 17 genannte *Χαλυβών*, Hauptort einer nach ihm benannten ſyriſchen Provinz, deſſen Wein auch Strab. XV, S. 735 rühmt. Allein Ptol. 5, 15. 13 unterſcheidet *Χαλυβών* ausdrücklich von „Beroia", welches die Byzantiner für den alten Namen des erſt im Mittelalter zur Blüte gekommenen Haleb erklären. Auch das *Χαλυβών* des Ptolem. ſcheint zu nördlich gelegen zu haben, als daſs es mit dem heutigen Helbon, in dem wir unbedenklich das bei Ezech. erwänte und bei Strabo *Χαλυβών* genannte (vgl. Athen. I, 28) erkennen, identifizirt werden könnte. Das heutige Dorf Helbûn, von 4—500 Muhammedanern bewont, enthält einige Säulenreſte und Fragmente griechiſcher Inſchriften. S. Bochart, Hieroz. I, p. 543 sq.; Winer, RWB.; Ritter, Erdk. XVII, 2, S. 1319 ff.; Movers, Phön. II, 3, S. 268 f.; Petermann, Reiſen im Or. I, 308 ff.; Wetzſtein in der Zeitſchr. d. DMG. XI, 490, Not. 2; Porter, Five years in Damask (1855), I, 323—336, woſelbſt auch eine Abbildung des Eingangspaſſes in das Tal von Helbon; Socin in Bädekers Paläſtina, S. 514; Schrader in Riehms Handwörterb., S. 591, nach welchem auch auf aſſyriſchen Inſchriften „Wein von Helbon" erwänt wird.

Rüetſchi.

Helding, Michael, ſ. Sidonius.

Helena, 1) Sagenhafte Begleiterin des Simon Magus; ſ. d. Art. 2) Frau des Konſtantius Chlorus, Mutter Konſtantins d. Gr. (vgl. über ſie die ſpärlichen Nachrichten bei Zoſim. II, 8, 2; 9, 1 f.; Victor, Caes. 41, 11; Epit. 41, 11; Eutrop. X, 2; Paneg. anonym. in Maxim. et Constant. V, 4, 1; Anonym. Valeſ. Exc. 1. 2; Euſeb., Vit. Constant. III, 42—47; Laud. Constant. IX, 17; Hieron., Chron. ad ann. 2322; Rufin, h. e. X, 7. 8; Socrates, h. e. I, 17. 18; Sozom., h. e. II, 1. 2; Philoſtorg., h. e. II, 12; Theodoret, h. e. I, 18; Ambroſ., Conc. IV pro var. act.; Oroſ. VII, 25; Niceph. Call., h. e. VIII, 30;

Theophanes, Chronogr. pag. 18. 21; Cedrenus, Chronogr. p. 295; bei den Schriftstellern von Rufin ab fast nur Fabeleien. Umfassende Zusammenstellung der Helena-Legenden und Bericht über die Geschichte der Helena-Verehrung in d. Act. SS. z. 18. August [Tag d. H.] p. 548—654. Inschriften und Münzen mit dem Bilde der H. s. bei Muratori, Thes. inscr. t. I, Eckhel VIII, p. 142 sq., Cohen und in den Act. SS. z. 21. Mai [Konstantin]). Wir sind über sie sehr schlecht unterrichtet, ihre Bedeutung im Leben ihres Sones kann so groß nicht gewesen sein, als die Späteren sie darstellen. Die Geschichte der Verehrung der H. (ἡ τὸν μέγαν φωστῆρα τεκοῦσα: Theodoret) bildet eine interessante Parallele zur Geschichte der Marienverehrung. Man vgl. z. B. die vita seu potius homilia auctore Almanno coenobita Altivillarensi (Hautvilliers bei Rheims; die dortigen Mönche behaupten, seit dem 9. Jarh. den Leichnam der Heiligen zu besitzen, und von dort aus ist ihre Verehrung in Westeuropa besonders begründet worden; aber auch die römische Kirche Ara-Coeli und Venedig machen auf den Besitz des Leichnams Anspruch) aus der 2. Hälfte des 9. Jarh. (Acta SS. p. 580 sq.) oder die Hymnen auf sie (l. c. p. 647 sq.).— Daran kann nicht gezweifelt werden, dass H. von niederer Herkunft war; erst sehr spät taucht die Legende auf, sie sei eine britische Fürstentochter gewesen. Konstantin wurde von ihr höchst wahrscheinlich zu Naissus in Ober-Mösien im J. 274 geboren; vielleicht stammte sie selbst aus Drepanum am Golf von Nicomedien. Nach dem Zeugnis des Ambrosius war sie, als Konstantius sie kennen lernte, eine stabularia; „man tut ihr vielleicht noch zu viel Ehre, wenn man sie zur Gastwirtin macht". Es kann nicht mehr entschieden werden, ob ihre Ehe mit K. eine rechtmäßig geschlossene war, resp. wurde. Dass Konstantin selbst und andere sie als solche betrachtet haben, fällt nicht ins Gewicht; andererseits sind die entgegenstehenden Zeugnisse deshalb nicht vollgültig, weil das römische Gesetz zu einer abschätzigen Beurteilung der Ehe mit einem unebenbürtigen Weibe aufforderte. H. hat dem K. nur den einen Son geboren; er hat sie dann entlassen müssen, um auf das Gebot der diocletianischen Politik die Theodora, die Stieftochter des Maximinus Herculius, zu heiraten (291). H. tritt nun ganz zurück; das einzig Sichere, was wir von ihr noch erfaren, ist 1) die Nachricht, dass sie hochbejart nach Palästina wallfartete, die heil. Stätten besuchte, Kirchen gründete und reiche Almosen verteilte (Euseb.); diese Reise muss nach der Besiegung des Licinius (323) gemacht sein, 2) dass sie zur Zeit der Ermordung des Crispus (326) noch gelebt und tief betrübt durch den Tod ihres Enkels ihren Son mit Vorwürfen überhäuft hat (Zosim. und Victor), endlich dass Konstantin Münzen zu ihren Ehren hat schlagen lassen. Der Ort und das Jar ihres Todes ist unsicher. Gothofred und Pagi haben d. J. 326 feststellen wollen; aber mindestens bleiben auch die folgenden 2—3 Jare offen. Eusebius berichtet, sie sei fast 80 Jare alt geworden; ihre Gebeine wurden von K. nach Konstantinopel übergefürt. — Unter den Sagen ist die berühmteste und bekannteste die von der Kreuzauffindung. Dieselbe kennt aber noch weder Eusebius noch Cyrill. v. Jeruf. Rufin ist der erste, der sie erzält; auf seinen Bericht gehen die des Socrates, Sozomenos u. d. a. zurück. Neues Material ist jüngst beigebracht worden, aus welchem vielleicht der Ursprung dieser Legende festgestellt werden kann. In der Doctrina Addaei (edid. Phillips 1876) findet sich die Sage von einer Kreuzesauffindung durch die Kaiserin Protonike, die Gemalin des römischen Kaisers Claudius. Diese Sage war schon früher bekannt; aber sie hat nun ein ganz neues Interesse dadurch bekommen, dass sie sich auch in der Doctr. Add. findet; denn diese Schrift ist vermutlich vor der Mitte des 4. Jarhunderts geschrieben. Zur Zeit aber bilden die edesseniſchen Legenden von Abgar, von der Kreuzesauffindung, von dem waren Bilde Christi u. s. w. noch einen unentwirrten Knäuel, dessen Lösung hoffentlich in Bälde bevorsteht. Bis dahin hat man sich des Urteils zu enthalten, vermutet aber darf schon jetzt werden, dass von Edessa ein beträchtlicher kirchlicher Traditionsstrom ausgegangen ist, den die Byzantiner später in ein neues Bett geleitet haben. In die edesseniſche kirchliche Tradition scheint übrigens jene jüdische Konvertitin Helena, Königin von Adiabene, von welcher Josephus so viel Aufhebens gemacht hat (Schürer, Neutest. Zeitgesch.,

S. 646), mit verflochten worden zu sein (über die Beziehungen von Edessa und Adiabene und die adiabenische Dynastie in Edessa s. v. Gutschmid, Rhein. Museum, 1864, S. 171 f.). Man darf vermuten, dass ihr Name für die Ausbildung der Kaiserin-Helena-Legende beim Übergang der edessenischen Traditionen nach Byzanz nicht bedeutungslos gewesen ist. Die der Kritik harrenden Quellen für die ganze Sagenbildung sind nebst der einschlägigen Litteratur sorgfältig zusammengestellt von Nestle (Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 25; 1877, Nr. 4); dazu Nöldeke, LCB. 1876, Nr. 29, Academy 22. Juli 1876, Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877, St. 6. — Litteratur: Tillemont, T. IV; Gibbon-Sporschil, Bd. II, S. 115, 118; Bd. III, S. 145 f.; Manso, Leben Constantins (1817), S. 10, 65 f., 289 f.; Broglie, L'église et l'empire Rom. au IV. siècle (5. edit. 1867), T. I, p. 189 II, p. 98 sq.; Zoeckler, The cross of Christ (1877), p. 146 sq. — 3) Eine zweite h. Helena ist die russische Großfürstin Olga, die Witwe Igors, die sich in Konstantinopel im J. 955 taufen ließ und dabei den Namen Helena annahm. Im jul. Kalender ist der 21. Juli ihr Tag. S. Assemani, in Calend. univ. 4) Die dritte Heilige ist Helena von Skosde, aus vornehmem westgotländischen Geschlecht. Von einer Wallfart nach Schweden zurückgekehrt, wurde sie von ihren Verwandten in Skosde ermordet um 1160. Alexander III. sprach sie 1164 heilig. Ihr Leichnam ruht auf Seeland. Ihre Verehrung ist auf die skandinavischen Länder beschränkt geblieben. S. Acta SS. zum 31. Juli. **Adolf Harnack.**

Heliand, s. Evangelienharmonie.

Heliodorus, 1) Minister des syrischen Königs Seleucus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Er wurde von diesem nach Jerusalem gesandt, um die Auslieferung des Tempelschatzes zu fordern. Obgleich gewarnt, tritt er in den Tempel, wird aber von einem wunderbaren himmlischen Reiter, der plötzlich in Begleitung zweier herrlicher Jünglinge erscheint, niedergeworfen. Auf die Fürbitte des Hohenpriesters Onias wird er wider geheilt. So der Bericht 2 Makk. 3, 6—40. Dieselbe Geschichte erzält der Verf. des 4. Makkab.-Buches c. 4; aber er nennt statt Heliodors den Apollonius, den damaligen syrischen Statthalter von Cölesyrien. Josephus schweigt über den ganzen Vorfall. Fritzsche (Schenkels Bibellex. III, S. 7) meint eine historische Grundlage der Legende anerkennen zu müssen; allerdings aber könne man nicht angeben, welche Umstände damals den beabsichtigten Tempelraub vereitelt hätten. Der Höfling Heliodor des Appian (Hist. Syr. 45), der den König vergiftet hat, um selbst den Thron zu besteigen, wird mit dem Heliodor des Makk.-Buches identifizirt. — 2) In dem Briefe des alex. Dionysius an den röm. Stephanus (254—257) wird ein Heliodor, Bischof von Laodicea, erwänt. — 3) Socrates berichtet (h. e. V, 22), in Thessalien bestände die Sitte, jeden Kleriker abzusetzen, der sich nach seiner Weihe nicht seines Weibes enthielte. Als den Urheber dieser Sitte nennt er einen Bischof Heliodor von Trikka in Thessalien, *οὗ λέγεται πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν ἔταξε καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε.* Diesen Roman eines Heliodor besitzen wir noch (s. Nicolai, Griech. Lit.-Gesch. II [1877], S. 499 f.) „in Hinsicht auf Erfindung, dramatische Anlage und Gliederung, in Charakteristik und auch im ethischen Gehalt die beste und kunstmäßeste Leistung dieser Art" (recogn. Bekker 1855, deutsch von Jacobs 1837 f., 1869; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman u. s. Vorläufer, 1876). Valesius ist geneigt, die Identifizirung des Bischofs und Dichters für ein Versehen des Socrates zu halten. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, da sonstige Nachrichten fehlen; denn das Zeugnis des Nicephorus (h. e. 12, 34), eine Provinzialsynode habe Heliodor aus der Abfassung der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wal gelassen, seinen Roman zu vernichten oder abzudanken als Bischof; er aber habe das letztere vorgezogen — ist verdächtig und kann eine Legende auf Grund des socratischen Berichtes sein. Photius, der Bibliothek. 73 sehr günstig von dem Roman spricht, weiß von jener Geschichte nichts. Beachtenswerte Gründe gegen die Identifizirung sind bisher, soviel mir bekannt, nicht beigebracht. In früherer Zeit haben einige den Verfasser der Aethiopica mit dem Sophisten gleichen Namens identifizirt, der unter Hadrian gelebt und

Digitized by Google

von welchem Philoſtratus in den Vit. Sophist. gehandelt hat. — 4) Mit dem theſſal. Biſchof ſoll auch nach Einigen Heliodor, der Freund des Hieronymus, identiſch ſein. Doch ſind dafür keine Gründe beigebracht. H. begleitete den Hieronymus als Mönch in den Orient, kehrte aber in ſeine Heimat Dalmatien zurück. Der berühmte 14. Brief des Hieron. (ann. 373) über das einſame Leben gilt ihm und ſoll ihn in den Orient zurückrufen. Erwänt wird er auch ſonſt noch mannigfach in den älteſten Briefen des Hieronymus und zwar höchſt ehrenvoll nämlich ep. 3 (an Rufin), 4 (an Florentius), 5 (an denſelben), 6 (an Julianus), 7 (an Chryſogonus). In einem Brief an den Nepotian, den Neffen des Heliodor, der 20 Jare ſpäter geſchrieben iſt, blickt Hieron. auf ſeine mönchiſche Jugendunternehmung mit dem Freunde und auf den 14. Brief zurück; er kritiſirt zugleich in intereſſanter Weiſe jene Epoche ſeines Lebens. Heliodor war inzwiſchen Presbyter in Aquileja, dann Biſchof von Altino geworden, behielt aber als ſolcher das mönchiſche Leben bei. Noch einmal, im Jare 396 warſcheinlich, hat Hieron. an ihn geſchrieben in Anlaſs des Todes ſeines Neffen Nepotian (ep. 60). Nach Hieron. contra Ruf. II, 31 hat Hieron. dem Heliodor ſeine Überſetzung der Sprüche Salomonis gewidmet. Erwänt wird er auch noch in der Praf. in Abdiam proph. (VI, p. 362 edid. Vall.) — 5) Einen Presbyter Heliodor nennt Rufin (Apol. 30, Opp. Hieron. II, p. 659) als einen des Griechiſchen kundigen Mitarbeiter des Hilarius bei deſſen Kommentaren. — 6) Um die Mitte des 4. Jarhunderts lebte nach Gennadius c. 6 ein Prieſter Heliodor, der gegen die Manichäer ein uns nicht erhaltenes Werk de naturis rerum exordialium geſchrieben hat, in welchem er die Lehre von Gott als dem einzigen Weltprinzip rechtfertigte. S. Cave, Script. Eccl. Hist. Lit. (Genev. 1720), p. 130. — 7) Gennadius nennt c. 29 einen antiocheniſchen Presbyter Heliodor (um die Mitte des 5. Jarhunderts) als Verf. einer uns nicht erhaltenen Schrift de virginitate. S. Cave, l. c. p. 277. —

Adolf Harnack.

Heliogabalus, römiſcher Kaiſer vom Sommer 218 bis März 222, eigentlich Varius Avitus Baſſianus, Son des Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, Großſon der Julia Mäſa, der Mutterſchweſter des Caracalla, Vetter des Alex. Severus. Als Kaiſer fürte er auch die Namen Antoninus (Lamprid. 1), Severus, Aurelius, Pius, Felix; geb. warſcheinlich um d. J. 201. Später wollte er ſelbſt wol für einen Son Caracallas gelten. Über das Leben dieſes Kaiſers, der die Schamloſigkeit und Ausſchweifungen eines Caligula und Nero noch übertroffen hat, ſind wir ausreichend unterrichtet; müſſen aber allerlei mehr oder weniger unkontrolirbaren Klatſch mit in den Kauf nehmen. Mutter und Großmutter hatten ſich nach Emeſa in Syrien zurückgezogen. Beide Frauen hatten auf den Knaben einen großen Einfluſs (Lamprid. 2) und erzogen ihn zu jenem wüſten orientaliſchen religiöſen Fanatismus, der das eigentlich Charakteriſche an dem Leben des zukünftigen Regenten geworden iſt. Frühe ſchon wurde er zum Oberprieſter des Sonnengottes von Emeſa geweiht, deſſen Namen er ſpäter annahm (Elagabal = אל גבל; über denſelben ſ. Pauly, RE. III, S. 1100 f. Der Name Heliogabal iſt eine alte, naheliegende Gräziſirung). Den Soldaten imponirte er durch ſeine Schönheit und die Pracht ſeines Aufzugs; auch das Andenken an Caracalla machte ihn im Lager ehrwürdig. Die Ränke ſeiner Mutter und Großmutter und der Sturz Macrins brachten ihn auf den Thron, doch betrat er erſt im J. 219 die Hauptſtadt. Entnervt durch ſchamloſe Ausſchweifungen, wanſinnig durch die Beſchäftigung mit abergläubigem Zauberwerk, verfolgt er nur die beiden Aufgaben, ſeiner Wolluſt zu dienen und den ſyriſchen Gott, deſſen Oberprieſter er war, in Rom als den All- und Alleinherrſchenden einzufüren. Lamprid. 3: sed ubi primum ingressus est urbem, Heliogabalum in Palatino monte iuxta sedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. 6: Nec Romanus tantum extinguere voluit religiones sed

Digitized by Google

per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur. c. 7: omnes sane deos sui dei ministros esse ajebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros. Man kann an dieſem Unterfangen, welches der Kaiſer mit Fanatismus durchzuſetzen beſtrebt war, die Zeichen der Zeit ſtudiren: Ein Gott ſoll in der Welt herrſchen und zwar über die ganze Erde, die Attribute aller übrigen Götter, ſelbſt die altehrwürdigen Sacra der Stadt, ſoweit ſie nicht profanirt und außer Wirkſamkeit geſetzt werden, ſollen dem einen übertragen werden; ihm ſollen Götter und Göttinnen dienen. Im Jar 219 war dies der Verſuch eines wanſinnigen Knaben, 90 Jare ſpäter hat ſich die Kirche weſentlich nur noch mit einer dieſer verwandten religiöſen Denkart auseinanderzuſetzen, one deren Aufkommen und Verbreitung ſie ſelbſt nicht ſo raſch zur Weltherrſchaft gelangt wäre. Es war die Art der Eingötterei, wie ſie das Ideal des dem Heliogabal ſo verwandten und doch von ihm ſo verſchiedenen Alex. Severus geweſen iſt. Als er, nachdem H. und ſeine Mutter von den Soldaten ermordet waren, den Thron beſtieg, war ſein erſtes Werk, die befleckte Stadt zu reinigen und vor allem die altrömiſchen Sacra widerherzuſtellen. Aber auch ihm ſchwebte ein einiger Gott, nur unſagbar geheimnisvoll, über all' den heiligen Bildern und Kulten, nur daſs dieſer unausſprechlich Eine die ehrfurchtsvolle Scheu vor allen Weltheiligtümern nicht unterſagte, ſondern ausdrücklich gebot. Mit dieſer, der neuplatoniſchen Denkweiſe hat das Chriſtentum den Schluſskampf kämpfen müſſen. Urſprünglich friedfertig, iſt ſie am Anfang des 4. Jarhunderts aggreſſiv geworden und hat ihre Bekenner zum Kampfe aufgerufen, bis Konſtantin und ſeine Nachfolger unter dem Namen Chriſti und des höchſten Gottes eine Religionspolitik eröffneten, die, man muſs es ſagen, nur an der des Knaben Heliogabal ihre Prophetin gehabt hat. — Die Kirche hatte zur Zeit dieſes Kaiſers Friede. Anſtalten zur Ausfürung des Planes, auch die „devotio Christianorum" dem Elagabalskult unterzuordnen, ſcheinen noch nicht gemacht worden zu ſein. Über die Kriſen in der röm. Kirche z. B. des Biſchofs Calixt (217—222) ſind wir durch die Philoſoph. des Hippolyt l. IX ziemlich ausreichend unterrichtet. Sie erzälen uns auch von vornehmen römiſchen Chriſtinnen, und von dem Schutz, den der Biſchof ihrem weltförmigen ſündigen Treiben angedeihen ließ (IX, 22 fin.). Wichtiger aber iſt die Notiz, die ſich auf der Bildſäule des Hippolyt findet, Hippolyt habe einen *προτρεπτικὸς εἰς Σεβήρειναν* geſchrieben. Dieſe Schrift iſt identiſch mit der von Hieron. und Nicephorus (h. e. IV, 31) erwänten *περὶ ἀναστάσεως*, aus welcher Anaſtaſius Sinaita (*Ὁδηγός* p. 356 edid. Gretser) ein Bruchſtück (*ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἀναστάσεως κ. ἀφθαρσίας*) angefürt hat. Auch Theodoret (Eranist. Dial. II u. III, Opp. IV, p. 131 u. 232 edid. Schulze) hat die Schrift zweimal als *ἐπιστολὴ πρὸς βασιλίδα τινά* zitirt; außerdem finden ſich, wie Caspari (Quellen III, S. 392 f.) gezeigt hat, 4 Fragmente derſelben in ſyr. Hdſchr. d. Brit. Muſ. dort unter dem Titel: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως πρὸς Μαμμαίαν τὴν βασιλίσσαν*. Letzteres ſcheint eine Verwechſelung. Döllinger (Hipp. und Kalliſt. S. 24 f.) und Caspari (a. a. O., Nr. 217) urteilen beide, daſs die Severina die zweite Gemalin des Heliogabal, die Julia Aquilia Severa (Pauly, RE. I, S. 1392), die frühere Veſtalin, geweſen iſt, die H. bald verſtieß, dann aber, nachdem er mit drei anderen vermält geweſen, wider annahm; alſo war die Gemalin des Heliogabal chriſtenfreundlich geſinnt. Sie iſt, wenn man von der Domitilla und Marcia abſieht, die erſte in der Reihe der chriſtenfreundlichen Kaiſerinnen, unter welchen Julia Mammäa, die Mutter des Alex. Sev., Severa, die Frau des Philippus Arabs, vor allem aber Helena, die Mutter Konſtantins, zu nennen ſind. Es iſt denkwürdig genug, daſs die römiſchen Chriſten auch am Hofe Heliogabals ſo weitreichende Beziehungen hatten. — Zur Zeit H.'s ſchrieb Jul. Africanus ſeine leider verlorene Weltchronik und Hippolyt ſeinen Oſterkanon, der bis zum 1. J. des Alex. Sev. reichte.

Lamprid., Heliogab. Cassius Dio LXXVIII, 30 f., LXXIX, 1—21; Zonar. XII, 13. 14; Herodian V, 3—8; Capitolin., Macrinus 7—10, 15; Aurel. Victor, Caes. 23, Epit. 23; Eutrop. VIII, 22; Oros. VII, 18; Zosim. I, 10. Münzen bei Eckhel, Cohen. Bildſäulen im Louvre, Vatikan, München, Dresden.

Gibbon, überſetzt von Sporſchil 1837, S. 112f.; Pauly, RE. III, S. 1102 bis 1105. **Adolf Harnack.**

Helleniſten (Griechlinge) war der, übrigens durchaus nicht ſpottende, Übername, welcher von Seiten der Nationalgriechen ſolchen Fremden gegeben wurde, die in Sitten, Lebensverhältniſſen, Sprache oder ſonſtwie dem Griechentume ſich enger anſchloſſen. Die von Eigennamen abgeleiteten Wortbildungen auf — ἴζω, — ισμός u. ſ. w. drücken im allgemeinen den Begriff einer Parteiung, eines Anhangs, einer Tendenz aus. Für uns hier hat der Name darum ein eigentümliches Intereſſe, weil er zumeiſt im Bereiche der jüdiſchen Sitten- und Kulturgeſchichte ſeine Anwendung findet, und dadurch auch namentlich in der Urgeſchichte des Chriſtentums von Wichtigkeit iſt. Da die Hiſtorie ſich nur zu oft an dem äußeren Verlaufe der Tatſachen aufhält und nicht immer dazu kömmt, die innere Entwickelung eines Volkstums, auf welcher zuletzt doch das meiſte andere beruht, gründlich zu erforſchen und zu würdigen, ſo iſt die Vorſtellung von dieſer längere Zeit, wenn auch eben nicht eine unrichtige, doch immerhin eine oberflächliche und ungenügende geblieben, wie ſolches ein Blick in Winers Realwörterbuch, in die Kommentare zu Apg. 6, 1 u. a. St., beſonders aber auch in die gewöhnlichen Darſtellungen des apoſtoliſchen Zeitalters zeigen kann.

Der Hellenismus, im obigen Sinne des Wortes, oder wenn man will, die Helleniſirung fremder Nationalitäten hatte im kleineren Maßſtabe, bei der Überlegenheit griechiſcher Civiliſation, ſeit undenklichen Zeiten überall ſtattgehabt, wo beide Elemente in nähere Berürung kommen konnten, auf unzäligen Punkten, an allen Küſten des Mittelmeers; aber in viel ausgedehnterer Weiſe, und in Verbindung mit politiſchen Grundſätzen und mit bewuſster Wal der Mittel begann ſie mit Alexander und wurde von ſeinen Nachfolgern, namentlich den Seleuciden und Ptolemäern, ſyſtematiſch, ja zum teil gewaltſam, fortgeſetzt. Der Erfolg, was den eigentlichen Kern der alſo bearbeiteten Völker betrifft in Aſien und Afrika, erwies ſich zwar nach einem Jartauſend bei dem Sturme der arabiſchen Eroberung als ein höchſt geringer und die fremde Bildung und Sprache hatte in dieſer Sphäre faſt keine widerſtandsfähigen Wurzeln geſchlagen; aber für den Augenblick war doch der nächſte Zweck, die Befeſtigung der neuen Herrſchaft, vollkommen erreicht worden. Die Einwanderung griechiſcher Anſiedler, der Einfluſs des Hofes, der Verwaltung, des Kriegsweſens, des Handels, der Litteratur, die Gründung und Vergrößerung zalloſer Städte, das Zurückdrängen der Landbevölkerung von dem Schauplatze der eigentlichen Nationaltätigkeit, alles dieſes wirkte zuletzt mehr, als das Schwert gekonnt hatte und was ſpäter von Rom aus noch viel großartiger und nachhaltiger geſchah, machte ſich auch hier und um ſo leichter, als die einheimiſche Bevölkerung vielfach noch eine bewegliche war und der Synkretismus der Religionen die Verſchmelzung eher förderte als hinderte.

Nun lebte aber auch in den Völkern ſemitiſchen Stammes ein dem griechiſchen Geiſte verwandter Trieb zu Wanderung und Handel, und die Juden namentlich überließen ſich demſelben, der jetzt ſozuſagen der Grundton des Völkerlebens geworden war, um ſo freudiger und allgemeiner, als derſelbe bei ihnen Jarhunderte lang durch die Ungunſt der politiſchen und geographiſchen Verhältniſſe, beſonders aber durch eine dem Nationalcharakter antipathiſche, ganz auf den Ackerbau und das Grundeigentum gegründete Geſetzgebung niedergehalten worden war. So begegnete bald dem Strome der griechiſchen Einwanderung der Strom der jüdiſchen Auswanderung, welcher ſich ebenfalls auf die jungen macedoniſchen Städte warf; und fern über dieſelben hinaus in immer weiteren Kreiſen, teils einzeln und vom Gewinne verlockt, teils von der despotiſchen Politik der Herrſcher in Maſſen verpflanzt, faſsten die Juden überall Fuß, belebten den Handel und die Induſtrie und entwickelten jenen angeborenen Spekulationsgeiſt, welcher das bewegliche ſchneller verwertbare Gut vor allem ſchätzend, bis heute der hervorſtechendſte Zug ihres Charakters geblieben iſt. Aber beide Ströme vermengten ſich doch nicht Denn dieſelbe Geſetzgebung, deren materielle Seite ſo leicht abgeſtreift war, hatte dem Volke eine ſo eigentümliche und, was ja nicht zu vergeſſen iſt, eine ſo über-

Digitized by Google

legene höhere religiöſe und ſittliche Bildung eingeprägt, dazu aber auch eine ſolche perſönliche Fremdenſcheu, daſs von einem Aufgehen im Griechentume nirgends die Rede war, vielmehr, bei aller ſonſtigen Annäherung im Leben alles, was mit dem Glauben zuſammenhing, zwiſchen beiden Nationalitäten eine unüberſteigliche Kluſt befeſtigte, die weit genug war, nicht bloß dieſen Glauben vor jeder Gefar und Verſuchung zu ſchützen, und der Sitte ihr eigentümliches Gepräge zu erhalten, ſondern auch alle böſen Leidenſchaften, welche die Völker trennen mögen, Stolz, Haſs, Streitluſt, zu wecken und wirken zu laſſen. Bei ſolchen Verhältniſſen knüpft ſich nun für uns das höchſte Intereſſe an die Frage, in welchem Maße das jüdiſche Element dem fremden Einfluſſe wich oder widerſtand, mit andern Worten, welche Sphären des öffentlichen und Privatlebens, welche Seiten des Volkscharakters bei der Helleniſirung am meiſten beteiligt waren, ſich abfärbten, auflöſten, welche dagegen ihre Sprödigkeit behielten. Die Beantwortung dieſer Frage wird uns das Bild des helleniſtiſchen Judentums vorhalten.

Es handelt ſich natürlich hier nicht um Dinge, die zur Küche und Haushaltung gehören. In Künſten aber und Wiſſenſchaften hatten es die Juden noch nicht ſo weit gebracht, daſs, wofern ſie ſich überhaupt darum bekümmern wollten, das Ausland nicht hätte ſollen ihnen ein willkommener Lehrmeiſter werden. Von einem kriegeriſchen Geiſte, der, an hiſtoriſche Erinnerungen ſich anlehnend, das Volksbewuſstſein getragen hätte, iſt wol bei den Juden nie die Rede geweſen, oder was davon vorhanden war, hing mit heiligen Überlieferungen und religiöſen Ideeen zuſammen, wodurch es der gewönlichen politiſchen Sphäre entrückt war. Die neuere Zeit hatte überdies hier nur abſchwächend einwirken können. Der Handel iſt ſeiner Natur nach kosmopolitiſch; jeder Schritt auf der Ban desſelben vorwärts war im Grunde eine Entfernung vom Geiſte des Geſetzes und der Propheten, und zwar eine um ſo merkwürdigere, als die Juden ſelbſt ſie nicht als eine ſolche erkannten. Dabei ſuchten die zwei benachbarten und eiferſüchtigen Herrſcherhäuſer gleichzeitig auf dem Boden und in den Herzen des ſie trennenden Volkes feſten Fuß zu faſſen und, indem ſie demſelben um die Wette materielle Vorteile ſicherten, deſſen Sinn mehr und mehr dem Geldintereſſe zuwendeten und es lehrten, mit beiden Händen zu nehmen, was ſich eben darbot, ſtumpften ſie vollends das volkstümliche konſervative Ehrgefül ab, freilich one dafür den Dank der Neigung zu ernten. Hätte das jüdiſche Volk nicht einen ſo mächtigen Rückhalt an ſeiner Religion gehabt, es wäre damals ſchon, und ſchneller als jedes andere, in dem Griechentume untergegangen. Der beſte Beweis dafür, außer der Affektation, ſich griechiſche Namen beizulegen, iſt der, daſs überall, wo dieſe äußere Begegnung ſtatthatte, es das köſtlichſte und eigentümlichſte, was ein Volk haben kann, die Sprache, dem fremden Genius opferte, mit einer Leichtigkeit, im Verlaufe weniger Geſchlechter, wie die Geſchichte kaum ein zweites Beiſpiel aufweiſen dürfte, und wie es ein Rätſel bleiben müſste, wenn wir nicht wüſsten, wie vorherrſchend das materielle Intereſſe bei dieſer ganzen Umwandlung geweſen, wie ſehr alſo jeder einzelne dabei direkt beteiligt war und nirgends (ſelbſt nicht überall in der paläſtiniſchen Heimat) jene träge Maſſe zurückblieb, die ſonſt das rein paſſive Verdienſt hat, die alten Sitten und Redeweiſen länger zu bewaren. Dieſe ſprachliche Revolution iſt in ihrer Art ſo merkwürdig, pſychologiſch wie litterarhiſtoriſch, und greift ſo weit in den Bereich der ſpezielleren theologiſchen Studien herein, daſs wir derſelben einen eigenen Artikel widmen wollen (ſ d. folg.).

Trotz dieſer wunderbaren Fähigkeit und Bereitwilligkeit eines Volkes, welches ſeit Jarhunderten nur für den ſtrengſten Separatismus erzogen worden war, ſich im fremden Elemente heimiſch zu fülen und ſelbſt die Sprache ſeiner Väter zu vergeſſen, einer Fähigkeit, die ihm bis heute in hohem Grade geblieben iſt, erhielt, wie geſagt, der Religionsglaube die Trennung in einem noch viel höheren. Man kann ſich dieſer Erſcheinung gegenüber eines Gefüls des Staunens und der Bewunderung nicht erwehren, wenn man ſieht, wie die ebenſo weiſe als energiſch durchgefürte Stats- und Kirchenordnung der Reſtaurationsgemeinde zu Jeruſalem, welche allmählich der Mittelpunkt des neujüdiſchen Lebens wurde, eine weſentlich auf Abgeſchloſſenheit baſirte, das politiſche und religiöſe Element innigſt verflech-

tende, in Erinnerung und Hoffnung ebenſoſehr als in der Gegenwart, zeitweiſe auch ausſchließlich in jenen lebende, durch ſie die augenblickliche materielle Ohnmacht one alle geiſtige Einbuße überwindende Nationalität ſchuf, deren Lebenskraft ſelbſt von jenem mächtigen Zuge zum Weltbürgertum nicht geſchwächt, vom Verluſte des Vaterlandes nicht gebrochen, von keiner Revolution berürt wurde. Allerdings war ein ſolches Reſultat nicht zu erreichen one jene zähe Schroffheit, welche unter dem Namen des Phariſäertums bekannt, aber meiſt einſeitig und unbillig beurteilt iſt. Aber ein Bau, der Jartauſende gedauert und ſich kräftiger erwieſen hat als ſelbſt der römiſche, lobt den Geiſt und die Kraft der Meiſter, die ihn gegründet und gefördert. Wie weit auch von der Heimat entfernt, war Apoſtaſie, bei aller Lockung in guten und böſen Tagen, doch die ſeltene Ausnahme. Und mit der Judenſchaft kam überall und bald auch die (nunmehr griechiſche) Synagoge, die Burg des Nationalgeiſtes und die Zielſcheibe fremder Antipathie, nach beiden Seiten hin die Erhalterin des Judentums in ſeiner beſonderen Weltſtellung.

Und hier befinden wir uns derjenigen Seite unſeres Gegenſtandes gegenüber, wo derſelbe für die Geſchichte des Chriſtentums von Wichtigkeit wird, und wo die tiefere Betrachtung desſelben den Beobachter, ſo klar als er nur wünſchen mag, den höheren providentiellen Zuſammenhang der Schickſale und Verhältniſſe der Völker erkennen läſst. Die Umwandlung der hebräiſchen Juden in Helleniſten bietet nicht bloß ein ſtatiſtiſches oder philologiſches Intereſſe; ihre Folgen waren weitausſehender und großartiger. Denn nicht an der geräuſchvollen Oberfläche der Begebenheiten, ſondern in einer Tiefe, wohin das Auge nicht zu dringen vermag, bereitet ſich die Zukunſt, und die Strömung, welche ſie ans Licht bringen ſoll, bildet ſich am Grunde, lange ehe ihre Kraft allen ſichtbar zu Tage tritt. Die Helleniſirung des Judentums, das heißt jetzt ſchon nicht mehr bloß die Annahme griechiſcher Sprache und Sitte von ſeiten der Juden, ſondern zugleich das Näherbringen jüdiſchen Glaubens und Lehrens an die griechiſche Bevölkerung, traf mit der Epoche zuſammen, wo das Heidentum ſeinerſeits einer fürder unvermeidlichen Kataſtrophe entgegenging. Seine Herrſchaft über die Geiſter war gebrochen; Zweifel, Wiſſenſchaft, Sittenloſigkeit untergruben es um die Wette, und wo dies nicht der Fall war, nahm ein geſchmackloſer, unpoetiſcher, fremdländiſcher Aberglaube die leergewordene Stelle der religiöſen Überzeugung ein. Indeſſen blieben doch viele einzelne, welche weder im Taumel des Sinnenrauſches, noch in den Abſtraktionen der Philoſophie, noch auch in dem Blendwerk der Myſterien und geheimen Wiſſenſchaften eine Befriedigung finden konnten. Dieſe fanden oft den Weg in die Synagoge, lernten da den Gott Iſraels kennen, erbauten ſich an Gebet, Geſang und Predigt, wie nie voreinſt an den Altären ihrer Götter, und beſonders das weibliche Geſchlecht, in deſſen Hände ja zumeiſt die Erziehung und das Glück der Familie gelegt iſt, beteiligte ſich bald und in größerer Zal an Übungen, welchen das Griechentum nichts ebenbürtiges an die Seite zu ſtellen hatte. Niemand wurde an dieſer Teilnahme gehindert; das bürgerliche Leben, der Handelsverkehr hatte die Nationalitäten einander genähert; ſelbſt Familienverbindungen konnten die Beziehungen enger knüpfen, und unter Beobachtung gewiſſer allgemeiner Regeln religiöſer und häuslicher Sitte (ſ. d. Art. Proſelyten) ſtellte ſich kein eigentliches Hindernis einer nach beiden Seiten hin woltätigen Gemeinſchaft entgegen.

Wenn nun ſo das helleniſtiſche Judentum in großem Maßſtabe inmitten der heidniſchen Bevölkerung einer beſſern Religionserkenntnis die Ban brach, ſo übte auf der anderen Seite die eigentümliche Entwickelung, die ihm in der fremden Umgebung werden muſste, einen nicht unbedeutenden Einfluſs rückwärts aus, auf die Grundelemente des jüdiſchen Weſens ſelbſt. Schon im allgemeinen kann man ſagen, daſs in jenen volkreichen Handelsſtätten, in dem Gewirre und Getümmel der Sprechweiſen und der Geſchäfte, wo das Nationale, Beſondere, gleichſam in die engen Schranken von Tag, Ort und Stunde gebannt war, ſonſt überall das Gemeinſchaftliche, Verbindende ausſchließlich herrſchte, wo ſozuſagen ein freierer Luftzug die ſchweren Dünſte engherziger und örtlicher Vorurteile zerſtreute, die

Juden allmählich geneigter ſein mußten, das Fremde weniger ungünſtig zu beurteilen, das allgemein Menſchliche anzuerkennen, und, one für ihren Monotheismus Gefar zu laufen, eben in ihm zumeiſt, nicht aber in gleicher Weiſe in allen ſeinen kleinlichen Formen das rechte Nationalgut, den auszeichnenden Schatz zu finden. Denn man muſs nicht vergeſſen, daſs außer Jeruſalem, überall wo die Wallfarten zum Tempel ſich nicht allzuhäufig für den einzelnen widerholen konnten, der öffentliche jüdiſche Gottesdienſt eben nur in jenen oben genannten Übungen beſtand, der Opferkultus aber wegfiel, alſo im Bewuſstſein der Denkenden, ja ſelbſt unwillkürlich, von ſeiner Wichtigkeit verlieren muſste, und da ſelbſt, wo er beim Beſuche des Heiligtums am Feſttage oder beim Studium des Geſetzes in ſeinem Glanze und ſeiner Bedeutung erſchien, doch eher das Nationalgefül weckte, oder ſonſt einen geiſtigen Eindruck zurückließ, als daſs er, wie dies bei der täglichen Widerholung geſchah, zum mechaniſchen Opus operatum herabſank, dabei aber für die gedankenloſe Menge eben zuletzt die Religion ſelbſt war. Der Helleniſt kam, one es zu wollen und zu wiſſen, mehr und mehr aus den Banden und Formen der levitiſch-phariſäiſchen Satzung los; er hatte Prediger, keine Prieſter; und dieſe Veränderuug entſprang durchaus nicht aus feindſeliger Kritik oder aus zweideutiger Indifferenz: ſie war eine natürliche Wirkung der Verhältniſſe. Es ſoll damit nicht geſagt ſein, daſs alle griechiſch redenden Juden in gleicher Weiſe über die exkluſivere Anſchauung der hebräiſchen erhaben geweſen ſeien; wir haben ja in der Apoſtelgeſchichte Beweiſe des Gegenteils. Allein im allgemeinen bewies doch eben der Gang der Ausbreitung des Evangeliums, welchen mächtigen Vorſchub dieſem die vorhin geſchilderten Umſtände geleiſtet hatten. Das Evangelium kam ja ſchon im Munde Jeſu mit einer nachdrücklichen Unterſcheidung des Weſentlichen und Unweſentlichen in der Religion, mit einer Entgegenſtellung von Liebe und Opfer, von Anbetung auf Garizim oder Zion und in Geiſt und Warheit, mit einer Anerkennung des rechten Glaubens auch außer Iſrael, mit einer Beſtimmung des Heils für alle Völker; lauter Dinge, die, zum mindeſten geſagt, einem helleniſtiſchen Ore verſtändlicher, wenn nicht immer gleich von vorneherein annehmbar ſein muſsten. Diejenigen Jünger, welche die beredten Träger dieſer Seite der Botſchaft wurden, waren ſamt und ſonders Helleniſten, und ihre Predigt fand unter Helleniſten den günſtigſten Boden. In Paläſtina, wo ſich der Jude zu Hauſe wuſste und ſein eigner Herr ſein wollte, war der Heide doppelt unwillkommen, in welcher Geſtalt er auch anklopfte; er hieß der Sünder, der Gottloſe, der Ungerechte ſchon als Fremder. Das nationale Vorurteil war die Quelle des ſittlichen, zugleich einer der Wirkung des Evangeliums entgegenarbeitenden Selbſtüberſchätzung. Auswärts wuſste der Jude recht wol, daſs er ſelbſt der Fremde ſei und litt ſchon darum die Nachbarſchaft jedes andern. Er machte ſich mit dem Gedanken vertraut, daſs in der Welt Raum für vielerlei Leute ſei, und dies konnte nicht one Frucht bleiben in der neuen religiöſen Sphäre, wo ja die Scheidewand fallen und eine große Erneuerung der Menſchheit vor ſich gehen ſollte. In Jeruſalem wollten viele von einem Evangelium nichts wiſſen, das ſie mit Unbeſchnittenen gemein haben ſollten; in Antiochien hatte man längſt nicht bloß den Markt, ſondern auch die Synagoge gewiſſermaßen mit denſelben gemein gehabt. Wie tief überhaupt die Kluft zwiſchen beiden Elementen des jüdiſchen Volkes ging, als die Kirche geſtiftet wurde, lehrt der Umſtand, daſs bereits, wo ihrer zum erſten Male Erwänung geſchieht (Apg. 6), von einer unfreundlichen Begegnung die Rede iſt, wobei offenbar ein geringfügiges äußerliches Intereſſe die Veranlaſſung, der nationale Gegenſatz aber die ware Urſache war. Doch wollen wir es der Exegeſe überlaſſen, die hier entwickelten Ideeen zum näheren Verſtändnis der neuteſtamentlichen Texte und Geſchichten zu verwenden.

Ed. Reuss.

Helleniſtiſches Idiom iſt die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweiſe, welcher ſich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigentümlichen Geſtaltung der griechiſchen Sprache, welche ſich im Geiſte und Munde des ſemitiſchen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berüren und zu

durchdringen begannen. Die zuerst gegebene Begriffsbestimmung, obgleich eine beschränktere und gewiss geschichtlich nicht ausreichende, genügt uns deswegen, weil wir nur durch die engern Kreise des Judentums mit der Sache selbst bekannt sind und ein Interesse für dieselbe sich für uns eben an diese engeren Kreise knüpft. Dieses Interesse ist aber hier nicht wie anderwärts ein rein philologisches, welches sich in grammatischen und syntaktischen Warnehmungen und Gesetzen erschöpfte; auch nicht ein bloß psychologisches, welches die Arbeit des menschlichen Geistes belauschte, wie er seine längst gewonnenen tief gewurzelten Anschauungen in ein neues fremdes Gewand zu kleiden sich anstrengt und bei der innigen Verbindung von Wort und Gedanke, halb willig, halb gezwungen, selbst einer Umwandlung sich hingibt: in dieser Hinsicht fänden sich änliche Erscheinungen überall auf dem Wege des Sprach- und Geschichtsforschers, und namentlich ist der Einfluss, welchen eine lebenskräftige, erobernde, religiöse Überzeugung durch ihren Reichtum neuer Ideeen auf eine dafür unvorbereitete Sprache zu üben vermag, eine auf den Banen des Christentums viel zu häufige Tatsache, als dass sie uns wie eine unserem diesmaligen Gegenstand ausschließlich eigentümliche erscheinen dürfte. Wol aber gewinnt dieser an Wichtigkeit durch die Betrachtung, dass jene sogleich näher zu charakterisirende Mischung beider Elemente, des jüdischen Geistes und des griechischen Sprachguts, teils mittelbar durch ihre Verbindung mit der jüngsten Entwickelung des vorchristlichen Judentums, teils unmittelbar durch den Mund und die Feder der Apostel Jesu, die Form geschaffen hat, unter welcher das Evangelium der größern Welt zum Bewusstsein gekommen ist und welche soweit über die Grenzen der Zeit und des Orts ihrer Entstehung hinaus in annoch wachsender Ausdehnung das Verständnis desselben vermitteln soll. So hängt das an sich Äußerliche mit den höchsten und heiligsten Schätzen menschlicher Erkenntnis in einer Weise zusammen, welche ihm nicht nur eine größere Aufmerksamkeit sichert und eine Bedeutung für die Theologie selbst gibt, sondern es auch in den Kreis der von letzterer unzertrennlichen Parteistreitigkeiten wenigstens vorübergehend hereingezogen hat.

Aus dem vorhergehenden Artikel soll es unsern Lesern klar geworden sein, dass die Bekanntschaft der Juden mit der griechischen Sprache zunächst durchaus nicht auf dem Wege der Erziehung und Schulbildung, des litterarischen Studiums gewonnen wurde, wie dies z. B. bei den Römern der Fall war, sondern durch die unmittelbare Berürung im praktischen Leben, durch den Handelsverkehr und änliche bürgerliche Verhältnisse. Für die also Lernenden ist es überall nicht die Hauptsache, dass sie den Geist der fremden Sprache in seiner Eigentümlichkeit erkennen und auf diese Weise sich ein tieferes Verständnis des fremden Volkstums durch seine Litteratur verschaffen, sondern allein dass sie im gewönlichen Leben sich verständlich machen können, einen hinlänglichen Wörtervorrat sammeln, um den Bedürfnissen der materiellen und gesellschaftlichen Beziehungen one Zwischenpersonen zu genügen, und die nötige Fertigkeit im Sprechen erlangen, wobei es allerdings nicht sowol auf Korrektheit des Ausdrucks, als auf die Bestimmtheit der Meinung, weniger auf die Form als auf die Sache ankommt. Auch ist ja nicht zu vergessen, dass gerade diejenige Volksschicht, mit welcher sich solche Verhältnisse am ersten natürlich anknüpfen, selbst in der Regel nicht durch wissenschaftliche Bildung sich auszeichnet oder litterarisch geschult ist, sondern mit ihrem auf die praktischen Zwecke gerichteten Sinne keinen Anstoß an der Unvollkommenheit des roh und schnell geschaffenen Verkehrsmittels nimmt, und kein geistiges Interesse hat es mitwirkend zu verbessern. Dazu kommen nun aber noch zwei weitere wichtige Umstände. Die Juden in den griechischen Handelsstädten lernten nicht nur auf die angegebene Weise die neue Sprache, und zwar, wie es scheint, mit einer überraschenden Leichtigkeit, oder eigneten sich auch dieselbe in Palästina selbst in ihren mancherlei Beziehungen zu der macedonischen Herrschaft an, sondern sie verlernten auch gleichzeitig, draußen wenigstens, eben so schnell ihre Muttersprache oder gaben sie allmählich selbst im Familienkreise auf, eben um das Griechische fertiger zu erlernen. Schon die jüngeren Geschlechter also im zweiten und dritten Gliede, die spätern Ansiedler onehin alle, welche eine breits, wir

möchten ſagen ſprachlich neu zugerichtete Genoſſenſchaft, ſei es in ihren Eltern, ſei es in ihren Stammverwandten, vor ſich hatten, brauchten nicht mehr erſt von den Griechen zu lernen, ſondern fanden das nächſte und nötigſte ſchon in ihrer natürlichen Umgebung. Aber damit zugleich ein nicht nur an ſich unvollkommenes, ſondern auch etwas, dem unter ſolchen Umſtänden die zuerſt zufällig anklebende Unvollkommenheit über kurz oder lang zur Natur werden muſste, weil nun Juden und nicht mehr Griechen die erſten Lehrer der neuen Schüler waren. Daſs in ſpäterer Zeit gebildete und gelehrte Juden an viel reinerer Quelle ſchöpften und ſich eine klaſſiſche Sprache anzueignen ſuchten, kömmt hier gar nicht in Betracht; denn einen Joſephus, einen Philo, mehrere in die gleiche Kategorie zu ſetzende chriſtliche Schriftſteller der erſten Jarhunderte rechnet niemand zu den Vertretern des ſogenannten helleniſtiſchen Idioms, mit welchem wir es in dieſem Augenblick zu tun haben.

Ehe wir aber weiter gehen, müſſen wir auf einen Umſtand aufmerkſam machen, der früher nur ſehr unvollſtändig erkannt war und deſſen Unkenntnis zu vielen Miſsgriffen in der Beurteilung der hier in Frage kommenden Tatſachen gefürt hat. Die griechiſche Sprache ſelbſt, welche die Juden lernen ſollten oder wollten, war eben in der Zeit, da die Völkermiſchung anfing großartigere Proportionen anzunehmen, im Gefolge der alexandriniſchen Weltumwälzung in ein Stadium innerer Umwandlung eingetreten und erlitt Veränderungen, nachhaltig und tiefgreifend genug, daſs ſie die Aufmerkſamkeit der Denkenden erregten und Studien veranlaſsten, aus welchen, zum erſten Male in der Litteraturgeſchichte, die Wiſſenſchaft der Philologie hervorging. Dieſe Umwandlung war von mehrfacher Art. Am wenigſten wichtig iſt es, hervorzuheben, daſs bei der plötzlich ins Ungeheure gehenden Ausdehnung ihres geographiſchen Horizontes die griechiſche Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen muſste, ägyptiſche, perſiſche, ſemitiſche, von Tieren, Pflanzen, Rohſtoffen, Fabrikaten, Geräten, Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens mancher Art. Das berürt im Grunde eine Sprache nur in geringem Maße, es müſste denn, wie in der deutſchen, zu Miſsbrauch und Unart werden one alle innere Notwendigkeit. Viel bemerkenswerther iſt, daſs mit der neuen politiſchen Ordnung, welche große Reiche ſchuf und das beſchränkte Weſen der Duodezſtaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, doch in den Hintergrund drückte, auch die Verſchmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinſame griechiſche Weltſprache vor ſich ging, wie dies überall der Fall iſt, wo das Nationalbewuſstſein, allmählich oder durch ein gewaltiges Ereignis, über die engeren trennenden Geſtaltungen und Tendenzen den Sieg davon trägt. Allerdings wird der gemeine Mann zu Athen fortgefaren haben, attiſch zu reden, zu Sparta doriſch, zu Halikarnaß joniſch, wie jetzt Schweizer und Holſteiner leicht zu ſcheiden ſind, wenn ſie jeder ſeiner natürlichen Weiſe folgen, platt oder oberländiſch, aber gegenſeitig näherte man ſich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Urſprungs war, zuletzt in der Litteratur, welche einen wachſenden Einfluſs gewann und zugleich das Bewuſstſein in ſich trug, eine Weltlitteratur zu ſein. Dieſe gemeine (ſoll heißen gemeinſame, ἡ κοινή) Sprache erbaute ſich, bei der anerkannten Überlegenheit des atheniſchen Geiſtes, vielleicht nach einem ſchon von länger her erſtarkenden Zuge auf dem Grunde der attiſchen Mundart, wie, aus verſchiedenen Urſachen, in Deutſchland die ſächſiſche, in Frankreich die zwiſchen Seine und Loire ausgebildete vorwog und den Sieg davontrug. Aber in demſelben Maße, als ſie die gemeinſame wurde, alſo vieles lokale abſtreifte, wurde ſie auch, und dies iſt der dritte Charakter, den wir hervorzuheben haben, eine gemiſchte, indem ſie Sprachgut verſchiedenen örtlichen Urſprungs in ihren Schoß aufnahm, oder auch neues, noch nie dageweſenes hervorbrachte, nach der Analogie anderweitiger gangbarer Bildungsweiſen. Wir wiſſen zum teil durch die alten Grammatiker ſelbſt, one es mühſam zuſammenſuchen zu müſſen, daſs und inwiefern dem alſo iſt; ſie verzeichnen die einzelnen Erſcheinungen rubrikenweiſe, oder alphabetiſch, oder gelegentlich kritiſirend und unſere beſſeren Lexika, beſonders zum Neuen Teſtamente, nehmen jetzt dieſe Notizen ſorgfältig auf. Es bildeten ſich neue

Flexionsformen beſonders im Zeitwort; Hauptwörter veränderten ihr Geſchlecht; gewiſſe charakteriſtiſche Endſilben abgeleiteter Wortbildungen fingen an vorzuherrſchen oder vertauſcht zu werden; verlorene Stämme kamen wieder zum Vorſchein oder gebräuchliche wurden durch Derivata verdrängt; bekannte Wörter nahmen neue Bedeutungen an; bildliche Redensarten, früher höchſtens einer geſuchteren Schreibart eigen, wurden Gemeingut der Umgangsſprache, oder vulgäre Ausdrücke gelangten zur Ehre eines litterariſchen Bürgerrechts; neue Begriffe, und mehr noch der lebendige Bildungstrieb einer Sprache, die auf dem Wege war, das Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgertums zu werden, wenn nur die Nation ſelbſt Schritt gehalten hätte, ſchufen unabläſſig neue Wörter, eben ſo maleriſch und ausdrucksvoll in ihrer Zuſammenſetzung, als reich und volkstümlich durch Kraft und Natürlichkeit. Vieles auch, was uns jetzt zum erſten Male in den Denkmälern der macedoniſchen Weltzeit begegnet, mag wol älter ſein, aber damals zuerſt aus dem Dunkel der Volksſprache, die ja überall reicher iſt als die der klaſſiſchen Legitimität, oder aus einer entlegeneren Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptſtädtiſchen Geſittung gerückt worden ſein.

Gerade dieſe letzte Bemerkung fürt uns noch weiter. Es war ja der bisher verhältnismäßig am meiſten geiſtig zurückgebliebene griechiſche Volksſtamm, welcher durch Alexander zur Herrſchaft gekommen war und durch militäriſche und adminiſtrative Beteiligung und Bevorzugung zugleich am weiteſten zerſtreut wurde und den bedeutendſten Einfluſs gewann. Es iſt alſo gewiſs nicht one Grund, daſs man von einer macedoniſchen Färbung der jüngeren griechiſchen Sprache geredet hat. Athen mochte immerhin auf den Glanz ſeiner Schulen ſtolz ſein, die Syrakuſerfürſten ihre doriſchen Hofpoeten haben, zweifelsone ging von den Reſidenzen zu Pydna, zu Pergamus, zu Antiochien, vor allen aber zu Alexandrien eine Stimmung aus, die nicht nur in Sitten und Charakter des Griechenvolkes, ſondern namentlich auch in deſſen Sprache den Ton angab. An letzterem Orte namentlich verbanden ſich alle Triebkräfte geſellſchaftlicher Bildung, Handel, Kunſt, Wiſſenſchaft, Litteratur, um eine geiſtige Herrſchaft zu begründen, die auch vorhielt faſt bis um die Zeit, wo der Schwerpunkt der alten Geſittung, der bereits zum Tode ſiechenden, in die Nachbarſchaft der Barbaren, der Träger der Zukunft, nach Byzanz verlegt werden muſste. Man ſpricht alſo mit Recht von einem alexandriniſchen Dialekte, der übrigens nicht ſowol der Litteratur als der Geſellſchaft, und zwar nicht gerade der höher gebildeten angehörte, den wir alſo namentlich auch aus den dort gefertigten Handſchriften des Neuen Teſt.'s kennen und von welchem ſogar mehrere der neueſten Kritiker behaupten, er ſei wirklich die Sprachform geweſen, deren ſich die Apoſtel ſelbſt bei der Abfaſſung ihrer Schriften bedient haben. Wäre dieſe Vorſtellung vollkommen geſichert, ſo müſste man weiter annehmen, die jetzige ſprachliche Geſtalt des gedruckten griechiſchen Textes des N. T.'s ſtamme aus jüngerer Zeit, wo die alexandriniſche Bildung und ihr Einfluſs durch die Araber vernichtet und Byzanz der Mittelpunkt des litterariſchen wie des kirchlichen Lebens geworden war, die Sprachformen ſelbſt aber ſchon anfingen, konventionell zu werden, weil ſie im Munde des Volkes einer unaufhaltſamen raſchen Verderbnis entgegengingen.

Dieſe Unterſuchungen liegen uns indeſſen hier zu ferne und würden auch kaum über Äußerlichkeiten uns aufklären, wenn wir ſie weiter füren wollten. Wichtiger für uns iſt es, auf den geiſtigen Kern der Sache einzugehen und namentlich zuzuſehen, was aus der griechiſchen Sprache unter den Händen der Morgenländer, und beſonders im Bereiche einer religiöſen Anwendung geworden iſt. Und hier begegnet uns ſofort eine Tatſache von großer Tragweite. Es iſt weltbekannt, daſs das moſaiſche Geſetzbuch ſchon unter der Regierung des zweiten Ptolemäus zu Alexandrien ins Griechiſche überſetzt worden iſt, alſo zu einer Zeit, wo ein Geſchlecht von Juden blühte, deſſen unmittelbare Väter die erſten geweſen waren, welche ſich zum Griechiſchreden hatten bequemen müſſen. Die Geſchichte dieſer Überſetzung iſt nun zwar ſehr ſagenhaft auf uns gekommen, allein wir werden gewiſs nicht irren, wenn wir deren Urſprung auf ein bereits gefülltes kirchliches Bedürfnis zurückfüren, und nicht auf eine litterariſche Fürſtenlaune, wie

man es gewönlich vorſtellt. Letztere hätte wol für eine Beteiligung griechiſcher Litteraten geſorgt und die Wundermärchen ſelbſt, welche die Erzälung bis auf den Kern durchdrungen haben, weiſen eher auf eine der Gemeinde heilige, als auf eine bloß den Bibliothek-Gelehrten intereſſante Entſtehung. Man kann dabei immerhin den Namen des Königs als eines von der Judenſchaft und ihren Rabbinen bei der Sache begrüßten Patrons ſtehen, und ein Dedikationsemplar im Auftrag getreuer Untertanen in der königlichen Bibliothek niederlegen laſſen. Wie dem ſei, der erſte Blick in dieſe alexandriniſche Judenbibel zeigt, mit wie geringem Vorrate griechiſcher Sprachkenntnis ſie unternommen war; und auch die übrigen, im Laufe eines jetzt nicht mehr zu beſtimmenden Zeitraums überſetzten hiſtoriſchen und prophetiſchen Bücher ſind im allgemeinen, wenn auch mit bemerklichen Färbungen, auf derſelben Stufe der Wiſſenſchaft. Es iſt hier natürlich nicht die Rede von ſolchen Misgriffen, welche die mangelhafte Hermeneutik der Überſetzer verſchuldet hat, oder auch ein verderbter Text, wol aber von den zallоſen Beiſpielen falſch angewendeter griechiſcher Ausdrücke, welche an ſich die ihnen gegebene Bedeutung nicht hatten, und hebräiſcher Konſtruktionen, in deren Eigentümlichkeit ſich eben nur ein hebräiſch denkender Leſer zurechtfinden konnte. Für viele Begriffe des religiöſen und kirchlichen Lebens (vom ökonomiſchen und politiſchen gar nicht zu reden) fehlten adäquate griechiſche Ausdrücke wirklich; für viel mehrere fehlten ſie den ganz unbeleſenen Überſetzern, die eben nur das Sprachmaterial des Marktes und der Börſe zur Verfügung hatten, und ſie wälten dafür unbedenklich, was ſonſt im Leben das Äquivalent war, one Rückſicht auf den wirklichen Sprachgebrauch, etwa wie wenn heute ein Anfänger, um z. B. franzöſiſch zu ſchreiben, in ſeinem Taſchenwörterbuch den nächſten Ausdruck für jede beliebige Wortbeziehung aufgreifen würde. Wir ſind durch die Bibel mit ſolcher Überſetzermanier längſt vertraut und ſtoßen uns in vielen Fällen nicht mehr an der hebräiſchen Phraſe; aber was mag ſich ein Grieche gedacht haben, wenn er z. B. leſen hörte: alles Fleiſch, Same, Fallſtrick, Heiden, Lendenfrucht, gerades Herz, Kelch, Zunge, Schwertmund, Meereslippe, die Seele ſuchen, Geſalbter, wandeln, entſchlafen, gemein, Samen aufſtehen machen, das Geſicht nehmen u. dgl. m.? Der jüdiſche Zuhörer war deſto beſſer daran; das war ja ſeine eigenſte Herzens- und Kirchenſprache nach wie vor; der Begriff war ihm geläufig, die Redefigur nicht minder. Die Partikeln, überall das ſchwerſte bei Erlernung fremder Sprachen, machten ihm hier keinen Kummer, denn ſie blieben rein hebräiſch; der Schwur kleidete ſich annoch in die elliptiſche Bedingungsformel; die univerſelle copula verſah auch im neuen Gewande ihre mannigfaltigen Dienſte; der status constructus diente den gewonten Beziehungen; indirekte Rede, Partizipialkonſtruktion, Parentheſe, Unterordnung der Sätze, feine Unterſcheidung der Vorſetzwörter mit ihren wechſelnden Caſus, der Konjunktionen und Modi, was alles unſere Tertianer ſchwitzen macht, ebnete ſich und glättete ſich aus in die klare, einfache, kindlich-unbeholfene altteſtamentliche Satzbildung. Für das Judentum ſelbſt war eine ſolche Theorie und Praxis des Überſetzens one alle Frage eine unſchätzbare, von der Geſchichte noch gar nicht gehörig gewürdigte Woltat. Denn was alles auf dem Spiele ſteht, wenn einem Volke oder auch nur einem Einzelnen ſeine Mutterſprache abhanden kommt, oder durch Miſchung verkümmert wird, das weiß nur wer es mit angeſehen oder gar an ſich erfaren hat. Wir wagen die Behauptung, die Bildung der jüdiſch-griechiſchen Bibelſprache war die erſte und unentbehrlichſte Vorbedingung für die fernere und nachhaltigere Wirkſamkeit der im A. T. niedergelegten und in den Schulen fortgepflanzten Religionserkenntnis. Der hebräiſche Geiſt beherrſchte darin ſo vollkommen den griechiſchen Körper, daſs uns Fremden heute noch die ſiebenzig Dolmetſcher oft nur durch Zurückgehen auf den Urtext verſtändlich werden.

Was nun aber in der beſchriebenen Weiſe zunächſt die Wirkung natürlicher Verhältniſſe geweſen war, nicht der Abſicht und Reflexion, ſondern eher des Mangels an Wiſſen und Sprachſinn, wurde bald eine mitwirkende Urſache für die fernere Geſtaltung der Dinge. Daſs eine wörtliche Überſetzung ſich immer etwas von dem Original auch in der Sprachform abhängig zeigen wird, verſteht ſich

von ſelbſt; daſs aber auch die jüngere frei ſchaffende Litteratur ihr Verhältnis zu derſelben Form kaum änderte, iſt zumeiſt dem Einfluſſe jener Überſetzung zuzuſchreiben. Die alexandriniſche Bibel wurde gewiſſermaßen für die Helleniſten, was ſpäter der Koran für die Araber, oder Luthers Werk für die Deutſchen geworden iſt, und dies um ſo mehr, als ja eigentlich die ſpeziell ſogenannte helleniſtiſche Litteratur eine weſentlich religiöſe iſt. Doch treffen wir auf dem Gebiete derſelben bedeutend verſchiedene Färbungen und müſſen uns die Urſachen vergegenwärtigen, welche dieſelben hervorgebracht haben. Dieſer Urſachen ſind mehrere.

Die nächſte iſt, daſs nicht alle Schriftſteller die gleiche ſprachliche Vorbildung beſaßen. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daſs unter den Juden die einen mehr, die andern weniger teils von Natur begabt waren, teils Gelegenheit gehabt oder geſucht hatten, ſich eine beſſere Kenntnis der Sprache zu verſchaffen, an die ſie nun einmal gewieſen waren. Abgeſehen alſo davon, daſs wir auch noch unter den ſogenannten Apokryphen des A. T.'s einige bloße Überſetzungen finden, wird es uns nicht befremden, wenn die bald frommen, bald albernen Märchen in derſelben Sammlung den Charakter der vulgärſten helleniſtiſchen Redeweiſe an ſich tragen, als derjenigen, welche dem Kreiſe, aus dem ſie kamen und für den ſie beſtimmt waren, die natürlichere war, wärend z. B. der geiſtvolle Verfaſſer des Buches der Weisheit, one das allgemeine Kolorit ſeines hebräiſchen Bibelſtils abzuſtreifen, durch den Reichtum ſeines Wörterſchatzes, durch die freiere Bewegung ſeiner Satzfügung, ja durch die Länge ſeiner philoſophiſch-poetiſchen Tiraden und die feſtere Ideeenverbindung ſich dem griechiſchen Genius bedeutend genähert hat. Gehen wir zu den Apoſteln und ihren Zeit- und Schriftgenoſſen über, ſo wird wol heute niemand mehr die auffallende Verſchiedenheit der einzelnen Bücher des N. T.'s in Hinſicht der Schreibart in Abrede ſtellen. Wir brauchen hier nicht zu leichterem Beweiſe die beiden Extreme, den Brief an die Hebräer und die Apokalypſe, zu vergleichen, jenen dem ſchon Origenes die Palme der Gräcität zuſpricht, dieſe ein durch und durch hebräiſch gedachtes, ſelbſt in ihren Zalenmyſterien nur aus einem hebräiſchen Gedanken erklärbares Werk. Auch alle übrigen hierhergehörigen Schriften bieten Stoff genug zu gleichem Urteil dar. Matthäus unterſcheidet ſich von Lukas; dieſer ſchreibt anders als Johannes; Paulus' Geiſt ſchafft ſich ein eigentümliches Sprachgewand, und in Ermangelung aller Überlieferung würde z. B. der erſte Blick die erſte johanneiſche Epiſtel, ſelbſt abgeſehen vom Inhalte, dem Verfaſſer des vierten Evangeliums zueignen. Fragen wir nun näher, worin die hier berürten Eigenheiten beſtehen, ſo kommen wir auf eine zweite Urſache der Veränderungen des helleniſtiſchen Idioms.

Der Kern einer Sprache ſind immer die Wörter, aus denen ſie beſteht; es ſind gleichſam die Knochen ihres Leibes; die Grammatik ſchafft die weichen Teile, die Syntax erſt bringt die Nerventätigkeit und Bewegung hinzu. Nun geht ſchon mit dem helleniſtiſchen Sprachmaterial eine allmähliche Veränderung vor. Auf der einen Seite hält es Schritt mit der Umgeſtaltung der jüngeren hebräiſchen Sprache, auf der andern bereichert es ſich aus rein griechiſcher Quelle. Bei der letzteren Tatſache brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Es iſt naturgemäß, daſs die Kenntniſſe in dieſer Beziehung ſich mehrten und vervollſtändigten, und daſs richtige gutgewälte Ausdrücke im N. T. vorkommen, von denen die alten alexandriniſchen Überſetzer noch keinen Gebrauch gemacht hatten, oder auch ſolche, die mehr nach echt helleniſcher Analogie als nach hebräiſcher gebildet waren. Lukas und ſelbſt der Brief Jakobi liefern hier intereſſante Beiſpiele. Aber auch der Geiſt paläſtiniſcher Bildung wirkte fortwärend auf die Sprache zurück. An die Stelle des alten klaſſiſchen Hebraismus war allmählich eine mehr nach dem Aramäiſchen gemodelte Mundart getreten, welche nicht nur grammatiſche Idiotismen mitbrachte, ſondern auch beſondere Ausdrücke und Tropen, die dem A. T. fremd geweſen waren, z. B. den Tod ſchmecken, Sünden loslaſſen, löſen und binden, Fleiſch und Blut, dieſe und die künftige Weltzeit, Beſeſſene, Kräfte oder Kraftaten für Wunder und änliche zum teil theologiſche Schulwörter, ferner Berge verſetzen, ein Kamel durchs Nadelör, und ſonſtige figürliche Redensarten, welche

von Haus aus den Helleniſten jüngerer Geſchlechter familiär waren und von ihnen mitherübergebracht wurden. Ja auch abgeſehen von dieſen neueren Aramaismen kennt die Zeit des N. Teſt.'s hebräiſche Redensarten, welche, obgleich uralt nach der Wurzel, doch jetzt erſt in abgeleiteten Bedeutungen, Formen und Wendungen allgemeiner werden, z. B. Weg für Tendenz und Partei, Eingeweide für Mitleid und das davon gebildete Zeitwort, unſaubere Geiſter, und viele andere. Aber unendlich wichtiger als die beiden eben genannten Quellen der Änderung im Sprachmaterial iſt der Einfluſs des chriſtlichen Geiſtes und der von ihm geweckten Ideeen. Dieſe ſuchten ſich nunmehr ebenfalls mit größerem oder geringerem Glücke im griechiſchen Wörterbuch den adäquaten Ausdruck und zwar nicht nur zunächſt für ſich ſelbſt, gleichſam für die Ur- und Stammbegriffe der neuen Lebensſphäre, ſondern in unendlicher Mannigfaltigkeit auch für die Bedürfniſſe des Gemeindelebens, der Sittenpredigt, der theologiſchen Reflexion, den ſich dem mächtigen und reichen Geiſte des Chriſtentums willig erſchließenden Reichtum der griechiſchen Sprache ausbeutend und bekundend. Hunderte von wichtigen, tiefbedeutſamen, weittragenden Ausdrücken, die jetzt in allen neuen Sprachen eingebürgert ſind, treten da zum erſten Male auf von den erſten griechiſch redenden Jüngern geſchaffen, hin und wider faſt unbewuſst, zum teil als Notbehelf, oder die Frucht einer Vergleichung, vielleicht anfangs nicht getrennt von nötiger Erklärung und ſchon in den älteſten chriſtlichen Schriftdenkmälern gang und gäbe. Wir erinnern an Glaube, Gnade, Werke, Gemeinde, Geheimnis, Geiſt und Fleiſch, geiſtlich, Erlöſung, Heilige, Heiland, Sendbote, Widergeburt, Evangelium, rechtfertigen, retten, erbauen, erwecken, und unzälige andere. Die Wörterbücher des N. T. liefern auf jeder Seite Belege zu dem geſagten. Mit einem Worte, das helleniſtiſche Idiom war in der jüdiſchen Periode und Sphäre ein knechtiſch überſetzendes geweſen, in der chriſtlichen wurde es ein freies ſprachbildendes, one darum ſeine Wiege zu verleugnen.

Auf bloß Grammatiſches wollen wir nach dem anfangs geſagten nicht noch einmal zurückkommen. Wir könnten ſonſt an die Unfertigkeit der Apokalypſe erinnern oder an manche Parallelſtellen der ſynoptiſchen Evangelien. Dieſer Teil der Unterſuchung hängt auch vorläufig noch viel zu ſehr von dem Zuſtande der Textkritik ab. Was aber endlich die mehr geiſtigen Elemente der Sprachkunſt betrifft, ſo wird es ebenfalls nicht ſchwer ſein, nachzuweiſen, wie die Handhabung derſelben eine verſchiedene war bei den einzelnen Schriftſtellern. Johannes z. B., in betreff der Wal ſeiner Ausdrücke durchaus nicht auf der Linie des gröberen Hellenismus ſtehend, wie ganz hebräiſch iſt ſeine Satzſtellung! wie einfach die Gliederung der Gedanken, wenn überhaupt von einer Gliederung die Rede ſein darf, da wo eigentlich nur aneinandergereihte Sentenzen zu finden ſind, in welchen nicht die ſyntaktiſche Analyſe, ſondern nur die theologiſche Betrachtung den tieferen Zuſammenhang nachweiſen kann. In dieſem ewigen καὶ und οὖν iſt kein griechiſcher Geiſt. Wie ganz anders verflechten ſich die Gedanken zu rhetoriſchen Perioden im Brief an die Hebräer, in der Vorrede des Lukas; in einzelnen Redeſtücken des zweiten Teils der Apoſtelgeſchichte! Und in Paulus erſt laſſen ſich ſogar deutlich in der Sprache zwei Strömungen des Geiſtes unterſcheiden, welche beide mit dem Stoffe ringen, der nicht ausreicht für den Gedanken: die jüdiſche Dialektik mit ihren unvollſtändigen Syllogismen, mit ihren den natürlichen Redefluſs durchkreuzenden Citaten, mit allem, was das Wort dunkel und den Satz ungefällig machen kann, und neben ihr jene hinreißende Rhetorik des Herzens, der ächte Ausfluſs des neuen Lebensquells, der den innern Reichtum der Gefüle und Anſchauungen in dem äußern Reichtum der Synonymen und Figuren abſpiegelt.

Es dürfte vielleicht manchem Leſer dünken, wir ſeien von unſerem Ziele abgekommen. In der Tat, wo ſonſt in Büchern vom helleniſtiſchen Idiom geredet wird, findet man ein mehr oder weniger reichhaltiges Material aufgeſpeichert von philologiſchen Obſervationen teils lexikaliſcher, teils grammatiſcher Art, die ſich ſehr gelehrt und bunt ausnehmen, in dieſer Form aber für weiter nichts Zeugnis ablegen, als für ihre Exiſtenz, und keine Rechenſchaft geben über ihren tieferen Zuſammenhang mit der geiſtigen Geſchichte des Volkes, dem ſie dieſelbe verdanken,

Wir haben abſichtlich hier einen andern Weg eingeſchlagen, und eben weil die räumlichen Grenzen unſerer Darſtellung eng geſteckt waren, jenes Material bei jedem kundigen Bibelleſer als bekannt vorausgeſetzt — umſomehr, da man es im deutſchen Texte faſt ebenſo fertig und vollſtändig haben kann — um ein pſychologiſch-hiſtoriſches Verſtändnis der Tatſache, wie ſie im ganzen und großen ſich entwickelt hat, durch allgemeine Geſichtspunkte zu vermitteln und zu erleichtern, während ſonſt die Maſſe der Einzelnheiten für viele ein Hindernis iſt und im beſten Falle ihnen die Hauptarbeit ſelbſt überläſst. Die ſachlichen Elemente einer Wiſſenſchaft, welche ſozuſagen alle Wörter und Formen einer Sprache umfaſst, gehören nicht in ein Werk wie die vorliegende Encyklopädie, ſondern in Spezialſchriften. Und über dieſe noch einige kritiſche und geſchichtliche Bemerkungen zum Schluſſe.

Daſs die philologiſche Gelehrſamkeit des Reſtaurations- und des Reformations-Zeitalters nicht ſofort ausreichte, um die hier geſchilderten äußeren und inneren Verhältniſſe der Dinge zu ergründen und zu beurteilen, wird niemanden befremden. Doch verdient es Erwänung, daſs klaſſiſch gebildete Männer, wie H. Stephanus und Beza, allerdings auf dem Wege waren, die Eigentümlichkeit der neuteſtamentlichen Schreibart richtig aufzufaſſen, nur aber ihrer Forſchung nicht Ausfürlichkeit, Zuſammenhang und Vollendung genug gaben, um die öffentliche Meinung ſiegreich zu beſtimmen. Die Anſichten waren ſchwankend geblieben und annoch unklar, als in der erſten Hälfte des 17. Jarh.'s ein miſsverſtandenes theologiſches Intereſſe die Unterſuchung ernſtlich aufnahm, dieſelbe aber, was die Materie betrifft, ganz äußerlich und einſeitig fürte, was die Motive des Urteils von dem Gebiete der Geſchichte auf das einer geiſtloſen dogmatiſchen Formel herüberzog. Es begann nämlich der endloſe Zank über die Hebraismen des Neuen Teſtaments, der aber nicht zu allgemeinen Grundſätzen und Anſchauungen ſich erhob, außer ſoweit es die Frage galt, was man dem hl. Geiſte für einen Stil zuſchreiben dürfe, und die Antwort, ob er hinter die Profanſcribenten zu ſtellen ſei mit ſeinen Anſprüchen auf reine Klaſſizität; und der ſich weſentlich in der Bemühung verlief, für einzelne Ausdrücke und Phraſen entweder eine treffende Analogie im A. Teſt. nachzuweiſen, oder aber das griechiſche Bürgerrecht durch irgend eine angebliche Parallelſtelle eines Autors zu vindiziren. Die Arbeit wurde nach beiden Seiten meiſt ganz mechaniſch betrieben, ſo zwar, daſs ſelten genug der Verſuch gemacht wurde, gleichartiges zuſammenzuſtellen und noch weniger den natürlichen Bedingungen der Sprachbildung nachzuſpüren, deſto häufiger zuſammengeſtoppelte Leſefrüchte, nach der Ordnung der Texte, ſelbſt mit Zurateziehung irgend eines einzigen helleniſchen Schriftſtellers, ja ſogar manchmal eines Dichters, überhaupt one alle Methode, die Grundlage des Urteils bilden muſsten. Den Verlauf dieſes unerquicklichen und im ganzen ziemlich unfruchtbaren Streites, der ſich weit über ein Jarhundert hinzog, findet man erzält in Morus Acroas. hermen. 1797, T. I, in Plancks Einl. in die Theol. II, 42 ff., in Winers Grammatik, im Eingang, in Stanges Symmiktis T. II, in einem Jenaer Programm von Eichſtädt 1845 ꝛc. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, bemerken aber, daſs ſchon der Umſtand, daſs die Verhandlungen ſich faſt ausſchließlich auf das N. T. bezogen, das A. T. aber dabei ganz vernachläſſigt wurde, zu dem Beweiſe hinreicht, daſs man nicht auf dem Wege war, das rechte zu treffen. Auch jetzt noch, wo durch die vereinten Bemühungen vieler Theologen mit tüchtiger philologiſcher Vorbildung, von denen wir nur J. F. Fiſcher, J. F. Schleusner, C. G. Bretſchneider, H. Planck, G. Bd. Winer, Ch. Abr. Wahl, Ch. G. Wilke, J. A. H. Tittman, Ch. Ghſ. Gersdorf, Wilib. Grimm, O. F. Fritzſche, S. Schirlitz, R. Trench, nennen wollen, ein ſo helles Licht auf den Gegenſtand geworfen iſt, und wo deren gründliche grammatiſche und lexikaliſche Studien den Weg in alle beſſeren Kommentare des N. Teſt.'s gefunden haben, one Unterſchied der theologiſchen Schule, iſt leider zu ſagen, daſs das Gebiet des vorchriſtlichen Helleniſmus verhältnismäßig noch wenig angebaut iſt. Dankenswerte Beiträge liefern einzelne exegetiſche Werke über die apokryphiſchen Bücher, ſowie Thierſchs Werk über den alexandriniſchen Pentateuch 1841; aber die Grammatik fehlt noch gänzlich

und das Lexikon iſt, ſelbſt in ſeiner neueſten Form (Schleusneri, Thesaurus 1820) wenig mehr als eine Konkordanz, aus welcher wol die zalloſen exegetiſchen Miſsgriffe der Überſetzer erſehen werden können, die aber wenig Einſicht in die Natur des Sprachſchatzes geſtattet.

Die vollſtändige Litteratur zu dieſem Artikel findet man in des Unterzeichneten Geſchichte des N. T.'s, 5. Aufl., §. 41 ff. **Ed. Reuss.**

Helvetiſche Konfeſſionen. I. Erſte helvetiſche Konfeſſion. — Die reformirte Lehrauffaſſung der Schweizer hatte ſich bis in die dreißiger Jare hinein namentlich in den hergehörigen Schriften Zwinglis, in der Chriſtenlichen Inleitung 1523, in den gleichfalls von ihm herrürenden X Artikeln der Berner Diſputation 1528, in ſeinem Glaubensbekenntnis oder fidei ratio ad Carolum rom. imp. 1530, ſeiner expositio fidei ad Franciscum Francorum regem, endlich nach Zwinglis Tod in der ſog. erſten Baſeler Konfeſſion von 1534 (ſ. Hagenbach, Krit. Geſch. derſelben) bereits vielfach einen allgemein anerkannten Ausdruck gegeben. Allein immer noch fehlte ein gemeinſames, von allen ſchweizeriſchen Kirchen als Geſamtheit abgelegtes Bekenntnis. Wie einmütig auch dieſe Kirchen in allem Weſentlichen lehrten und mit einigen ſüddeutſchen Städten der ſächſiſchen Reformation gegenüberſtanden — ſo blieb doch das Nichtvorhandenſein eines Geſamtbekenntniſſes ein unverkennbarer, in der drückenden Vereinzelung nach dem traurigen Ausgange der Kappeler Schlacht um ſo mehr gefülter Mangel. Demſelben wurde in folgender Weiſe Abhilfe geſchafft. Es iſt bekannt, daſs die Theologen der damals noch dem reformirten Bekenntnis zugetanen Straßburger und unter ihnen ganz beſonders Butzer aus kirchlichen wie politiſchen Gründen eine Ausgleichung der Differenz zwiſchen der ſchweizeriſchen und der ſächſiſchen Lehre herbeizufüren eifrig bemüht waren. Im Jare 1535 ſchien ſich ihnen alles für Erreichung ihres Zieles gut anzulaſſen. Luther war milder geſtimmt, die Lage der reformirten Schweizer und die Zeitverhältniſſe, welche die Proteſtanten in der Schweiz wie in Deutſchland die Vereinigung ſuchen hießen, das alles machte die innigere Verbindung der ſchweizeriſchen Stände und auch die Beſeitigung des Haders mit Luther und den ſeinen wünſchenswert. Der vermittelungsſüchtige, formelfertige Butzer nahm ſeine alte Arbeit eifrig auf. Am bereitwilligſten fand er den Myconius in Baſel. Dieſer veranſtalte ſchon gegen Ende 1535 mit ſeinem Kollegen Simon Grynäus († 1541), und den Zürichern Leo Judä, Konrad Pellican, Theod. Bibliander, eine Zuſammenkunft, in welcher der reformirte Gegenſatz gegen das Luthertum erwogen und eine Formel entworfen wurde, welche in verſönlicher Weiſe das Unerläſsliche feſthaltend, den Frieden innerhalb des Proteſtantismus herbeifüren helfen ſollte. Doch die bisherigen Zweideutigkeiten und Vertuſchungen der Butzeriſchen Vereinigungsverſuche hatten ſich ſo verkehrt erwieſen und ſo tiefes Miſstrauen in der Schweiz erzeugt, daſs viele von Ausgleichungsformeln in Sachen der Abendmalslehre mit Recht nichts erwarteten. Vorab war Bern des Entſchiedenſten wie gegen Butzers Unionismus und Vermittelung, ſo gegen den eingeſandten Entwurf der von den genannten Theologen aufgeſtellten Sätze *), als zu nachgiebig gegen die lutheriſche Faſſung der Lehre. Sie beantragten dagegen eine Verſammlung aller reformirten Kirchen der Schweiz, um in der Bekenntnis-Angelegenheit zu verhandeln. Dieſer Vorſchlag konnte ſich den Schweizern überhaupt nur empfehlen. Eine ſo wichtige Sache, wie die obſchwebende, wurde dadurch dem theologiſchen, diplomatiſirenden Manöver, welches in ſcheinbaren Wortkonzeſſionen und dehnbaren, mehrdeutigen Formeln das Heil ſuchte, entzogen. In der friſchen Luft der Öffentlichkeit einer von den Kirchen gebildeten allgemeinen Verſammlung war ein Friedenswerk immerhin noch möglich, und zwar ein warhaftiges, welches kein Jota des guten unerläſslichen reformirten Bekenntniſſes verdeckte, verſchwieg oder gar beſeitigte. Dann galt es im damaligen Augenblick nicht bloß die Stellung der Schweizerkirchen zur ſächſiſchen

*) Vgl. über dieſe Verhältniſſe Hundeshagen, Konflikte u. ſ. w. S. 64 ff.

Reformation ins Auge zu fassen. Es war um jene Zeit die Erwartung weitverbreitet, das vom Papst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene allgemeine Konzil zur Schlichtung des Zwiespalts in der Christenheit werde stattfinden. Die Rücksicht auf diese Kirchenversammlung, welcher die Schweizer ihren Glauben darzulegen gedachten und das gefülte Bedürfnis eines schweizerischen Gesamtsymbols fürte dahin, dass die von Bern vorgeschlagene und unterdessen von allen Seiten gutgeheißene und beschlossene Versammlung der Kirchen nicht bloß etwa Abendmalssätze, sondern ein vollständiges Bekenntnis der schweizerischen Lehre aufstellen sollte. Auf den 30. Januar 1536 wurde die Versammlung nach Basel ausgeschrieben, wo demgemäß die geistlichen und weltlichen Abgeordneten zusammentraten. Unter jenen ragten hervor: Bullinger und Leo Judae von Zürich, Megander von Bern, Myconius und Grynäus von Basel. Einstimmig wurden der erste und die beiden letzteren von den Versammelten als Kommission erwält, um das Bekenntnis abzufassen. Leo Judae und Megander wurden jenen dreien beigeordnet. Die Arbeit der Kommission war schon ziemlich weit vorgerückt, als auch die Straßburger Theologen, Butzer und Capito, in Basel ankamen. Man kann nicht sagen, dass ihre Ankunft allgemein gern gesehen wurde. Bullinger und Judae forderten sogar auf das bestimmteste, dass sie zu den Sitzungen nicht zugelassen würden. Zuletzt wurden die Züricher, welche den Vermittelungsversuchen Butzers und seinesgleichen sehr abhold waren und blieben, besänftigt und den Straßburgern wenigstens Zutritt, wenn auch keine Stimme, gestattet. Die schon vorhandene irenische Stimmung konnte dadurch nur gestärkt werden. — Das aus diesen Beratungen hervorgegangene Bekenntnis wird nach dem Orte seines Ursprungs das zweite Baseler, nach der Auktorität jedoch, von welcher es ausging, das erste Helvetische genannt. Ursprünglich in lateinischer Sprache abgefasst wurde es aus Auftrag von Leo Judae ins Deutsche übersetzt. Die offizielle Version wurde von allen Abgeordneten gutgeheißen und approbirt als ein gemeinsames Bekenntnis, welches, wie ausdrücklich beschlossen wurde, von keinem Stande für sich irgendwie geändert werden dürfe. Die lateinische Edition dagegen schien, namentlich den Zürichern, in einigen Ausdrücken dem lutherischen Sprachgebrauch sich zu nähern, und stieß deswegen auf Widerstand. Man wollte jeder Missdeutung möglichst zuvorkommen. Darum wurde der lateinische Text offiziell von den dazu beauftragten Theologen Myconius und Grynäus nach der deutschen, schon approbirten Ausgabe revidirt und geändert. Darauf kamen die Abgeordneten der Kirchen im März wider zusammen und nach erneuerter Prüfung des Ganzen wurde am 26. desselben Monats die Konfession, auch die verbesserte lateinische Ausgabe, endgültig angenommen und als Gesamtbekenntnis der Schweizerkirchen unterschrieben.

Die deutsche Ausgabe fürt den Titel: „Ein gemeine bekantnus des helgen waren und uralten Christlichen gloubens und unsern Mittburgern und gloubgenossen ꝛc. Zürich. Bern. Basell. Straßburg. Costenz. Santgalln. Schaffhusn. Millhusen. Biel ꝛc. zBasel uffgericht geordnet und gmacht ꝛc. Im 1536". Allgemeiner indes lautete der Titel der früher nie durch den Druck verbreiteten deutschen Rezension: „Ein kurtze und gemeine bekanntnuß des gloubens der kilchen so in einer Eidtgenossenschaft das Evangelium Christi angenommen habend ꝛc." Der lateinische Titel ist kurz dieser: Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.

Ursprung und Zweck dieser Konfession, sowie die kirchlichen Zeitverhältnisse, unter welchen sie entstand, sind derart, dass sie als ein bedeutsames Glaubenszeugnis der reformirten Kirche betrachtet werden muss. Die Besprechung jedes einzelnen der achtundzwanzig Artikel, aus welchen das ebensokurze als kernige, inhaltsreiche Bekenntnis besteht, böte des Interessanten genug dar. Wir müssen uns jedoch auf Hervorhebung der mit ganz besonderem Interesse behandelten Sakramentslehre beschränken. Im Sakramentsbegriff wird das Zwiefache betont, die sacramenta seien einmal rerum arcanarum symbola, dann aber nicht nuda signa, sondern symbola quae signis simul et rebus constant. Die signa

werden mit dem Munde, die res mit der gläubigen Seele genoſſen. Bei der Taufe iſt das Waſſer signum, aber die res ipsa iſt regeneratio adoptioque in populum Dei. Im Abendmal iſt Wein und Brot signum, die res hingegen: communicatio corporis domini, parta salus et peccatorum remissio. So ſind denn die Sakramente nicht bloß tesserae quaedam societatis christianae, ſondern auch gratiae divinae symbola, jedoch der Art „ut omnis virtus salvifica uni domino transscribatur (Art. 21). Die Taufe der Chriſtenkinder wird dadurch begründet, daſs ſie inmitten des Volkes Gottes geboren ſeien und man ihre Erwälung pie präſumiren müſſe — praesertim quum de eorum electione pie est praesumendum“ (Art. 22). Beſonders merkwürdig iſt die Faſſung der Abendmalslehre in Art. 23: Coenam vero mysticam, in qua dominus corpus et sanguinem suum, id est, seipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non quod pani et vino corpus et sanguis domini vel naturaliter uniantur, vel hic localiter includantur, vel ulla huc carnali praesentia statuantur. Sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sint quibus ab ipso domino, per ecclesiae ministerium, vera corporis et sanguinis ejus communicatio, non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur.

In großer Entſchiedenheit und Klarheit treten die Antitheſen gegen die lutheriſche Lehre heraus. Der in jedem Brode vorhandenen Koſt des verklärten Leibes und Blutes ſteht die charakteriſtiſche Beſtimmung id est seipsum und die Verwerfung der carnalis praesentia, dem mündlichen Genuſs ferner die bezügliche Ablehnung in Art. 21 und die Worte non in periturum ventris cibum, dem Genuſs der Ungläubigen endlich die Erklärung seipsum suis vere ad hoc offerat — ſchroff entgegen. Poſitiv lehrt die Konfeſſion, der Herr ſelbſt (dominus), der Son Gottes, ſei in der heil. Handlung zugegen, und reicht ihnen ſelbſt, nicht in Brot und Wein, welche lediglich aus „Inſatzung“ des Herrn heilige ware Zeichen ſind, die „war gemeinſchaft des libs und bluts“ dar. Die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti erklärt Art. 21 (20) näher durch den Zuſatz: „das heil das am crütz erobret iſt und ablaß der Sünden“. Das Reſultat dieſer Handlung des Herrn mit den Seinen iſt, daſs dieſe je mehr und mehr in Ihm leben und Er in ihnen. Eine Narung des geiſtlichen Lebens, eine hohe und heilige Speiſe wird das heil. Abendmal genannt und zwar indem ſehr bezeichnend hinzugefügt wird: „wir gebrauchen ſie oft, daſs wir dadurch ermant in den Tod und Blut des gekreuzigten Chriſtus mit den Augen des Glaubens ſehend und unſer Heil mit einem Vorguſt des himmelſchen Weſens und mit einer rechten befindtnüß des ewigen Lebens betrachtend“. Über den Kreuzestod Chriſti und die durch ihn erworbenen Güter fürt uns alſo dies Abendmalsbekenntnis nicht hinaus. Von einer Mitteilung auch nur von Kräften der verklärten Leiblichkeit Chriſti des Auferſtandenen iſt mit keiner Silbe die Rede und noch viel weniger von einer gottmenſchlichen Weiſe, in welcher ſich Chriſtus hier den Gläubigen mitteilen ſoll. Aus dem Umſtande allein ſchon, daſs zu den Worten „ſin lib und blut“ hinzugeſetzt wird, „das iſt ſich ſelbſt“, muſs man ſchließen, daſs hier unter „Leib und Blut“ ganz etwas anderes verſtanden wird, als bei Luther oder in der Augustana. Faſst man aber erſt alle Beſtimmungen zuſammen, welche die Artikel 21 und 22 über das heil. Abendmal enthalten, ſo kann man aus ihr einzig dieſe Lehre herleiten. Der in der Handlung gegenwärtige Son Gottes (Logos) — nicht Gottmenſch — exhibirt den Gläubigen ſich als den in den Tod gegebenen, d. h. ſeinen Leib und Blut mit allen dadurch erworbenen Gütern, wodurch dann die an ſich ſchon und vorher beſtehende Lebensgemeinſchaft der Gläubigen mit ihrem Haupte vertieft wird und wovon Brot und Wein, nach der Einſetzung des Herrn, signa exhibitiva ſind. Verſteht man unter „perſönlich-realer Selbſtmitteilung Chriſti“ (Schenkel, Unionsberuf S. 823) an die Gläubigen etwas anderes, ſo wird das wenigſtens nicht von der Helvetica I gelehrt. Kurz, weder Art. 21 noch Art. 22 enthalten eine Lehrbeſtimmung, zu welcher Zwingli nicht ſeine volle Zuſtimmung gegeben hätte und wir müſſen Hundes-

hagen durchaus beistimmen, wenn er (Conflikte S. 66) behauptet: „mit dem Zwinglianismus waren die Bestimmungen der ersten helvetischen Konfession durchaus noch vereinbar". Überhaupt darf man von der Geschichte und dem Glauben der bei Abfassung der Symbole tätigen Personen die Bekenntnisse nimmermehr lösen, wenn man sie richtig interpretiren will. Worte sind geduldig, aus ihnen allein läßt es sich zur Not plausibel machen, die Helvetica I lasse sich mit Art. 10 der Invariata vereinigen.

Der Art. 28 de sancto conjugio schließt das Ganze. Die deutsche Ausgabe zält nur 27 Art., weil sie den dreizehnten und vierzehnten in einen einzigen zusammenzieht.

Die Lehre von der Prädestination ist nicht eingehender behandelt, sondern nur in den allerallgemeinsten Umrissen gezeichnet in Art. 10 über den „ewigen Ratschluss" oder das „Consilium Dei aeternum de reparatione hominis". Mehr war für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, da zur Zeit die schweizerischen und oberdeutschen Kirchen ebenso prädestinatianisch lehrten, wie die sächsischen. Die alten Reformirten Deutschlands wie der Schweiz sind nach ihren Lehrern und Konfessionen Prädestinatianer. Und dies wider steht ebenso unumstößlich fest, als die andere unleugbare historische Tatsache, dass in der Prädestinationslehre die Jünger Luthers von denen Zwinglis und Calvins anfänglich nicht abwichen. Erst Melanchthon begann später von der urprotestantischen Lehre abzulenken und Synergismus einzumischen. Die lutherische Kirche aber folgte ihm bekanntlich nicht. Diese Tatsache, jetzt wider vollkommen von der unbefangenen Wissenschaft anerkannt (vgl. z. B. Julius Müller, Lutheri doctr. de praedest. et lib. arb.; Schweizer, Centraldogm., Bd. I; Baur, Gegens. d. Kath. u. Prot. 2. Ausg., S. 125 f.; Hundeshagen, Die Conflicte ꝛc., S. 268 u. a.), erklärt die Behandlung, welche die Prädestinationslehre gegenüber den Lutheranern in der Helvetica prior erfaren hat, ebenso vollkommen, wie die Apologie der deutschreformirten Tetrapolitana zeigt, dass diese in ein prädestinatianisches Lehrganzes gehört. — Der um die Reformationsgeschichte der Schweiz hochverdiente Ruchat hat die erste Helvetische Konfession ins Französische übersetzt. Siehe dessen Hist. Bd. V.

II. Zweite Helvetische Konfession. Die Ausarbeitung dieses Bekenntnisses fällt auf jeden Fall in das Jar 1564, wenngleich der erste Entwurf dieser Schrift Bullingers, nach dem testamentarischen Zeugnis des Verfassers und Hottingers (Bd. III, S. 849) zwei Jare älter ist. Die Pest, welche 1564 auch ihn ergriff, bestimmte Bullinger zu diesem Werk, das nach seinem Tode als Zeugnis seines Beharrens im waren Glauben sollte der Züricher Regierung übergeben werden. Ein äußeres Ereignis gab Veranlassung, dass diese Privatarbeit zu jener öffentlichen Bekenntnisschrift wurde, wofür sie als zweite helvetische Konfession oder schlechthin als Helvetica in der reformirten Kirche gehalten wird. Maximilian II. hatte auf den 14. Januar 1566 den Reichstag nach Augsburg ausgeschrieben, von welchem der zu den Reformirten übergetretene Kurfürst Fridrich III. befürchten musste, dass er ihn aus dem Reichsfrieden ausschließen werde. Der schwer bedrohte Fürst suchte seine Position bei Zeiten so gut als möglich zu decken, und da nun seit Langem die Lutheraner die Taktik brauchten, die Reformirten als unter sich uneins, sektiererisch angehaucht, und namentlich die außerdeutschen Reformirten als gefärlichen Irrlehren ergeben darzustellen — so ersuchte er gegen Ende 1565 den, nach dem Hinscheiden des Martyr und Calvin, unter den reformirten Theologen angesehensten Mann, den Antistes Heinrich Bullinger zu Zürich, er möge ihm ein Glaubensbekenntnis übersenden, das geeignet wäre, die Übereinstimmung der reformirten Kirchen mit der waren apostolischen Lehre aufzuzeigen, den Vorwurf aber der Ketzerei und Trennung von den Gemeinden Gottes zurückzuweisen. Bullinger schickte ihm seine Ausarbeitung aus den Schreckenstagen der Pest und der Kurfürst fand an derselben solches Wolgefallen, dass er sich die Erlaubnis erbat, sie in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Dieser an so wichtiger Stelle errungene Beifall bestimmte die Züricher, Bullingers Konfession den Schweizerkirchen, welche sowol nach innen als nach außen

Digitized by Google

das Bedürfnis eines ihre Gesamtheit mit Einschluss der Romanen umschließenden Bekenntnisses, besonders auch nach der tiefen Verstimmung über Bezas und Farels Konkordienverhandlungen in Deutschland (vgl. Baums, Beza und Hundeshagen, Conflikte, S. 310 ff.) fülten, als Gesamtbekenntnis vorzuschlagen, nachdem schon desfalls Unterhandlungen gepflogen worden waren. Man hatte nämlich bereits, einverstanden über die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen, einhelligen Bezeugung des Glaubens aller schweizerischen Kirchen, die Frage ernstlich erörtert, wie man am besten und schicklichsten diese Dokumentirung der Glaubenseinmütigkeit bewerkstelligen könne. Es war dazu auch schon die gemeinschaftliche Widerholung der ersten Baseler oder der ersten helvetischen Konfession vorgeschlagen worden. Jetzt aber wurde Bullingers Werk das Panier, unter welches man sich einmütig scharen wollte. Dem Züricher Vorschlage stimmten Genf und Bern in erster Linie zu, ihnen folgten sofort bereitwilligst Schaffhausen, Mühlhausen, Biel, St. Gallen, Graubündten, Glarus, Appenzell, Thurgau, das Rheintal — dann Neufchâtel (1568), welches man zuerst seines Fürsten, des Herzogs von Longueville, wegen nicht zum Beitritt aufgefordert und damit gekränkt hatte. Basel, das anfangs den Gualther ungnädig „abgefertigt" hatte, trat erst spät hinzu. Zugleich mit dem Original und der deutschen Übersetzung Bullingers erschien Bezas französische Übersetzung mit der angehängten Gallicana. So entstand die zweite helvetische Konfession, neben dem Heidelberger Katechismus das wichtigste und verbreitetste symbolische Buch der reformirten Kirche in und außer der Schweiz, im Verhältnis zu welchem alle übrigen reformirten Bekenntnisse der einzelnen Länder zu Konfessionen zweiten Ranges zurücktreten mussten. Die erste Ausgabe erschien lateinisch zu Zürich im März 1566, worauf noch im gleichen Jare durch Bullinger eine deutsche, durch Beza eine französische veranstaltet wurde. Als Zweck sind auf dem Titel selbst hingestellt, es solle das Bekenntnis allen Gläubigen bezeugen, dass die Diener der Kirche Christi in der Schweiz in der Einheit der waren und alten Kirche Christi beharren und keine neuen oder irrigen Lehren verbreiten, noch Gemeinschaft mit Sekten und Irrlehrern haben. — Schon unterm 5. September 1566 erklärten die Diener der schottischen Kirche ihre Zustimmung zur Helvetica. Es folgten auf dem Konvent zu Debreczin 1567 die reformirte Geistlichkeit Ungarns, widerholt namentlich auf der Synode zu Rochelles 1571 die französische, 1571 und 1578 die polnische Kirche. Dass unter diesen Umständen manche Übersetzungen entstanden, versteht sich von selbst. Hierüber, sowie über die verschiedenen Ausgaben und Titel verweisen wir auf Niemeyers Sammlung der symbolischen Bücher der reformirten Kirche und auf Schaff, Bibliotheca symbolica.

Über den Inhalt dieses die so verschiedenen Gebiete der reformirten Kirche in Eintracht des Glaubens zusammenhaltenden Bekenntnisses glauben wir uns wenigstens die folgenden Bemerkungen nicht versagen zu dürfen. Wie z. B. die Helvetica I, die Tetrapolitana, die puritanische Confessio fidei, beginnt dasselbe mit dem Lehrstücke von der hl. Schrift, dem warhaftigen Gottesworte. Hiebei werden die bekannten allgemeinen evangelischen Lehrpunkte verhandelt, doch so, dass der spezifisch reformirte Charakter überall hervortritt. Beispielsweise erinnern wir hier nur an die nicht unbetont gebliebene Weise, in welcher das göttliche Wort wirkt: „Auch halten wir, heißt es desfalls, nicht dafür, dass die äußere Verkündigung gleichsam unnütz erscheine, weil die Unterweisung in der waren Religion von der inneren Erleuchtung bedingt sei, denn obgleich niemand zu Christo kommt, es ziehe ihn denn der Vater und erleuchte ihn innerlich, so wissen wir doch, dass Gott durchaus will, dass sein Wort auch äußerlich gepredigt werde; — indes erkennen wir an, Gott könne die Menschen auch one den äußeren Dienst am Wort (innerlich) erleuchten, und zwar welche und wann er will". Nach der Darlegung der allgemein christlichen Lehre von Gottes Einheit und Dreieinigkeit in Art. III werden in Art. IV nicht nur die Götzenbilder der Heiden, sondern auch die Bilder der Christen, namentlich die Bilder Christi, der Engel und Heiligen nachdrücklichst verworfen. Aus den Worten „der Herr hat befohlen, das Evangelium zu predigen, nicht zu malen und das Volk durch Bilder zu unter-

richten" glaubt man, wie aus dem ganzen Art., den Heidelberger Katechismus sprechen zu hören. Die Art. V, VI, VII, VIII sind mehr allgemein protestantische, im neunten dagegen tritt wider sehr merklich die reformirte Lehre mit ihrem Widerspruch gegen die lutherische darin hervor, dass behauptet wird, der gefallene Mensch „ist nicht des Willens beraubt und in einen Stein oder Klotz verwandelt". Ein vielbesprochener Art. dieser Konfession ist der X., welcher von der Prädestination Gottes und der Erwälung der Heiligen handelt. Man hat in ihm Arminianismus, Philippismus, Unionismus finden wollen. Die Arminianer sind indes schon zu Dortrecht von dem zürcherischen Antistes Breitinger widerlegt worden, worüber man Hottingers Geschichtswerk (hist. eccles. VIII), sowie Joh. Jak. Hottingers verteidigte Formula Consensus nachlesen kann. Und was den Philippismus und Melanchthonismus betrifft — den man im Interesse der Union vor etlichen Jarzehnten in die Helvetica hineinkehren wollte, so ist er der rein geschichtlichen Betrachtung geradezu undenkbar. Die Züricher überhaupt und Bullinger besonders waren den Butzerischen wie Melanchthonischen Vermittelungen durchweg abhold und blieben es.

Wärend Melanchthon von der alten prädestinatianischen Gnadenlehre zurückgetreten ist, dachte und lehrte Bullinger mit den Prädestinationen schon vor der Zeit, in welcher er die Confessio helvetica niederschrieb, durchaus gleichförmig. Wir erinnern nur an den Streit des Zanchius mit Marbach. Wer könnte leugnen, dass Zanchius ganz entschieden calvinistisch gesinnt war? Nun aber schreibt Bullinger am 4. April 1562 an Friedrich III: „Da einige Prediger den trefflichen Zanchius hassten, bloß weil er ihrer krassen Meinung von dem Leib und Blut Christi nicht beistimmt, in diesem Lehrstück aber seine Doktrin nicht verurteilt werden konnte, so suchen sie aus seinen Vorlesungen andere Punkte aus, um ihn zu verdrängen. Dazu schienen einige Lehren über Prädestination oder Erwälung der Heiligen dienlich, weil dieser Gegenstand am leichtesten missdeutet und beim Volk missliebig gemacht werden kann. Und doch denkt und lehrt Zanchius hierüber nicht anders, als was in derselben Kirche und Schule der selige Butzer gelehrt hat, um nicht einmal zu erwänen, dass Luther, Oecolampad und ehedem Augustinus nicht anders gelehrt und geglaubt haben". In einem Schreiben vom 30. Dezember 1562 an Johann Sturm bemerkt er: „Schützest Du den Zanchius, so schützest Du ein altes frommes Dogma der Kirche und hast die Auktorität der vornehmsten Lehrer unserer Kirche für Dich". Am 27. Dez. 1561 ersuchte gerade Bullinger den gut prädestinatianischen Martyr, ein kurzes Gutachten zu Gunsten des Zanchius aufzusetzen, und bemerkt auch bei dieser Gelegenheit wider, es sei die These von den notwendig zu Verdammenden wol eine scheinbar harte und zum Vortrag beim Volke nicht gerade geeignet; schließt aber mit Berufung auf Joh. 12, 39 u. a., dass man die These, richtig verstanden, dennoch gut heißen müsse. Die übrigen Thesen von der Prädestination, dem Glauben und Beharren zu billigen, sei nicht schwer. Das Züricher Gutachten endlich vom 29. Dez. 1561, welches auch Bullinger mitunterzeichnet hat, ist ganz entschieden für Zanchius und durchaus prädestinatianisch. Am Schlusse der 14. These resumirt dieses Schriftstück den Züricher Standpunkt also: „Kurz! in den Thesen des Zanchius, was ihren Inhalt betrifft, finden wir nichts Häretisches oder Ungereimtes, achten sie vielmehr teils als notwendig, teils als löblich, sämtlich der heiligen Schrift nicht zuwiderlaufend. Einmütig geben wir alle dieses Urteil ab, und unterschreiben es eigenhändig". Mit Recht nennt Hottinger dies eine kurze Confessio der Züricher über die Prädestination. Wie kann also die zweite helvetische Konfession, welche in diese Zeit gehört, den sogenannten Melanchthonismus enthalten? Die Helvetica sollte eben ein Bekenntnis für die Gemeinden sein, hat die Lehre praktisch gewendet und enthält deshalb nicht in schulmäßiger Form, was die theologisch ausgefürte Lehre über die Prädestination enthalten müsste, spricht auch nicht von einer Bestimmung zur Verdammnis (s. dagegen oben Brief v. 27. Dez. 1561), sondern nur von einer solchen zur Seligkeit. Darum müssen wir mit Dr. A. Schweizer jede Auslegung dieser Konfession für verkehrt halten, welche nicht aus dem Geiste Bullingers herausgenommen wird. Das Wort des

10. Artikels, „Gott prädeſtinire und erwäle von Ewigkeit her frei und aus reiner Gnade, one Anſehen der Menſchen, die, welche er in Chriſto erretten will", und weiterhin: „Man ſoll nicht vergeſſen, daſs die Verheißungen Gottes den Gläubigen allgemein ſind", ſchließt warlich die prädeſtinatianiſche Auffaſſung nicht aus, ſondern ein. Und wenn ſo viel Nachdruck darauf gelegt wird, die Erwälung werde als eine in Chriſto und um Chriſti willen geſchehene dargeſtellt, ſo erwidern wir einfach, auch der ſtrengſte Calvinismus, wie noch die Dortrechter Verhandlungen beweiſen (ſ. den Art. Gomarus), hat ſich die Redeweiſe nicht nur gefallen laſſen können, ſondern auch gebraucht. Endlich, nur weil dieſe Konfeſſion auch in der Prädeſtinationslehre mit den Genfern gleichförmig lehrte, haben dieſe ſie gern angenommen und in franzöſiſcher Überſetzung verbreitet.

Analog verhält es ſich mit dem Unterfangen die Abendmalslehre der helvetiſchen Konfeſſion mit derjenigen der Augustana möglich zu konformiren. Eine unbefangene Würdigung deſſen, was über die Sakramente überhaupt und über das heilige Abendmal insbeſondere gelehrt wird, zeigt die vollkommenſte Übereinſtimmung mit dem Consensus Tigurinus und gibt uns unwiderſprechlich folgende Sätze an die Hand: 1. Brot und Wein ſind und bleiben ſichtbare Zeichen und Pfänder der himmliſchen Güter des Sakramentes, one dieſe ſelbſt zu werden, noch ſie zu enthalten. Ein doppeltes Eſſen, das mündliche, wodurch Brot und Wein empfangen wird, und das geiſtliche, wodurch die Seele mit Leib und Blut Chriſti genährt wird, wird ganz deutlich unterſchieden. Brot und Wein ſind einfach Bilder, Siegel, Darbietungspfänder der geiſtlichen Narung der gläubigen Seele. 2. Leib und Blut iſt nicht daſſelbe, was unter den gleichen Worten die Augustana verſteht, ſondern der gebrochene Leib, das vergoſſene Blut, der aufgeopferte Chriſtus. 3. Von einem im Brote gegenwärtigen Leib, von einem Blut im Weine iſt nirgends die Rede, ſondern nur vom Herrn Chriſtus und offenbar nur nach ſeiner Gottheit, der im Abendmal gegenwärtig die Gläubigen mit den Himmelsgütern ſpeiſt, und das Leben in ſeiner Gemeinſchaft, das an ſich ſchon vorhanden iſt, vertieft. 4. Der Ungläubige empfängt die himmliſchen Güter des hl. Abendmals nicht. 5. Der hl. Geiſt iſt es, welcher die Närung mit dem Himmelsbrot in den gläubigen Seelen vollzieht. 6. Die ganz ſpezifiſch reformirte Lehrbeſtimmung, daſs die durch das Wort vermittelten himmliſchen Güter weſentlich dieſelben ſeien, wie die im Sakramente gerichteten, iſt auch der Helvetica eigen. 7. Der leibliche Mund iſt nicht geeignet, das Himmelsgut zu empfangen, wie die Augustana von 1530 behauptet, welche einem jeden vescens in coena Domini einen Leib und Blut Chriſti austeilen läſst, er mag nun glauben oder nicht. Inſofern iſt die Differenz, welche zwiſchen der Abendmalslehre der Augustana einerſeits und der Helvetica wie des Heidelberger Katechismus andererſeits obwaltet (ſ. d. Art., und Sudhoff, Feſter Grundſatz), eine ſehr tiefe und ſcharf ausgeprägte. Ebenſowenig melanchthoniſch, wie das Bisherige, iſt auch der Satz der Helvetica, worin ſie uns daran erinnert, „daſs man ſich hüten müſſe, den Gebrauch der Bilder (namentlich auch der Kruzifixe, wie aus Art. 4 erhellt) in der Kirche, wie einige tun, unter die Mitteldinge zu rechnen, da ſie es in der That nicht ſind". — Wir bemerken zum Schluſs nur noch, daſs dieſe ſo allgemein gebilligte Konfeſſion die Gemeinlehre der reformirten Kirche aller Zungen und Länder darſtellt und recht eigentlich die zur vollkommenen Entwickelung gefürte erſte helvetiſche Konfeſſion iſt. Der Inhalt wie die Form und die Reihenfolge der Artikel bezeugen jedem unbefangenen Vergleicher der beiden Bekenntniſſe gleichmäßig dieſe Behauptung.

Lic. **K. Sudhoff** † **(Güder).**

Helvetiſche Konſensformel (Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita. — Deutſch: Einhellige Formul der reform. eidg. Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derſelben anhanget; ſodann auch etliche andere Religionspunkten) heißt dasjenige ſchweizeriſch-reformirte Partikularſymbol, welches im J. 1675 zur Abwehr gewiſſer von der franz. Akademie zu Saumur ausgegangener Lehrweiſen und Meinungen aufgeſtellt wurde. Als letzte

Bekenntnisschrift, als „symbolische Spätgeburt", unterscheidet sie sich in ihrem Charakter von den grundlegenden Bekenntnissen der Reformationszeit und selbst von den die kirchliche Lehrbildung zusammenfassenden und abschließenden der zweiten Periode wesentlich dadurch, dass sie die Zeit der reform. Scholastik bereits hinter sich hat, daher noch mehr von einem einseitig doktrinären Interesse ausgeht, ihren Inhalt statt aus dem Glauben der Kirche vielmehr aus der Dogmatik der Schule schöpft und die Bestimmungen derselben in ihrer schärfsten Ausprägung als bleibende Hut und Regel festzuhalten strebt. In richtiger Anung dieses Verhältnisses wurde sie daher auch gewönlich nicht als ein neues Bekenntnis, sondern als Erläuterung und Befestigung der alten, nicht als Glaubens-, sondern vorzugsweise als Lehrsymbol gefasst und behandelt.

Die Härte und Schärfe, womit zu Dortrecht (1618—1619) das Dogma von der absoluten und infallibeln Erwälung Einiger und der ebenso unbedingten Verwerfung der Übrigen durch Gottes ewigen Ratschluss festgestellt worden war, zog den Reformirten beständige heftige Vorwürfe und Angriffe von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den letztern, zu welcher seit der Konkordienformel onehin wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus diesem Grunde musste besonders da, wo man in täglicher Berürung mit der katholischen Kirche und unter ihrem Drucke stand, der Wunsch und die Neigung entstehen, der Substanz unbeschadet, doch die Lehrform möglichst zu mildern, um die Rechtfertigung zu erleichtern, — wie man ja selbst zu Dortrecht den strengen und konsequenten Supralapsarismus eines Beza und Gomarus beseitigt hatte. So lagen die Dinge vor allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler Camerons, namentlich Mos. Amyraut, seit 1632 Prof. zu Saumur, und Paul Testar, Pred. zu Blois, den Weg einer etwas modifizirten Lehrweise einschlugen und durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu stützen suchten. Nach dem „hypothetischen" oder besser idealen „Universalismus" Amyrauts hatte Gott allerdings den Willen oder das Verlangen (velleitas, affectus) allen Menschen das Heil in Christo zu schenken, wofern sie nur nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung im Glauben das göttliche Erbarmen annehmen würden. Objektiv war dies für alle möglich; allein infolge der eingetretenen moralischen Verderbnis und Willensschwäche vermochte es subjektiv doch keiner one besondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geistes, welche Gott niemandem schuldet und die er von Ewigkeit her einer Anzal Auserwälter zu gewären beschlossen hat; diese und nur diese werden daher effektiv, definitiv und unfehlbar gerettet (s. den Art. „Amyraut"). Die neue Lehrweise fand anfangs zwar Gegner, aber auch manche Freunde in Frankreich, welche sie wenigstens als unschädlich — da das entscheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwal gelegt werde — ja als nützlich darstellten; die Nationalsynoden fanden die Anklagen der Hauptsache nach unbegründet, daher sie nur den Streit untersagten und vom Gebrauche gewisser Ausdrücke abmanten, und Amyraut wusste durch Mäßigung sowie durch Konzessionen und Erläuterungen am Ende auch die Gegner zu versönen. Anders dagegen in Holland und besonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die schweiz. Deputirten in Dortrecht am eifrigsten auf strenge Formulirung und Ausscheidung alles Arminianisirenden gedrungen, und nun sollte gleichwol wider eine Art des Universalismus in die Kirche eingeschwärzt werden. Eine Neuerung war es zudem jedenfalls und schon als solche in den Augen der damaligen Theologen verdächtig; aber auch der verheißene Vorteil erschien im Grunde illusorisch und zweideutig: die Milderung der Form im Interesse der Verteidigung fürte zu mancherlei bedenklichen Konsequenzen und Widersprüchen in der Sache, z. B. zwischen zwei Willen Gottes, einem wirksamen und einem unwirksamen; und wenn auch Amyraut selbst für seine Person vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, so lag doch in seiner Hypothese ein Keim und Ansatz zu spätern großen Abweichungen für andere. In der Tat bedurfte es ja nur einer allmählichen Verrückung des Schwerpunktes, einer stärkeren Betonung der universalen und eines unmerklichen Zurücktretenlassens der partikulären Gnade, so wurde die reformirte Lehre geradezu auf den Kopf gestellt und der mühsam hinausgedrängte Universalismus kehrte zu

Hintertür herein, — eine Voraussicht, in der man sich, wie die Geschichte lehrt, keineswegs täuschte. — Außerdem nahm man noch an andern Meinungen Anstoß, welche von Saumur ausgingen. Aus Amyrauts Hauptlehre folgten von selbst gewisse Verschiedenheiten der Lehrart von der gewonten, z. B. in betreff der Ordnung des göttlichen Heilsratschlusses, der objektiven Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntnis für die Heiden, eines dreifachen Bundes zwischen Gott und den Menschen u. s. w. Dazu kam die Hinneigung der Schüler Camerons zu der Behauptung Piscators, dass nur der leidende Gehorsam Christi uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der tätige, den er als Mensch Gotte schuldig war; ferner die Ansicht La Places, des Freundes und Kollegen Amyrauts, dass die Sünde Adams seinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, sondern nur insofern sie selbst dadurch verderbt und Sünder wurden, imputirt werde; endlich schienen auch die Forschungen L. Cappels, des dritten Kollegen, über die Geschichte des hebräischen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformirte Kirche mehr als jede andere sich stützte, unsicher zu machen, indem er die teilweise Fehlerhaftigkeit des masorethischen Textes und das spätere Alter der Vokalpunkte nachwies. Mit steigendem Misstrauen wurde daher die sonst berühmte und blühende Schule zu Saumur als ein Herd der Neologie und Heterodoxie betrachtet, um so gefardrohender für die Schweiz, als sie gerade von hier aus sehr häufig besucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieses gefürchteten Einflusses gab zuerst das mit der reform. Kirche Frankreichs so eng verschwisterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder F. Spanheims seine Missbilligung ausdrückte. In gleichem Sinne schrieb man auch von der Schweiz aus seit 1646 mehrmals an die Pariser Geistlichkeit; allein diese suchte Amyraut zu verteidigen und seine „Methode" als unverfänglich darzustellen; sie übersandte zudem eine von ihm verfasste Apologie an den Züricher Antistes Irminger, in der er seine Übereinstimmung im Grunde der Lehre hervorhob und seine Ansicht von der allgemeinen Menschenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und selbst zu Dortrecht geduldet zu erweisen suchte. Auf fortgesetzte Bemühungen, namentlich bei der Nationalsynode zu Loudun 1659, erhielt man nur eine Empfangsanzeige mit der Nachricht, dass der Streit gänzlich geschlichtet sei. — Noch drohender schien indessen die Gefar zu werden, als der Amyraldismus in Genf selbst immer mehr Boden gewann. Spanheims Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, musste schon 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel in These und Antithese unterzeichnen, welche bereits als der erste Keim zur Konsensformel betrachtet werden können. An seine Stelle traten Phil. Mestrezat und später L. Tronchin, beide der freieren franz. Richtung zugetan, dieser sogar einst Amyrauts Schüler und Hausgenosse, wärend ihnen gegenüber Franz Turretin das orthodoxe System eifrigst verfocht. Es gelang auch den ersteren, 1669 einen Gelegenheitsbeschluss des Rates zu erwirken, dass man zwar im Art. von der Gnadenwal sich nach der Lehre der Kirche und den bestehenden Reglements richten, dabei aber alles streitens und widerlegens der Gegengründe sich enthalten solle. Über diesen Beschluss fanden jedoch nicht nur der bekannte Sam. Desmarets in Gröningen, sondern auch die Ministerien und selbst die Regierungen der reform. Schweizerkantone sich bewogen, in Genf ernste Vorstellungen zu machen und die Drohung beizufügen: „Wofern solche Neuerung nicht abgestellt würde, so würden sie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studium nach Genf abgehen zu lassen", — wie denn Zürich längst schon seine Studirenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban geschickt hatte. Zwar wurde nun jener Beschluss durch den Rat der Zweihundert wider aufgehoben und die Unterschrift der früheren Artikel von allen Kandidaten auf das strengste gefordert; allein auch dies schien keine genügende Garantie für die Zukunft zu gewären; man suchte sie in einer klaren und genauen Formulirung der reinen Lehre im Anschlusse an die von der Neuerung noch unberürten schweizerischen Kirchen. Es war besonders Turretin, der diesen schon früher von Genf aus angeregten Gedanken einer aufzustellenden Eintrachtsformel unter den Schwei-

zer Theologen neuerdings zur Sprache brachte und mit Hinweisung auf den Consensus Tigurinus von 1549 dringend empfahl. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und zu Zürich zwischen dem Antistes Luc. Gernler von Basel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhausen und J. H. Heidegger von Zürich folgte ein lebhafter Briefwechsel, in welchem der Vorschlag allseitig erwogen wurde. Am eifrigsten war man in Basel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrschte, welche weit über die kirchliche hinausging. Neben Gernler, der schon 1671 einen Entwurf zur Formel dem Konvente vorlegte, betrieben die Sache sein Schwiegersohn Joh. Zwinger und der jüngere Buxtorf, bereits vom Vater her Cappels Gegner, weshalb sie auch darauf drangen, dass die Schrift nicht nur gegen Amyraut, sondern wider alle Neuerungen von Saumur mit genauer Bezeichnung der einzelnen Meinungen gerichtet sein sollte. Ihnen gab ein großer Teil der Züricher Geistlichkeit, mit dem Antistes Kasp. Waser und dem Prof. Joh. Müller an der Spitze, im Eifer kaum nach; sie hätten sogar, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, wie den Cartesianismus und Coccejanismus, zugleich mit hineingezogen. Auf der anderen Seite fehlte es auch nicht an einer Partei der Opposition, zu welcher insbesondere die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettstein in Basel gehörten; Heidegger selbst war milder gesinnt und für ihre Vorstellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauser rieten, sich auf das notwendigste, den Amyraldismus, zu beschränken; und obschon schließlich die Baseler durchdrangen, so erhielt man doch soviel, dass keine Verdammung ausgesprochen, nur gewisse Lehrweisen missbilligt, die Urheber derselben nicht genannt, ja selbst als Brüder und in den Fundamentalartikeln rechtgläubig anerkannt werden sollten.

So von den Theologen vorbereitet, kam die Sache an die Regierungen. Auf einer Konferenz der vier evang. Städte zu Baden im Juni 1674 wurde „einhellig gutgefunden, dass die HH. Gelehrten dieser Materie halber mit einander korrespondiren und sich eines gewissen Formulars mit einander vergleichen sollten, wie solche irrige Meinung (von der gratia universalis) möchte gänzlich und überall aus der evang. Kirche möglichstermaßen ausgereutet und abgetan werden, welches auf erst haltende Evang. Conferenz zu Uebersehung und Gutheißen gebracht werden sollte". Auch mit Genf ließ man darüber verhandeln. Den Auftrag zu Entwerfung der Formel erhielt Heidegger, unstreitig der hervorragendste der damaligen Schweizer Theologen; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten; allein man legte Wert darauf, dass die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation ausgehe, und zudem starb Gernler anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Konsensus beschäftigt. Der lateinische Entwurf Heideggers wurde zuerst dem Züricher, dann den drei andern Ministerien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgeteilt. In Basel hatte man solche Eile, dass der Rat bereits am 6. März 1675 von sich aus denselben zu einem beständigen Gesetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausschlusses von allen Kirchen und Schuldiensten vorschrieb (Hagenbach, Krit. Gesch. der ersten Baseler Conf., S. 173 ff.). Bald folgte auch Zürich dem Beispiele und ließ nachher die Formel von allen seinen Geistlichen unterzeichnen. Auf der nächsten evang. Konferenz in Aarau, 16. bis 18. März, fehlten noch, „wegen Kürze der Zeit", die Ratifikationen von Bern und Schaffhausen; in Erwartung derselben sollte das Konzept ins Deutsche übersetzt und den evangel. Städten und zugewandten Orten zur Beipflichtung übersandt werden. Endlich auf der Jarrechnung zu Baden anfangs Juni 1675 wurde „die projektirte Formula Consensus — einhellig „placidirt und gutgeheissen, auch ferner gutbefunden, dass solche von „allen Kirchen- und Schuldienern, auch Professoren anjetzo unterschrieben und „für's künftig Niemand zu dem hl. Ministerio auf- und angenommen werden „solle, er habe sich dann hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, solche unter„schrieben und darbey gänzlich zu verbleiben gelobt; und falls Einer oder der „Andere darbey Bedenkens hätte und zu unterschreiben sich beschwerte, sollte er „zum Ministerio nit admittirt noch zugelaßen werden". Den Druck jedoch unterließ man, wol aus Schonung gegen andere evang. Kirchen, da besonders die

Schaffhauser dazu rieten. Unmittelbar darauf erfolgte die Ratifikation auch in Bern (14. Juni) und Schaffhausen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. R., St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neuenburg, Neuenstadt und Graubündten versendet, wurde sie fast überall in gleicher Weise als Anhang und Erklärung der helvet. Konfess. zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg begnügte man sich, alles Drängens ungeachtet, sie statt individuell bloß durch den Dekan und Sekretär Namens der Geistlichkeit unterzeichnen zu lassen. Zuletzt, wie beschlossen, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anstände zu heben, da die franz. Reformirten, de la Bastide, Claude, Daillé u. a., brieflich der Annahme entgegenwirkten; man stieß sich besonders auch an der Kanonisation der hebräischen Vokalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geschrieben, es handle sich nicht um Entscheidung der grammatischen und kritischen Frage, sondern nur um das Ansehen des Grundtextes, den Übersetzungen u. s. w. gegenüber, erklärte man sich schließlich zum Beitritte, wiewol erst 1679, und nicht one das Bedenken und Widerstreben durchblicken zu lassen.

Die Konsensformel selbst, jedenfalls eine sehr gelehrte und gediegene Arbeit in ihrer Art, enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend kontrovers gewordenen Punkte mit großer theologischer Schärfe bestimmt und festgestellt, die Gegenmeinungen entschieden aber in schonender Form abgewiesen, fremde Konfessionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemisch berürt werden. Die Vorrede beruft sich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentstellt zu bewaren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu schützen und schlimmere Irrtümer, die durch allzunachsichtige Duldung aus geringeren Abweichungen so leicht entständen, zu verhüten. Man habe sich dabei bestrebt, Warheit mit Liebe zu verbinden; es sei auch für die ehrw. auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über diese, wichtiger Ursachen halber bezeugte Meinungsverschiedenheit oder über Anlass zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre sie als gleichen Glaubens Genossen; beiderseits stehe der Grund desselben unverrückt, auf dem man auch beiderseits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei ersten Kanones handeln sodann von der göttlichen Inspiration und unverfälschten Bewarung der hl. Schriften, zumal auch des alttestamentlichen Grundtextes nach Konsonanten und Vokalen, möge man dies von den Zeichen der letztern selbst oder nur von ihrer Bedeutung verstehen; nach dem überlieferten Texte habe man alles zu prüfen, nicht aber umgekehrt diesen nach Versionen, Handschriften oder auch bloßen Konjekturen (Cappel), was den Grund des Glaubens wankend machen müsste. — Kan. 4—6 betreffen die göttliche Gnadenwal und die Ordnung des Ratschlusses. Gott wollte seine Ehre so verherrlichen, dass er beschloss, zuerst den Menschen zu schaffen, dann seinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich sich etlicher der Gefallenen zu erbarmen und sie somit zu erwälen, die übrigen dagegen in ihrer Verderbnis zu lassen. In diesem Dekrete war Christus mitinbegriffen, nicht als verdienstliche Ursache oder vorgängiger Grund desselben, — denn dieser ist lediglich das Wolgefallen Gottes, — sondern selbst als erwälter, als unser von Anbeginn der Welt verordneter Mittler und Bruder, durch dessen Verdienst uns Gott das Heil, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, gewären wollte. Nicht zu billigen ist daher die Meinung (Amyrauts) von einem der Erwälung vorgängigen, durch Glauben bedingten Willen und Wunsche Gottes, alle Menschen selig zu machen u. s. w., wodurch menschliche Unvollkommenheiten, Affekte, Willenswechsel in Gott hineingetragen würden. Durch Kan. 7—9 wird der Bund der Werke mit dem heilig geschaffenen Menschen (g. Amyraut) als ein solcher dargestellt, der bei treuer Befolgung nicht nur zu beständiger irdischer Glückseligkeit, sondern zu ewigem himmlischen Leben, wie es uns Christus widererworben, gefürt hätte. Die folgenden Kan. 10—12 verwerfen die Meinung (La Places) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt- und Stammvater mit seinem ganzen Geschlechte schloss, so hat Adam nicht allein für sich, sondern

für die ganze Menschheit gesündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. One ein solches Deliktum der Menschheit im Anfange vor Gottes Augen wäre die darauffolgende Erbkorruption, der geistliche Tod des ganzen Geschlechtes unbegreiflich, da der gerechte Gott immer nur schuldige straft. — In Kan. 13—16 ist von der partikulären Bestimmung Christi die Rede: Wie er von Ewigkeit erwält ward zum Haupt, Herrn und Erben der durch ihn Erlösten, so ist er in der Zeit Mittler geworden für die, welche ihm durch die ewige Gnadenwal zum Eigentum geschenkt sind. Für diese allein hat er den Tod gelitten, die Versönung vollbracht, sie vertritt er als Hoheprieſter, sie allein werden durch ihn zu neuen Kreaturen und als mit ihm gestorben und gerechtfertigt betrachtet. Erwälung, Erlösung und Heiligung sind demnach von ganz gleichem Umfange. Denn wie das Heil, so hat Christus denselben, für welche er starb, auch die Mittel des Heils, den Geist der Widergeburt und die Gabe des Glaubens verdient nnd teilt sie ihnen mit. Sein stellvertretendes Verdienst bestand aber nicht nur in seinem leidenden, sondern auch im tätigen Gehorsam; beide lassen sich nicht trennen, da sein Tod nur die höchste Spitze und Vollendung seiner ganzen Lebenshingabe an den Vater gewesen ist. Abzuweisen sind daher die Ansichten, als hätte Gott und Christus allen das Heil zugedacht, unter der, freilich unmöglichen, Bedingung des Glaubens; als hätte der Tod Christi das Heil nicht positiv verdient, sondern nur negativ das Hindernis der Gerechtigkeit Gottes gegen die Stiftung des Gnadenbundes hinweggeräumt, als hätte Christus den aktiven Gehorsam für sich und nur den passiven für uns geleistet (Amyraut, Piskator). — Die Berufung zum Heil war laut Kan. 17—20 zu verschiedenen Zeiten eine engere und weitere, niemals aber ganz allgemein. Im Alten Test. auf Israel beschränkt, umfasste sie im Neuen auch die Heiden, unter denen jedoch viele von Christo nichts wissen. Die natürliche Gottesoffenbarung reicht aber keineswegs hin, um die äußere Berufung durchs Wort zu ersetzen und ihnen das Geheimnis des Gnadenrates in Christo bekannt zu machen, sondern um ihnen jede Entschuldigung zu benehmen, weil sie Gott nicht als Gott verehrt haben. Die Berufung durch das Evangelium ist aber von seiten Gottes immer wahrhaft und ernstlich gemeint; mit völligem Ernste macht er dadurch bekannt, nicht zwar was er über die einzelnen beschlossen, wol aber was eines jeden Pflicht sei und was ihm je nach seinem Verhalten dagegen bevorsteht. Sie ist auch nie unwirksam, obschon bei den Erwälten und den Verworfenen mit entgegengesetztem Erfolge, was allein davon herrürt, dass die einen durch Gottes Gnade glauben, wärend die anderen in ihrer angeborenen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gottesoffenbarung one das Evangelium für hinreichend halten und lehren, jeder Mensch werde, wenigstens objektiv, dadurch genügend zu Christo und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauche des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge. — Kan. 21 und 22 erklären (geg. Amyraut) die Unfähigkeit des Menschen durch sich selbst dem Evangelium zu glauben, für eine natürliche, nicht bloß moralische, so dass er glauben könnte, wenn er nur wollte. Eben die Willensschwäche habe vielmehr ihren Grund in seiner verderbten Natur und sei uns so sehr angeboren, dass nur die göttliche Gnade des hl. Geistes davon befreien könne. Bedenklich sei es daher, von bloß moralischem statt von natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unserer Macht läge und nicht eine Gabe Gottes wäre.— Nach Kan. 23 — 25 gibt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott und demzufolge einen zweifachen Bund Gottes, nämlich den der Werke für den Menschen im Stande der Unschuld und denjenigen durch den Gehorsam eines Bürgen für den gefallenen. Der letztere allein übrige zerfällt zwar auch nach den verschiedenen Zeiten in zwei Ökonomieen; aber gleichwol wurden schon die Väter im A. T. nicht anders selig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit diesem Glauben an Christum war aber auch derjenige an den hl. Geist nothwendig verbunden, und wenngleich die Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit mit mehr Mühe erlangt wurde, so war sie

dennoch vorhanden und nach dem Maße der Offenbarung durch Gottes Gnade zum Heil und Trost der Erwälten hinreichend. Zu misbilligen ist dagegen die Lehre (Amyrauts) von einem dreifachen grundverschiedenen Bunde, dem natürlichen, gesetzlichen und evangelischen — sowie die laxe Art, mit der von der Erkenntnis Christi, der Genugtuung, der Dreieinigkeit und von der Notwendigkeit des Glaubens daran im A. T. geredet wird. — Der Schlusskanon endlich spricht nochmals den Willen und die Ermanung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottseligkeit festzuhalten und die eiteln Geschwätze zu meiden; er verbietet nachdrücklich, eine zweifelhafte oder neue Lehre, der Schrift, der helvet. Konfession, den symbol. Büchern, den Beschlüssen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Versammlung nicht geprüft und angenommen, auf die Ban zu bringen. Besonders solle und wolle man auch die Notwendigkeit der Heiligung des Sonntags einschärfen — so wenig konnte man sich noch einen Seitenblick auf Coccejus versagen — und die Warheit gegenwärtiger Lehrsätze bei jedem Anlasse einhellig und treulich behaupten.

War nun freilich die Konsensformel in der reformirten Kirche der Schweiz überall eingeführt, so ließ sich doch voraussehen, dass sie sich nicht sehr lange werde halten können; zu sehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben glaubte, mit dem Sande menschlicher Schulmeinungen vermischt; und je strenger man bei der Verpflichtung auf dieselbe verfur, desto mehr sträubte sich das religiöse wie das Rechtsgefül dagegen. Anfangs war man wol, ausgenommen in Basel, ziemlich gemäßigt und nachsichtig; in Zürich ließ man es bei einer ersten Unterschrift der Geistlichen bewenden; in Genf unterschrieben es nur die zu ordinirenden Kandidaten; in Lausanne wurden die Professoren und Ordinanden von Bern auch dazu angehalten; es geschah indes nicht von allen und einzelne taten es mit der Klausel: quatenus S. Scripturae consentit, one dass es bemerkt und gerügt worden wäre. Erst als nach Aufhebung des Edikts von Nantes viele franz. Geistliche im Waadtlande Anstellung suchten und fanden, wurde verordnet, dass überhaupt alle, welche predigen wollten, Fremde und Einheimische, die Unterschrift und zwar „purement et simplement" zu leisten hätten. Ein Schreiben des großen Kurfürsten an die reform. Kantone, worin er, mit Hinweisung auf die gefärliche Lage des Protestantismus und das Bedürfnis einer Union aller Evangelischen, um Beseitigung der trennenden Formel ersuchte, hatte in dem einst so übereifrigen Basel die Wirkung, dass die Unterschrift seit 1686 nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177), wie man sie denn auch in Schaffhausen und später (1706) in Genf fallen ließ. Von Zürich und Bern dagegen hatte die kurfürstliche Zuschrift nur eine entschuldigende Antwort, mit frommen Wünschen begleitet, zur Folge. — Inzwischen war die ganze Zeitrichtung eine wesentlich andere geworden; gegenüber dem religiösen Interesse machte sich mehr und mehr auch das weltliche geltend; die weltliche Wissenschaft trat gegen die Theologie in den Vordergrund, von welcher in ihrer überlebten und kaum mehr verständlichen Form auch edlere und strebsame Geister mit Unlust sich abwandten. Man kehrte aus Bedürfnis oder Oppositionsgeist zur Bibel zurück und hob die praktische, ethische Seite des Christentums als das allein Wesentliche hervor; und wenn auch diese Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man mit der harten und unverdaulichen Schale nicht selten auch den süßen Kern der kirchlichen Lehre unbesehen wegwarf, wenn auch die gepredigte Toleranz häufig der Indifferenz sich näherte und das einseitige Dogmatisiren ein flaches Moralisiren und Rationalisiren als Gegensatz hervorrief, — so lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Gesetzen menschlicher Entwickelung. Zuerst und vorzüglich machte dieser neue Geist sich im bernischen Waadtlande, an der Akademie zu Lausanne bemerkbar, wo damals bedeutende Männer, der Jurist Barbeyrac, der Mathematiker und Philosoph de Crousaz, der Kirchenhistoriker Ruchat u. a. lehrten; und da auch der Pietismus von entgegengesetzter Seite ihm wider die Orthodoxie die Hand bot, so entspann sich hier, änlich wie zur Reformationszeit, ein „Konflikt", in welchem mit der Konsensformel auch das alte orthodoxe System den ersten, nachgerade entscheidenden Stoß erlitt. Wegen arminianischer Meinungen unter den

Studirenden wurde in den antipietistischen Associationseid für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietistisch gesinnt war, auch ein Zusatz gegen Arminianismus und Socinianismus aufgenommen. Es kam 1717 zur Anzeige, dass zu Lausanne der Konsens unter Begünstigung der Akademie mit bedingenden Zusätzen unterschrieben werde, und auf gestellte Nachfrage suchte der Rektor Barbeyrac dies als natürlich und hergebracht zu rechtfertigen. In den darauf folgenden Eingaben des Berner Konvents und der Akademie zu Lausanne stellte es sich nur zu klar heraus, wie weit die Standpunkte auseinandergingen und wie sehr man bereits alles gegenseitige Verständnis und alle Fülung verloren hatte. Die Berner, an deren Spitze der gelehrte Professor und Dekan Rodolff stand, warnten angelegentlich, dass man ja nicht durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus die Tore der Festung öffne; und der Rat beschloss, es solle bei der Signatur sein Verbleiben haben und alles streiten und libelliren verboten sein. Eine zeitlang schien der Streit wirklich zu ruhen, da man in Lausanne annehmen zu dürfen wänte, die Regierung betrachte die Formel nicht als Glaubensregel, sondern nur als Lehrnorm, gegen die nicht gelehrt werden solle; allein die Erklärungen, die bei einer Visitation der Akademie über das Verfaren in betreff des Konsensus gegeben wurden, machten keinen befriedigenden Eindruck, und auf den Bericht hin wurde am 15. April 1722 vom Großen Rate der Beschluss gefasst, zwei Ratsglieder nach Lausanne abzuordnen, um der Akademie den festen Willen der Regierung zur Warung der Uniformität in Kirchensachen zu eröffnen und deshalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Konsensformel „ohne einichen Reservat und Erläuterung", sowie zu nochmaliger Prästation des Associations- und Prädikanteneides aufzufordern, mit Vollmacht, die sich Weigernden sofort ihrer Stellen zu entlassen. Groß war die Aufregung, welche schon die Kunde dieses Beschlusses in Lausanne verursachte und welche noch durch eine herumgebotene franz. Übersetzung des Konsensus mit vielfach entstelltem Texte und beißenden Noten vermehrt wurde. Man versuchte Gegendemonstrationen; allein sie wurden verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des ersten Syndiks von Genf, des dortigen freisinnigen Theologen Alph. Turretin, des Erzbischofs von Canterbury, der protestantischen Mächte; sie blieben jedoch one Erfolg. Die Mitglieder der Akademie erklärten laut ihren Entschluss, lieber ihren Stellen zu entsagen, als sich wider ihr Gewissen unbedingt zu verpflichten. — Als aber die Deputirten ankamen und, wiewol nur mündlich und in eigenem Namen, beruhigende Erklärungen abgaben, ließ man sich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen teils einen ostensibeln schriftlichen Akt abzugewinnen, teils die Erklärungen möglichst weit auszudehnen suchte; und es kam endlich zu einer Art von Kompromiss, nach welchem sämtliche Akademiker „dem Ansehen der Obrigkeit zu Liebe" einfach unterschrieben, die Deputirten dagegen versprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem Publikum bedacht zu sein. Mehrere Kandidaten, die, offener und gerader als ihre Lehrer, sich lieber vom Verzeichnisse ausstreichen ließen, fügten sich später wie die übrige Geistlichkeit, als die Regierung selbst am 16. Juni ausdrücklich bestätigte, „der Konsensus sei bloß als eine Lehrformel anzusehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen „dürfe". So endigte ein Streit, in welchem wol keine Partei sich große Lorbeeren verdient hatte. Unter der großen Zal von Streitschriften, welche durch ihn hervorgerufen wurden und nur handschriftlich zirkulirten, sind besonders zu erwänen der Vorschlag Ruchats, einzig auf die helvet. Konfession zu verpflichten (Sages reflexions sur la F. C.), derjenige von Bergier, welcher sehr latitudinarisch und oberflächlich den Religionsunterricht nur auf die Moral, namentlich die Bergpredigt, beschränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Absetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Dissertations faites à l'occasion de la signature du Consensus von de Crousaz, in denen er das Unnütze, Schädliche, Widersinnige des Konsensus und der gezwungenen Unterschrift desselben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen suchte, und eine anonyme Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères, um sie in

ihrer Weigerung zu beſtärken. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satyre und Perſiflage wurden keineswegs verſchmäht: man fingirte z. B. eine Lettre des bienheureux Réformateurs sur le consensus, um ſie den Berner Theologen gehörig den Text leſen zu laſſen, und eine Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux disputes sur le Consensus, über die Hoffnungen, welche den Sieg der Konſensformel über das proteſt. Schriftprinzip der römiſchen Kirche eröffne. De Crouſaz ließ ſich von einem Hyperorthodoxen über die Notwendigkeit der Formel zuſchreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz zu widerlegen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousoz avec sa réponse), und ein anderer angeblich Orthodoxer fürt mit feiner Ironie den Satz durch, es ſei mit der unbedingten Unterſchrift der Geiſtlichen allein im Grunde noch nichts geholfen, ſo lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern das gleiche verlangt und erlangt werde (Une lettre du 27. Juillet 1718).

Durch die großes Aufſehen erregenden Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei beteiligte Perſonen wurde das Intereſſe in weitern und höhern Kreiſen auf die Angelegenheit des Konſenſus hingelenkt. Schon anfangs 1722 intercedirten die Könige von Preußen und Großbritannien, ſowie das Corpus Evangelicorum zu Regensburg dahin, man möchte zur Schonung der Gewiſſen und Erleichterung der Union von der Formel Abſtand nehmen, und als Zürich und Bern es mit der Erklärung ablehnten, ſie könnten in derſelben kein Hindernis des auch von ihnen gewünſchten Friedens unter den evang. Kirchen erblicken, wurde der Verſuch von Preußen und England (30. Jan. und 6. April 1723) nicht one ſcharfes Eintreten auf den Inhalt der Formel erneuert. Die Antwort lautete änlich wie früher, mit dem Beifügen, von Glaubenszwang könne nicht die Rede ſein, da Niemand weder zur Unterſchrift noch zum Glauben gezwungen, ſondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens ſei man bereit, die Unterſchrift zu opfern, ſobald die Union wirklich zu Stande komme. — Von lutheriſcher Seite trat der tübingiſche Kanzler C. M. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, wiewol mit ireniſcher Tendenz, in die Schranken (De Form. Cons. helv. dissert. hist. theol., Tub. 1723), dem der berniſche Profeſſor J. R. Salchlin ſeine Stricturae et observationes (Bernae 1723) entgegenſetzte, wärend ſtrengere Lutheraner wider beide auftraten (D. Snitlingii Hypomnemata Salchlini in Stricturas etc., 1725). Die Angriffe von Boſſuet, Clericus, beſonders aber des ungenannten franzöſ. Überſetzers (Formulaire de Consentement des égl. réf. de Suisse. Trad. en françois av. des Remarques, vermutl. Amſterd. 1722) bemühte ſich der Züricher J. J. Hottinger weitläufig zu widerlegen und den Nachweis zu leiſten, daſs die Lehre des Konſenſus die alte und echte der ſchweiz. Reformatoren, daſs ſie von großem Gewichte ſei und one Gewiſſenzwang unterzeichnet werden könne. (Verteidigte Form. Cons. — 1723.) Dennoch ſank das Anſehen der Formel mehr und mehr; in Baſel trat man auf die königlichen Schreiben nun auch förmlich und öffentlich von ihr zurück; die appenzelliſche Geiſtlichkeit ſchaffte ſie ab. Bern, durch den Aufſtandsverſuch des waadtländ. Majors Davel, bei dem auch religiöſe Motive mitwirkten, gewarnt, fand für gut, wenigſtens das ſtreiten über dieſe Materien zu verbieten (13. April 1723); auch in Zürich, wo die Signatur erſt 1714 durch die kirchlichen Behörden eingefürt worden, verwandelte der Große Rat dieſelbe ungeachtet eines Gegenmemorials der Geiſtlichkeit in ein bloßes Handgelübde (21. Juli 1722). So dauerte der Zuſtand noch über ein Jarzehent im Stillen fort, bis allmählich der Geiſt eines Werenfels, Oſterwald u. a. durchdrang, die abgelebte altorthodoxe Dogmatik beim Umſchwung der Zeiten und Anſichten ihren Boden verlor und die vergeſſene Konſensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls one Sang und Klang zur Ruhe beſtattet wurde.

Die offizielle Abſchrift der K.-F. (lateiniſch und deutſch) befindet ſich (nach Schweizer) noch im Statsarchiv zu Zürich. — Gedruckt wurde ſie daſelbſt 1714 bei Dav. Geßner in 12° als Anhang zur Helvet. Confeſſion, kam aber, wie es ſcheint, nicht in den Buchhandel oder fand wenigſtens keine Verbreitung, da man 1718 ſich beklagte, daſs die Formel im Waadtlande nur in

einem einzigen und zwar handſchriftlichen Exemplare exiſtire. Nachher erſchien ſie mehrmals lateiniſch und deutſch, z. B. 1718 und 1722. Sie ſteht auch bei Niemeyer, Coll. Confess. in Eccl. Ref. publicat., p. 729 ss. vgl. p. LXXXI. — Über die Geſch. der K.-F. ſehe man (J. J. Hottinger), Succincta ac solida ac genuina F. C. — hist. lat. und deutſch, und Deſſelben Helvet. Kirchengeſchichten, Th. 3, S. 1086 ff.; Th. 4, S. 258; Pfaff in der angef. Diſſertation (Barnaud) Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés — à l'occasion du Consensus, Amst. 1726; Eſcher in der Allg. Encyklop. v. Erſch und Gruber II. Sekt., 5. Th. S. 243 ff.; Schweizer, Die proteſtant. Centraldogmen — innerhalb der Ref. Kirche, 2. Hälfte, S. 439 ff. und 663 ff. M. Ochſenbein, Die Streitigkeiten über die F. C. mit beſ. Berückſichtigung der bern. Verhältniſſe — in Lauterburgs Berner Taſchenbuch, 1869, S. 91 ff. — Benutzt wurden auch das bern. Stats- und Kirchenarchiv und eine Sammlung handſchriftlicher Materialien. **F. Trechſel.**

Helvicus, Chriſtof, am 26. Dez. 1581 als Son des Pfarrers Helwig zu Sprendlingen im darmſtädtiſchen Oberheſſen geboren, ſtudirte, nachdem ſeine Vorbildung im Vaterhauſe und auf der lat. Schule zu Frankfurt abgeſchloſſen war, in Marburg die alten und die morgenländiſchen Sprachen, ſowie auch (auf des Vaters Wunſch) anfangs Medizin, hernach Theologie. Schon i. J. 1605 wegen ſeiner eminenten Fertigkeit in den verſchiedenſten Sprachen bewundert, wurde er damals zum Profeſſor der griechiſchen und der hebräiſchen Sprache an dem eben errichteten akademiſchen Gymnaſium zu Gießen (welches 1607 in eine Univerſität umgewandelt ward), ſowie 1610 zum Profeſſor der Theologie und der hebräiſchen Sprache an der daſigen Univerſität ernannt. Als berühmter Orientaliſt unterſuchte er auf Wunſch des Frankfurter Magiſtrats die Schriften der 1612 aus Frankfurt vertriebenen Juden, wodurch er ein reiches Material zur Abfaſſung mehrerer gegen das rabbiniſche Judentum gerichteter Schriften gewann. Eine öffentliche akademiſche Disputation mit mehreren gelehrten Rabbinen fürte er in hebräiſcher Sprache. Auch mit dem Pädagogen Ratich trat er in Verhandlung, indem ihm der Landgraf die Prüfung des pädagogiſchen Syſtems desſelben aufgetragen hatte. Leider kam er wegen ſeiner Reform des Augsburger Schulweſens, mit dem ihn die evangeliſche Gemeinde zu Augsburg betraut hatte, in eine Polemik, die ihm die heftigſten Aufregungen und ſchließlich ein tötliches Fieber zuzog. Er ſtarb, erſt 35 Jare alt, am 10. Sept. 1617. Seine zalreichen Schriften (grammatikaliſchen, hiſtoriſchen, philoſophiſchen, polemiſchen Inhalts) ſ. in Striebers Grundlage einer heſſ. Gelehrtengeſch., B. V, S. 426—430. Außerdem ſ. Winckelmanns Oratio funebris in obitum Ch. Helvici und das Heſſiſche Hebeopfer, St. I, S. 113, St. XIV, S. 373. **Heppe.**

Helvidius, Häretiker des 4. Jarh., d. h. Gegner der damals um ſich greifenden abergläubiſchen Mariolatrie und aſketiſchen Überſchätzung des Cölibats. Nach Gennadius war er Schüler des mailändiſchen Arianers Auxentius, Verehrer und Nachamer des heidniſchen Redners und Statsmanns Symmachus (Auxentii discipulus, Symmachi imitator). Gleichzeitig mit Hieronymus lebte er als Laie in Rom unter Biſchof Damaſus (366—384) und verfaſste hier c. 380 eine Schrift, worin er, vielleicht in Konſequenz arianiſcher Anſchauungen, aber aus regem religiöſen Intereſſe die damals ſich im Abendland verbreitende Meinung von der beſtändigen Jungfrauſchaft der Maria bekämpft, indem er aus Stellen wie Matth. 1, 18; Luk. 2, 7, aus der Erwänung von Brüdern und Schweſtern Jeſu, ſowie mit Berufung auf ältere Autoritäten wie Tert., Victorin. Petav. u. a. zu beweiſen ſucht, daſs Maria nach der Geburt Jeſu in der Ehe mit Joſeph noch mehrere Kinder geboren habe, und indem er zugleich die aſketiſche Überſchätzung der Verdienſtlichkeit des eheloſen Lebens beſtreitet. Hieronymus, der ihn, wie es ſcheint, perſönlich nicht kannte, bekämpft ihn auf Bitten einiger Freunde in ſeiner vor 384 geſchriebenen Schrift adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae (cf. epist. ad Pammach. p. 629; ad Eustochium p. 205; contra Jovin. I, 495) in hochfarend leidenſchaftlichem Tone, mit ſophiſtiſchen Argumenten, teilweiſe mit unwürdigen Schmähungen und Verdächtigungen, indem er ihn bald

einen bäurisch-rohen und ungebildeten Menschen nennt (homo rusticanus, vix primis imbutus litteris), bald einen tempelschänderischen Herostrat, der durch seine Behauptungen den Mutterschos der h. Jungfrau, den Tempel des h. Geistes, entweihe (contaminasti sanctuarium Spiritus). Gennadius will wenigstens die gute Absicht und den frommen Eifer des H. nicht verkennen (scripsit religionis studio), vermisst aber bei ihm Gelehrsamkeit, richtige Logik und Feinheit der Darstellung (non secundum scientiam, neque sermone neque vera ratione nitidus). Seine Anhänger, zu welchen Bonosus gehörte (Bd. II, S. 550), nennt Augustin Helvidiani: sie sind wol verwandt, aber nicht identisch mit den von Epiphanius (haer. 78) genannten Antidikomarianiten (s. d. A.)

Quellen: Hieron. adv. Helvidium ed. Martianay t. 4; ed. Vallarsi t. 2; ed. Migne t. 2; Augustin. de haeres. c. 84; Gennadius de viris ill. cp. 32; vgl. Walch, Ketzerhist. III, 577 ff.; Zöckler, Hieronymus, S. 94 ff., und die bekannten kirchenhist. Werke. **Wagenmann.**

Heman, s. Psalmen.

Hemmerlin, Felix, oft auch Malleolus genannt, geboren zu Zürich 1389, gestorben im Gefängnis des Franziskanerklosters zu Luzern, jedenfalls erst nach Pfingsten 1457, heißt bei Joh. von Müller, Gesch. der Schw. Eidgen. 3, 163, Leipz. Ausgabe: „das seit langem bei weitem größte Licht in diesen obern Landen". Auch er selber behauptet, dass wärend 100 Jaren im Konstanzer Sprengel kein Geistlicher so gelehrt und für das Beste der Kirche so besorgt gewesen sei, wie er, und sein Zeitgenosse und Freund, der Eßlinger Stadtschreiber Nik. von Wyl, sagt von dem Manne, der „teglichs allen armen menschen syn huß suochend dz armuosen ußteillet, glych einer teglichen spend", dass er „mit sinen schriften synen namen under den gelerten und latinischen menschen der ewigkeit geben hat, also das er todt lebet und syn nymmer mer wirt vergessen".

Über seine Jugend finden sich nur spärliche Winke vor. 1412 erhielt er eine Chorherrnstelle am Stift zum großen Münster in Zürich, ein dulce pondus, wie er sich ausdrückt, ging dann zum Beginn höherer Studien nach Bologna, hielt sich wärend des Konzils zu Konstanz auf, und ward 1421 Probst des St. Ursusstifts in Solothurn. Hier scheint er jedoch seinen Aufenthalt nur dann genommen zu haben, wenn es die Amtsgeschäfte erforderten. Denn nun nach der Annahme dieser letzteren Würde erwarb er sich in Erfurt den Grad eines Baccalaureus des Rechts, wandte sich neuerdings nach Bologna, der ersten Rechtsschule der Zeit, promovirte 1424 zum Doktor des kanonischen Rechts, besuchte auf seiner Heimreise Rom, und kam von da um 1427 mit einer Bestallung zum Probste des Großmünsters nach seiner Vaterstadt zurück, wo er von nun an bleibend residirte. Das Kapitel ging übrigens auf die päpstliche Zumutung nicht ein, sondern Hemmerlin musste sich mit der Kantorstelle begnügen. Zudem fiel ihm ziemlich gleichzeitig noch ein Kanonikat am St. Moritzstifte in Zofingen zu, für das er u. a. 1436 eine Revision seiner Statuten besorgte.

Allgemeineres Interesse kommt dem Leben und amtlichen Wirken Hemmerlins nur insofern zu, als es einen tiefen Blick in die kirchlichen Zustände der ersten Hälfte des 15. Jarhunderts eröffnet. Selbst die endlosen Streitigkeiten zwischen seinen Kollegen und ihm, an sich so wenig bedeutsam, geben ein ungemein anschauliches Bild von der Verweltlichung, den Plackereien und Teufeleien, wie sie so vielfach in Stiften und Klöstern heimisch waren. One Frage stand dem Züricher Kantor ein reiches Wissen, ein ungewönliches Maß scholastischer Gelehrsamkeit zu Gebot. Um Citate aus Klassikern, Kirchenvätern, Scholastikern, weiter aus den Sammlungen des römischen und kanonischen Rechts und deren Glossatoren, um Anekdoten jeder Gattung und deren geschickte Verwendung war er nie verlegen. Um so mehr gebrach es dem geschätzten Kanonisten an tieferer religiöser Erregtheit, an Innigkeit und Wärme des Gemüts, an Produktivität und Originalität im höheren Sinn. Wie sehr er es auch als Pflicht ansah, in seinem Bereich dem Verderben der Kirche zu steuern, so sah er doch diesem Verderben nicht von ferne auf den Grund, so dass es völlig verkehrt wäre, ihm

eine Stelle unter den Reformatoren vor der Reformation anweisen zu wollen. Er war ein eifriger Kirchenmann und fülte sich als ein vornehmer Stadtbürger: damit ist im Grunde alles gesagt. Ein Mann des Gesetzes, verstand er sich ungleich besser auf das äußere Kirchentum als auf das lebendige Christentum. Seine kirchliche Richtung fiel mit derjenigen des Konstanzer und Basler Konzils zusammen, welch letzterm er als Mitglied angewont hat. Die Schranken des Dogmas hat er auf keinem Punkte durchbrochen; nur die üppigen Auswüchse und die wuchernden Schlingpflanzen am stolzen Baume der Hierarchie wünschte er beschnitten zu sehen. Überhaupt hielt er sich zum höhern Mittelstande der Kirche, der damals die Zügel der geistlichen Weltherrschaft zu ergreifen suchte, um in seiner Weise dem schwellenden Verfall einen Damm zu setzen.

Schon in Solothurn sah es Hemmerlin daher einerseits auf Beseitigung der eingerissenen Unordnungen im Stift, andererseits auf Widerherstellung der Stiftsrechte gegenüber dem State ab. In Zürich sodann erhob er sich zunächst wider einen Kaplan, der sich eine Beischläferin hielt, griff ferner die Kaplane wegen der Nachlässigkeit an, mit der sie der Besorgung des Gottesdienstes oblagen, um sich bald auch an die Chorherren selbst zu wagen, die durch ihren Tumult bei Wein und Spiel öfters die Abhörung der Beichte in der an das Stiftshaus anstoßenden Kirche unmöglich machten, und deren seltene Anwesenheit beim Gottesdienst, zumal sie sich wärend desselben gerne dem Schlafe überließen, unter dem Volke Anstoß erregte. Allein diese Kämpfe hatten nicht den gewünschten Erfolg. Hemmerlin mußte erfaren, daſs er mit seinen Reformversuchen allein stehe. Als sich aus änlichen Gründen in der Folge sein Verhältnis zum Probst, zuletzt gar zum Bischof und dessen Generalvikar ebenfalls feindselig gestaltete, gab es im Stift für ihn kein Recht mehr. Mehr als einmal wurde der unbeliebige Censor auf Monate lang von den Versammlungen des Kapitels ausgeschlossen und seines Einkommens verlustig erklärt. Der Angriff auf die Chorherren wurde ihm sogar mit einem Mordanschlag auf sein Leben vergolten. Wem wird es da nicht wenigstens begreiflich erscheinen, wenn unter solchen Umständen seine Stimmung mehr und mehr zu einer gereizten ward?

Großenteils Hand in Hand mit seinen persönlichen Schicksalen geht die schriftstellerische Tätigkeit Hemmerlins, die er 1438 mit einem Traktat Contra validos mendicantes eröffnete. Seine Schriften, 39 an der Zal, von denen jedoch die Mehrzal nur wenige Blätter umfasst, zugleich die Haupt-, ja nahezu einzigen Quellen für sein Leben, zerfallen ihrem Inhalte nach in kirchliche, juridische, politische und rein persönliche. Fünf davon, unter ihnen zwei dem Anscheine nach sanitarischen Inhalts, sind nur noch dem Titel nach bekannt. Vier andere, darunter die beiden für die Kenntnis seiner Schicksale wichtigsten, das Passionale *) und Registrum querele, sind nie im Drucke erschienen, existiren dagegen noch in Abschrift zu Zürich; sorgfältige Auszüge daraus teilt Reber mit. Die übrigen, vom Tridentinum auf den Index gebracht, finden sich gesammelt in drei verschiedenen Ausgaben. Die durch Sebast. Brand besorgte, Basel 1497, auf 177 Folioblättern, ist die älteste, die dritte, nur wenig jüngere, die vollständigste, wie sie denn namentlich auch das von den beiden frühern übergangene, so bedeutsame Buch de nobilitate enthält.

One zu vergessen, welche schätzbaren Beiträge Hemmerlins sämtliche Schriften für die Erforschung der Sitten- und Kulturzustände seiner Zeit an die Hand geben, können hier nur seine kirchlichen Arbeiten in betracht kommen. Sie bewegen sich meist in der Betrachtungsweise und im Gedankenkreise des Basler Konzils. Nicht weniger als fünf sind teils gegen die Begharden, Lollarden u. s. w., teils gegen die Bettelmönche, diesen zügellosen, jeder Ordnung sich entziehenden Kirchenpöbel gerichtet. Hemmerlin will den Bischof bewegen, das Gesindel der Begharden und Konsorten nicht ferner in seinem Sprengel zu dulden, scheut sich

*) Nach dem Grundsatze: crudelis est, qui negligit famam suam, zieht er hier das ganze Heerlager seiner Feinde, lebende und tote, vor das Forum der öffentlichen Meinung. Bekannt soll werden fame quiditas, et culpe qualitas, et pene quantitas.

auch nicht, Bullen, die zu ihren Gunsten lauten, mit beißigen Randglossen zu versehen. Die Habsucht, die Heuchelei, die schmeichlerische Menschengefälligkeit, die Predigtweise, ja das ganze Wirken und Treiben der Bettelmönche, der religiosi proprietarii, wie er sie heißt, aber nicht weniger auch die Sünden und Schanden der Weltgeistlichen werden schonungslos gegeißelt. In besonderen Traktaten tadelt er die Einfürung neuer Festtage, deren Zal gleich derjenigen der geistlichen Stiftungen onehin schon zu groß sei; er erklärt die Arbeit in Feld und Hof an solchen Tagen unter Umständen für zulässig; er spricht sich gegen das Jubeljar aus, das nur der Habgier und Ruhmsucht der Päpste seinen Ursprung verdanke; er ist der Ehelosigkeit der Welt- und Klostergeistlichen keineswegs unbedingt günstig, im Gegenteil; er tritt männlich für die Freiheiten der mittleren Kirchenbehörden gegen die Anmaßungen der Kurie, desgleichen wider die Schwelgereien ihrer obersten, vielfach unwürdigen Würdenträger in die Schranken u. s. f. Ganz anders, wo er den Boden der Lehre und die an die degenerirte Doktrin sich anlehnenden Übungen und Anschauungen der Zeit berürt. Hören wir ihn doch in den drei Traktaten De benedictionibus aurae cum sacramento faciendis, De exorcismis et adjurationibus contra animalia bruta, und De credulitate demonibus adhibenda, sich unumwunden für die in den Titeln angedeuteten Voraussetzungen aussprechen.

Als 1443 zwischen dem mit Österreich verbundenen Zürich und den Eidgenossen Krieg ausbrach, nahm Hemmerlin leidenschaftlich Partei für die Politik seiner adelich gesinnten Vaterstadt. Zur Verherrlichung des Adels schrieb er in jenen Jaren seine umfangreichste, formell gelungenste Schrift, De nobilitate, voll der bittersten Auslassungen, der zornigsten Ergüsse wider den ihm widerwärtigen Bauernstand der Eidgenossen. Z. B. Kap. 32: Es wäre gut, wenn den Bauern von Zeit zu Zeit, etwa alle 50 Jare, Haus und Hof zerstört würden. Aber Zürich trat von Österreich zurück. Auf der großen Fastnacht 1454 ward Hemmerlin durch eine Schar der von ihm so schwer beleidigten Eidgenossen gegen alle Rechtsform gefangen gesetzt, dem Generalvikar Gundelfinger überliefert und von diesem sofort gebunden nach Konstanz gesandt. Den weitern Verlauf dieser mehrjärigen Gefangenschaft, erst zu Konstanz, dann zu Luzern, übergehen wir. So viel erhellt onehin, dass kein Grund vorliegt, Hemmerlin mit einigen Neuern unter die Märtyrer des Evangeliums zu zälen. Richtiger hat er selber die Sache im Dyalogus de consolatione inique suppressorum getroffen: Ich leide unter mächtiger Hand und wol aus eigener Schuld; aber aus guter Meinung kam diese Schuld. — Vgl. B. Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, Zürich 1846, wo das hergehörige Material fleißig gesammelt und auch die früheren Bearbeitungen seines Lebens verzeichnet sind. Ferner: Anzeiger für Schweizerische Gesch. 1876, VII, S. 189 u. 237 f. Fiala, Hemmerlin. **Güder.**

Hemming, Nikolaus, Praeceptor Daniae genannt, ein leuchtendes Beispiel und eine zeitlang Mittelpunkt der melanchthonischen Schule in Dänemark mit ihrer echten Gelehrsamkeit, Humanität und Mäßigung. 1513 auf der dänischen Insel Laaland geboren, im Hause eines Oheims, welcher Grobschmied war, erzogen, erwarb er sich schon früh beträchtliche Kenntnisse und eine wissenschaftliche Bildung, mit welcher ausgestattet er die Universität Wittenberg bezog, wo er fünf Jare lang, wie damals so manche Dänen, zu Melanchthons fleißigsten Schülern gehörte. Die Gelehrsamkeit, welche er sich erwarb, ist um so mehr zu bewundern, als er sich seinen Lebensunterhalt durch Unterrichtgeben und Abschreiben erwerben musste. Nach vollendeten Studien ward er auf Melanchthons Empfehlung Hauslehrer bei einem Edelmanne in Dänemark, dessen Töchter er unterrichtete, wodurch wol seine Neigung zu den schönen Wissenschaften genärt wurde.

Später ward er Prediger an der Heiligen-Geistkirche in Kopenhagen, in welchem Amte er mit großem Beifalle und Segen wirkte, bald ward er Professor der griechischen, dann auch der hebräischen Sprache an der dortigen Universität, 1557 Doktor und Professor der Theologie, nachher noch Vizekanzler, welchen

Ämtern er bis 1579 mit großem Erfolge und Ruhme vorstand, indem er zugleich als fruchtbarer Schriftsteller wirkte.

Seine Schriften sind zum teil methodologischen, zum teil allgemein philosophischen, zum teil dogmatischen, zum teil exegetischen, zum teil praktischen Inhalts. Sie sind in fließendem eleganten Latein geschrieben, zeigen überall den Mann, welcher, mit der klassischen Litteratur bekannt, sich ihres Stoffes und ihrer Formen mit Sicherheit bedient; dabei durchzieht die theologischen ein Geist milder Frömmigkeit. So lernt man ihn namentlich aus den Opusculis theologicis kennen, welche der gelehrte Prediger Simon Goulart zu Genf (starb 1626) so trefflich fand, dass er sie noch wärend der Lebzeiten des Verfassers gesammelt herausgab (bei Eustathius Vignon. Argent. 1586, fol.) und zwar mit Anmerkungen, welche ejus brevitatem lectori studioso magis ac magis aperirent.

Die erste Klasse der isagogischen und praktischen Schriften enthält treffliche Winke und Ausfürungen. Die beiden Bücher de methodis haben in der Anlage Änlichkeit mit Augustins Schrift de doctrina christiana. Zuerst allgemeine methodologische Ausfürungen, dann eine Methodus theologica interpretandi concionandique; letztere ist nur eine sehr kurze Rhetorik, nebst Anwendung auf die Behandlung der heiligen Schrift. — Dann folgt der Pastor, welcher dessen Privat- und Gebetsleben, dessen häusliche Fürung, selbst mit Anweisungen und Formeln für die Hausandacht in einem Predigerhause behandelte, sowie weiter das Stats- und äußerliche, das kirchliche Verhalten des Pastors und die von ihm zu übende Seelsorge zum Gegenstande hat; endlich den Lon des guten, die Strafe des treulosen Hirten. — Alles ist mit schönen Gebeten durchwebt, überall herrscht der Geist des Gebets, alles ist wissenschaftlich und praktisch zugleich. Seine Catechismi Quaestiones (S. 173—264) haben wegen ihres frischen Eingehens in die Sache und ihrer eigentümlichen Verarbeitung in ihrer Zeit großes Ansehen genossen (4 Ausgaben) und verdienen noch immer Beachtung.

Das Buch de lege Naturae apodictica methodus zeigt, wie der Verfasser die klassischen Schriftsteller zu benutzen weiß, um die natürlichen Moralgesetze an's Herz zu legen.

Die zweite Klasse der dogmatischen Schriften enthält auch viel schönes und gediegenes, hat aber Hemming den Vorwurf des Kryptocalvinismus zugezogen, obwol er schon in den Katechismusfragen (1560) die Ubiquitätslehre als unbiblisch lebhaft bestreitet (S. 255), one jedoch die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heil. Abendmal zu leugnen.

In seinen dogmatischen Schriften fanden die lutherischen Eiferer, einmal gegen ihn eingenommen, noch andere Irrtümer, namentlich in der Lehre von der Gnade, worin er nicht calvinistisch, dagegen melanchthonisch dachte. Das zeigt sich im Enchiridion theologicum (Viteb. 1558. 1859. Lips. 1581 und in den Opuskeln), einem trefflichen kleinen Werke; weniger in dem sehr vorsichtig abgefassten Syntagma institutionum christianarum (Hafniae 1574, Genev. 1578, Lugd. Bat. 1585), welches sich gleichfalls in den Opuskeln findet (S. 672—912), und einen ganz biblischen Charakter trägt, indem es auf die prophetischen Schriften des Alten und Neuen Testaments gegründet ist.

Aus der Dedikation zu einem andern 1571 geschriebenen Werke (Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero Deo et vero homine p. 587—649) ergibt sich der fromme milde Geist, in welchem die Theologie, namentlich das Bibelstudium, zur Zeit Hemmings von einem weiteren Freundeskreise in Kopenhagen betrieben wurde.

In der Antichristomachia (S. 649—672) wird die römische Kirche, in der Admonitio de superstitionibus magicis vitandis (S. 912—949) der Aberglaube fein und treffend bekämpft, alles im Geiste derselben erleuchteten und warhaft aufgeklärten Theologie, welche damals in Dänemark eine so weit verbreitete Herrschaft erlangt hatte. In derselben sollte alles nach der heiligen Schrift gerichtet werden.

Ein Buch de conjugio, repudio et divortio ist praktisch-kirchenrechtlich. — Merkwürdig ist noch ein Werk de jure naturae (Vit. 1566) und der 1553 zu

Digitized by Google

Frankfurt herausgegebene Traktat de gratia universali, welcher noch 1616 zum vierten Male zu Gießen abgedruckt ward, in die Opuscula nicht Aufnahme fand, aber vom Verfasser noch in hohem Alter (1595) in einem berichtigten Auszuge widerholt ward.

Eine dritte Klasse von Schriften sind die exegetischen, deren er eine nicht geringe Zal verfasst hat: zu einigen Psalmen, den kleinen Propheten (Lips. 1568, 4°) und zu fast allen neutestamentlichen Büchern (Johannes-Evangelium, Bas. 1591, fol., die evangelischen Perikopen, Postilla in Epp., alle apostolischen Briefe, Lips. 1572 u. ö., auch einzeln). Außerdem eine Historia J. Chr. (1562. Opp. p. 1255—1336), fast nur nach dem ersten Kap. des Johannes-Evangeliums mit Beziehung auf die Weissagungen und Typen des Alten Testaments, nicht geschichtlich, sondern polemisch gegen das Aufkommen magischer Künste gerichtet.

Trotz der in Dänemark verbreiteten gemäßigten Richtung musste dieser friedliebende Mann seines Kryptocalvinismus wegen Angriffe erfaren, um derenwillen fast allein er in den kirchenhistorischen Darstellungen angefürt zu werden pflegt, da er es aus andern Gründen weit mehr verdiente.

In seinem oben genannten Syntagma hatte er sich, wie schon erwänt, der Ubiquitätslehre entschieden widersetzt. Deswegen angegriffen, widerrief er aus Abneigung gegen Streitigkeiten in der Kirche, was sich in seinen Behauptungen Irriges finden möchte und bedauerte, wenn er dem Könige und Lande Anstoß gegeben. Er tat dies in einem eigenhändig geschriebenen, entschieden seine ware Denkweise aussprechenden Glaubensbekenntnisse vom 6. April 1576, welches Professor Masius in Kopenhagen dem Publikum mitteilte. Es ist gut lutherisch, indem es den Glauben bekennt, es sei der ganze Christus, Gott und Mensch, substanziell im Abendmale gegenwärtig, wo es nach seiner Einsetzung begangen werde, und er selbst bringe und reiche allen Kommunikanten, würdigen und unwürdigen, seinen waren Leib und sein wares Blut, welches er für uns zur Vergebung der Sünden vergossen, et hoc corpus et hunc sanguinem vere et realiter cum pane et vino a communicantibus sumi, ita ut sit verus cibus ac potus, quo homo pascitur, reficitur et vivificatur ad vitam aeternam. Und doch wusste der orthodoxe Eiferer Samuel Andreä in Marburg (Epist. ad Anton. Horneck. Marp. 1690) dies Bekenntnis so zu drehen, dass es den Calvinismus seines Verfassers erweisen sollte.

Hemming ward noch in voller Kraft auf Andringen von des Königs Schwager, Kurfürst August von Sachsen, seiner Ämter entlassen und erhielt 1579 ein Kanonikat am Dom zu Roeskilde, welches er in Ruhe bis zu seinem am 23. Mai 1600 im 87. Lebensjare erfolgten Tode behielt. Er erblindete in seinen letzten Lebensjaren, wol eine Folge seiner vielen und angestrengten Arbeiten. Vorher aber gab er noch mehrere Schriften heraus, unter andern (1583 geschrieben, aber erst 1615 gedruckt) ein sehr hochgeschätztes Buch Immanuel wider Jakob Andreä, den Verfechter der Ubiquitätslehre. **L. Pelt† (G. Plitt).**

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, am 20. Oktober 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark geboren, stammte aus einem alten westfälischen Geschlechte, welches im Mittelalter mehrere Jarhunderte hindurch dem städtischen Patriziat der freien Reichsstadt Dortmund angehört, seit der Reformation aber in fast ununterbrochener Reihenfolge und mehrfacher Verzweigung zalreiche evang. Pfarrämter in Westfalen bekleidet hatte, so dass zuweilen 5—8 seiner Glieder gleichzeitig im Dienst der Kirche standen. Kann hiernach Hengstenbergs konservative Gesinnung und kirchlich-theologischer Beruf gewissermaßen als traditionelles Erbe seiner Väter erscheinen, so bot für letzteren allerdings sein elterliches Haus keine unmittelbare lebendige Vorbereitung dar. Sein Vater, Karl Hengstenberg, geb. den 3. Sept. 1770, seit 1799 reformirter Pastor an dem adelig-freiweltlichen Fräuleinstift in Fröndenberg, seit 1808 in Freiheit Wetter, hatte in Marburg studirt und gehörte dem gemäßigten, sog. supernaturalen Rationalismus an, wenn auch in seiner mehr christlich-gemütlichen Richtung. Klassisch gebildet und poetisch begabt, widmete derselbe seine in dem kleinen Pfarramt reichliche Muße besonders geschichtlichen und geographischen Studien, und „aus vereinter Liebe zur

Poesie und Geographie" entstand seine „geographisch-poetische Schilderung sämtlicher deutschen Lande" (Essen 1819). Ein ausgezeichneter Pädagog, machte er sich um die Reorganisation des Schulwesens in der Grafschaft Mark verdient; und wie ihm gern Söne aus vornehmen Familien zur häuslichen Erziehung anvertraut wurden, so wuſste er auch seinen Erstgeborenen, dessen zarte Gesundheit den Besuch einer öffentlichen Schule widerriet, so trefflich anzuleiten, daſs dieser schon im Herbst 1819, noch nicht volle 17 Jare alt, die neugegründete Universität Bonn beziehen konnte.

In seinem studentischen Leben schloſs H. sich, wie nicht wenige seiner nachmaligen Mitkämpfer für das Reich Gottes — Harleß, K. v. Raumer, Leo u. a. — der Burschenschaft an, zu deren Sprecher er später emporstieg und für deren sittliche wie nationale Ziele er mit Wort und Wehr mannhaft stritt. In seinem Studium nahm er, obwol schon von frühester Jugend durch der Eltern Wunsch und des Vaters Vorbild zur Theologie entschlossen, den Weg durch die Philologie und Philosophie. Außer einigen theologischen Collegiis, bes. alttestamentliche Exegese und Kirchengeschichte bei Freytag und Gieseler, machte er einen vollständigen Kursus in der klassischen Philologie bei Heinrich und Näke durch, studirte unter Brandis' Leitung besonders aristotelische Philosophie, trieb aber vor allem unter Freytag Arabisch mit solchem Eifer, daſs dieser ihn bald seinen besten Schüler nennen konnte. Eine Frucht seiner philosophischen Arbeiten war die von Brandis herausgegebene deutsche Übersetzung von Aristoteles Metaphysik (Bonn 1824); eine Frucht seiner arabischen Studien die Schrift über die Moallakah des Amru'l' Kais (Amrulkeisi Moallakah cum scholiis Zuzenii ed. lat. vert. et illustr. E. G. H., Bonnae 1823, 4°), welche ihm nicht nur den Preis der philosophischen Fakultät, sondern auch das öffentliche Lob des großen Pariser Orientalisten Sylvestre de Saçy eintrug, und mit welcher er auch am 18. Jan. 1823 als Doktor der Philosophie promovirte. So konnte sein Vorsatz, von nun an ausschließlich und mit voller Liebe sich zur Theologie zu wenden, von wolmeinenden Freunden als ein Verlust für die orientalische Wissenschaft bedauert werden. Aber H. wuſste wol, daſs er mit alledem nur erst im Vorhof stand, noch nicht im Heiligtum, daſs er, „im Suchen schöner Perlen begriffen, doch die eine kostbare Perle noch nicht gefunden habe"; es stand ihm fest, daſs, „wenn er so bliebe, wie er war, er nicht würde Theologe bleiben". Der Wunsch jedoch, in Berlin unter Neander und Tholuck sein theologisches Studium fortzusetzen, wurde durch den Mangel der erforderlichen Mittel vereitelt. Dagegen sah sich H. durch Freytags Empfehlung auf ein Jar nach Basel gefürt, um dem damaligen Predigtamtskandidaten, nachherigen Professor der Theologie J. J. Stähelin, daselbst in der Förderung seiner orientalischen Studien behilflich zu sein. Die Stille seiner hier ziemlich vereinsamten Lage fürte ihn zur ernsten Vertiefung in die heilige Schrift. Mochten dabei auch einzelne Eindrücke aus der Bonner Zeit, wie eine Berürung mit der Neuwieder Brüdergemeine und das entschiedene Auftreten K. H. Sacks gegen eine der von H. aufgestellten Promotionsthesen, segensreich nachwirken; und mochte auch in Basel selbst der Verkehr mit den Kreisen des Missionshauses, in welchem H. zeitweilig den arabischen Sprachunterricht übernahm, weitere fördernde Anregung bringen —: so konnte doch H. keinem dieser Momente entscheidende Bedeutung beilegen. Es war vielmehr vor allem die Schule der Trübsal, der Tod der innig geliebten Mutter, sowie eigenes schweres, mit Gemütsanfechtung verbundenes Körperleiden, worin H. die Trost- und Heilskraft des göttlichen Wortes an seinem Herzen lebendig erfur und zum entschiedenen Glauben an die Warheit des Evangeliums hindurchdrang. So war er sich bewuſst, „auf die freieste und selbständigste Weise, aus Schrift und Erfarung, one irgend eine menschliche Auktorität" zu seinem Glauben gelangt zu sein. Den Ausdruck seines Glaubens fand er in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche wider, namentlich in der Augsburgischen Konfession, und die Warnehmung dieser Übereinstimmung trieb ihn, sich dieser Kirche mit inniger Liebe anzuschließen. Es ist mithin kein bloßer Wechsel zwischen zwei verschiedenen theologischen Doktrinen, der sich wärend H.'s Aufenthalt in Basel vollzieht, kein plötzlicher Übergang von einer kritischen An-

sicht zu der entgegengesetzten, wie ein solcher immerhin als ein Rätsel erscheinen möchte, sondern ein neuer Grund der Überzeugung und des Lebens ist errungen in treuem Forschen und ernster innerlicher Erfarung. Und dass auf diesem Grunde sich ein ganz neuer, von seiner eigenen bisherigen wissenschaftlichen Konstruktion in allen Teilen verschiedener Bau zu erheben habe, das ergibt sich für einen Mann so aus dem Ganzen, einen so klaren und konsequenten Charakter wie H., damit one weiteres von selbst. Und wie seine Erkenntnis der christlichen Warheit sich von ihren ersten Anfängen an in der bekenntnismäßigen Gestalt der kirchlichen Lehre widerfand, so sind es für H. auch die Grundlagen des überlieferten kirchlichen Lehrsystems, auf welchen er, zwar nicht in äußerlicher Repristination, wol aber in lebendiger Rekonstruktion, das Gebäude einer neuen gläubigen Theologie aufrichten zu helfen sich berufen weiß. Denn dass er hierzu als Mitarbeiter von Gott ersehen sei, das war ihm wärend des anfechtungsreichen Jares in Basel gewiss geworden. Von verheißungsvoller Bedeutung war es ihm hiefür, dass er eines Tages im Zustand der äußersten körperlichen Angegriffenheit und mit dem Gedanken an den Tod beschäftigt, zur Bibel griff und Ps. 118, 17 aufschlug: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werk verkündigen". Und dass er zunächst auf dem Gebiet des Alten Testaments seinen Beruf zu erfüllen habe," stand ihm nach seiner ganzen Fürung und Vorbereitung nicht minder außer Zweifel.

Im Herbst 1824 in Berlin als Privatdozent, zunächst in der philosophischen Fakultät, habilitirt, promovirte H. am 16. April 1825 zum Lizentiaten der Theologie. Die hierbei von ihm verteidigten Thesen enthalten eine unumwundene Aussprache seiner veränderten christlich-theologischen Überzeugung, ein rückhaltloses Bekenntnis der evangelischen Warheit und einen entschiedenen Protest gegen den Rationalismus, insbesondere auch in betreff des Alten Testamentes. Seine in diesem Sinne gefürte Lehrtätigkeit, bei welcher ihm auch bald die Leitung des alttestamentl. Seminars zufiel, gestaltete sich von Semester zu Semester erfolgreicher und bedeutender; zugleich aber übte er als Berater und Leiter der sich ihm persönlich näher anschließenden Studirenden eine tiefgreifende segensreiche Wirksamkeit, wie sie wol nur noch von derjenigen Tholucks (seit Ostern 1826 in Halle) übertroffen ward, dessen Erbe H. in dieser Beziehung in Berlin antrat und mit dem er überhaupt durch die innigste, auf der gleichen christlichen Glaubensüberzeugung begründete Freundschaft lebenslang verbunden blieb, selbst da, wo jener den kirchlichen Banen des jüngeren Freundes nicht mehr zu folgen vermochte. In freundschaftlichen Beziehungen zu Aug. Neander, Friedr. Strauß, Theremin, sowie den jüngeren gläubigen Predigern Berlins stehend, trat H. bald auch in nähere Beziehung mit manchen Männern des christlichen Laienkreises, in welchem das nach den Freiheitskriegen widererwachte Glaubensleben, damals mit Unrecht „Pietismus" genannt, auch in Berlin seine Pflege fand und namentlich durch lebhaftes Interesse für Mission, Bibel- und Traktatverbreitung u. dgl. sich kräftig betätigte. Aber gerade diese Beziehungen waren es, welche, in Verbindung mit H.'s entschiedenem christlichen Bekenntnis, erst die Bedenklichkeit, dann die immer deutlicher hervortretende Ungunst des Ministeriums gegen ihn erregten. Denn persönlich one tieferes christliches Verständnis und durch Räte, wie Johannes Schulze, sehr bestimmt zu gunsten der Hegelschen Philosophie beeinflusst, konnte der Minister von Altenstein in allem, was mit dem neuerwachten Glauben zusammenhing, nur die Bestrebungen einer „verderblichen Partei" erblicken, deren Umsichgreifen in der Kirche und Wissenschaft mit allen Mitteln zu bekämpfen sei. Um H. aus den Händen dieser Partei „zu retten", in Warheit, um ihn mit guter Manier seines wachsenden Einflusses zu berauben, machte der Minister widerholt den Versuch, ihn zu versetzen, Michaelis 1826 nach Königsberg, Ostern 1828 nach Bonn, beidemale als Extraordinarius und unter günstigen äußeren Bedingungen. Allein H., der immer bestimmter Berlin als die ihm von Gott gewiesene Stätte seiner Wirksamkeit erkannte, blieb und begann bereits am 1. Juli 1827 die „Evangelische Kirchen-Zeitung", durch welche er womöglich noch tiefer als durch seine wissenschaftlichen Arbeiten in die Enwicke-

lung der neueren gläubigen Theologie, in den Gang des kirchlichen Lebens einzugreifen berufen war.

Das Bedürfnis nach einer umfassenden litterarischen Vertretung des wiedererwachten Glaubens war damals ein vielerorts und namentlich auch in Berlin seit lange empfundenes. Bestimmtere Gestaltung hatte hier der Gedanke und Plan einer zu diesem Zweck zu begründenden kirchlichen Zeitschrift besonders durch den Kammergerichts-Assessor Adolf le Coq gewonnen, welcher dafür bei den Brüdern Otto und Ludwig von Gerlach (dem nachmaligen Hofprediger und dem 1877 verstorbenen Präsidenten) das vollste Verständnis und die förderndste Teilnahme fand. H. war den drei Freunden persönlich noch kaum, litterarisch dagegen sowol durch sein Bibelfest-Programm „Einige Worte über die Notwendigkeit der Überordnung des äußeren Wortes über das innere" (Berlin 1825) als auch durch das Schriftchen „Die Königl. Preuß. Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus" (Berlin 1826) bekannt geworden. Aber namentlich die letztere Schrift, aus welcher schon ganz der helle deutliche Ton seines späteren Zeugnisses entgegenklingt, kennzeichneten den jungen Professor in den Augen der Freunde als den rechten Mann für ihre Zeitung. H. mußte jedoch zur Übernahme der Redaktion erst bestimmt werden. Nur mit Furcht und Zittern, im Bewußtsein der schweren Verantwortlichkeit, hatte er sie, weil er zu müssen glaubte, übernommen. Aber einmal des Willens Gottes gewiss geworden, setzte er dann auch seine ganze großartige Energie an das beschlossene Werk und hat es 42 Jare lang hindurch fortgefürt mit unerschrockenem, durch keine Rücksicht beirrtem, vor keinem Hass und keiner Schmach zurückscheuendem Zeugenmut, zur Vertretung der evangelischen Warheit und der Lebensinteressen der Kirche. Kaum dürfte über einen Mann unserer Zeit ein reicheres Maß von Widerspruch und Anfeindung, Spott und Verlästerung, ja offener und geheimer Denunziation ausgegossen worden sein, als über den Herausgeber der Ev. Kirchen-Zeitung, diesen „bestverleumdeten" Zeugen des Herrn. Nicht nur, dass „die öffentliche Meinung seit 40 Jaren in den Namen Hengstenberg alles gelegt hat, was sie in der Rückkehr zum Glauben der Väter widriges findet: Pietismus, tote Orthodoxie, Obskurantismus, Fanatismus, Jesuitismus, Bund mit allen Mächten des Rückschritts" (Kahnis), auch die entgegengesetztesten Beschuldigungen wurden gegen seine Redaktionsfürung der Ev. K.-Z. erhoben. Wärend man ihm von der einen Seite ein agitatorisches „Demagogentum" vorwarf, zieh man ihn von der andern des niedrigsten Servilismus, für welchen „nur kein Konflikt mit der Statsmacht!" der höchste leitende Gesichtspunkt sei; ja man scheute sich nicht, diese beiden Vorwürfe zugleich gegen die K.-Z. zu schleudern (z. B. K. Schwarz). Dieselben erweisen sich jedoch einem jeden, der im Stande ist, mit unbefangenem, durch keine Parteileidenschaft verblendetem Blick die Motive und Zusammenhänge der von der Ev. K.-Z. eingenommenen Stellung zu würdigen, ebensowenig berechtigt, als die Tatsache einer teilweisen Änderung ihrer Anschauung und ihres Verhaltens in manchen wichtigen kirchlichen Fragen einen ferneren Vorwurf begründen kann. Im Gegenteil würde H. selbst es sich zum Vorwurf gerechnet haben, wenn er auch in dieser Beziehung im Laufe von vier Dezennien „nichts gelernt und nichts vergessen" hätte. Und die Ev. K.-Z. wäre nicht gewesen, was sie als ein kirchliches Zeitblatt der evangel. Kirche sein sollte, stellte sich nicht gerade in ihrem Entwicklungsgange der Fortschritt der Zeit von der subjektiven Gläubigkeit der Erweckungsperiode zur kirchlichen Orthodoxie, „vom Pietismus zum Kirchentum, vom Individuellen zur Basileia" dar. So ist es z. B. kein Widerspruch, wenn die Ev. K.-Z., welche anfangs in dem Streit über die Preuß. Agende die größte Zurückhaltung beobachtete, später den liturgischen Angelegenheiten mit besonderem Interesse sich zuwendet. Und namentlich auch die Stellung zur Union — worin man wol die „Achillesferse" der K.-Z. hat sehen wollen — findet unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse ihre genügende Erklärung. Allerdings steht die K.-Z. im Kampfe zwischen der Union und der lutherischen Separation zunächst noch auf Seite der ersteren. Doch nicht aus Gleichgiltigkeit gegen das lutherische Bekenntnis, welchem H., obwol „re-

formirt getauft", von den Anfängen seines bewusten Glaubenslebens zugewandt war, noch weniger gar als feile Dienerin der herrschenden „Statstheologie", sondern um den Segen der Landeskirche unzäligen Seelen zu erhalten, und in der gewissenhaften Überzeugung, dass das Band zwischen Stat und Kirche, wie es durch Gottes Fügung geknüpft, nicht menschlich voreilig zu zerreißen sei. Seit den vierziger Jaren jedoch, insbesondere seit den Erfarungen an der General-Synode von 1846 und seitdem die negativen Geister die Fane der Union als die ihre erhoben, trat die K.-Z. immer entschiedener für die Sache des Luthertums ein und vertrat mit Nachdruck die gerechten Ansprüche, welche aus dem lutherischen Bekenntnis auch für Stellung und Ausgestaltung der lutherischen Kirche in Preußen sich ergeben.

Wie aber auch im einzelnen die Anschauungen der Ev. K.-Z. sich entwickelten und gestalteten, in einem ist sie stets unwandelbar sich selber treu geblieben, in dem großen prinzipiellen Gegensatz gegen den Rationalismus. Dieser, „der geborene und geschworene Feind Christi und seiner Kirche", ist recht eigentlich der Gegner, den die Ev. K.-Z. von Anfang an bekämpft. Aber in einer ganz anderen Kampfesweise, als es bisher geschehen. Sie fürte den Kampf aus der Schule in die Kirche, aus der Wissenschaft in's Leben ein, sie stellte den Rationalismus nicht als ein vereinzeltes, wissenschaftliches System, sondern als die „Theologie des natürlichen Menschen" dar, und begnügte sich nicht, das Abstraktum des Rationalismus zu bekämpfen, sondern griff ihn one Scheu in seiner individuellen Gestalt an, wie er gerade an bestimmten Orten, in bestimmten Personen und Schriften auftrat, und stellte nicht bloß die Gefaren des Rationalismus im allgemeinen, sondern die verderblichen Folgen gerade dieser seiner bestimmten individuellen Gestalt für Glauben und Kirche schonungslos in's Licht. Besonders bemerkenswert wurde in dieser Beziehung der Angriff, welchen die K.-Z. im J. 1830 gegen Wegscheider und Gesenius in Halle richtete, ein Angriff, welcher mit dem dadurch entzündeten „Hallischen Streit" (vgl. oben Bd. I, 318 f.) one Zweifel als eines der bedeutsamsten Ereignisse der neueren Kirchengeschichte bezeichnet werden muss, indem er, wie wenige, zur „Entlarvung des Rationalismus vor der Gemeine" beigetragen und den Zersetzungsprozeſs desselben vollziehen geholfen hat. Aber die „Theologie des natürlichen Menschen" ist älter und von längerer Dauer als der im engeren Sinne s. g. Rationalismus. Sie ist, im Gegensatz zur Theologie des geoffenbarten Wortes Gottes, der Ursprung alles Irrtums und widerchristlichen Wesens zu allen Zeiten der Kirche. So hat die Ev. K.-Z. ihr Schwert auch noch nicht in die Scheide stecken dürfen, als der alte Rationalismus eines Gesenius und Wegscheider, Röhr und Bretschneider besiegt am Boden lag. Sie hat es weiter schwingen müssen wider Schleiermachers Theologie, von welcher dem Herausgeber schon 1823 in Bonn feststand: „zu dem wende ich mich nimmer!" wie gegen die Hegelsche Schule mit ihrem Angriff auf die Heiligtümer des christlichen Glaubens, auf die Echtheit der neutestamentlichen Schriften, die Warheit des Lebens Jesu. Sie hat es schwingen müssen wider das Freigemeindlertum, wie die an Schleiermacher zur Linken sich anlehnende falsch-protestantische Richtung; wider alle Bestreitung und Verleugnung der Herrlichkeit unsers Herrn, alle Selbstverherrlichung der Kreatur, alle Vergötterung der Materie, allen Kultus des Genius, wie alle Emanzipation des Fleisches. Und all' diesem mannigfach gestalteten Irrtum und verschieden gerichteten Abfall der Zeit hält die Ev. K.-Z. dasselbe entgegen, was die Kirche aller Zeiten dem Irrtum und Abfall siegreich entgegengestellt hat: Gottes Wort und der Kirche Bekenntnis! Mit dieser Losung ist die Ev. K.-Z. auf den Plan getreten und auf dem Plane geblieben, bis ihrem Herausgeber das Schwert entsank. Das ist die Warheit, für deren Recht und Anerkennung in der evangel. Christenheit die K.-Z. von Anfang an gestritten, auf welche sich wider zu besinnen, sie wie Weniges der Kirche verholfen hat.

Aber dasselbe Wort Gottes in seinem kirchlichen Ansehen und Verständnis, welches H. durch die Ev. K.-Z. wider in die evangel. Christenheit hineinzupredigen unternahm als den einigen Grund des Glaubens, als die Norm und den

Maßstab aller Warheit, ist es auch, welches er als wissenschaftlicher Theologe aus der Verflachung und kritischen Zersetzung des Rationalismus der Kirche des Herrn wider zu erobern sich berufen wusste. Die „Christologie des Alten Testaments" (3 Bde., 1. Ausg. 1829—35, 2. Ausg. 1854—57) bezeichnet in dieser Richtung seinen ersten bedeutsamen und folgenreichen Eingriff in die Entwickelung der alttestamentlichen Theologie. Wol galt es hier gegenüber dem Rationalismus mit seiner Leugnung der Weissagung wie des Wunders „eine neue Ban zu brechen" und das A. T. „wider in seine alten wolbegründeten Rechte" einzusetzen. Und war der Verf. sich auch bewusst, dass auf einem Arbeitsfelde, „wo alte und neue dogmatische Befangenheit sich einander gegenüberstehen", es schwierig sei, gleich anfangs immer das Richtige zu treffen, so ist doch allgemein anerkannt, dass H. es gewesen, „der über die durch den entgeistenden Rationalismus und die zerstörungssüchtige Kritik zerstückelten Glieder des A. T.'s zuerst wider mit einer warhaft heldenmütigen Plerophorie des Glaubens das Wort des Herrn gesprochen und die alttestamentliche Schriftauslegung, one den unter göttlicher Gnadenleitung möglich gewordenen Fortbau zu verleugnen, auf den Grund der Kirche zurückgefürt hat" (Delitzsch). Und auch wenn man H.'s Exegese von einer teilweise zu weit gehenden spiritualistischen Verflüchtigung der prophetischen Zukunftsanschauung nicht freisprechen mag, und wenn man einen „offenbaren Mangel" seiner alttestamentlichen Theologie darin glaubt finden zu müssen, dass er die Grenzen des Alten und Neuen Bundes nicht scharf auseinandergehalten und den Entwicklungsgang der Heilsoffenbarung als ein lebendig organisches Fortschreiten aufzuweisen nicht vermocht habe, bleibt das Urteil bestehen: „Aber die Anerkennung, den Umschwung in der Erkenntnis des Offenbarungscharakters des A. T.'s wesentlich herbeigefürt zu haben, wird ihm niemand entreißen können" (Kahnis). Unter H.'s exegetischen Arbeiten stellt sich der „Christologie" wol als die bedeutendste an die Seite sein „Commentar über die Psalmen" (4 Bde., 1. Aufl., 1842—47, 2. Aufl. 1849—52), durch welchen er sich das unbestreitbare und nicht hoch genug anzuerkennende Verdienst erworben hat, auch für die Exegese des Psalters eine neue Epoche zu begründen, indem er auch hier die Auslegung aus den Banen eines geistlosen oder geistreichen Rationalismus wider in die Wege der altkirchlichen und reformatorischen Auffassung zurücklenkte und so der Erklärung dieses mehr als alle übrigen alttestamentlichen Schriften geistliches Verständnis erfordernden Buches ihren rechten eigensten Lebensgrund widergab. Außerdem hat H. die „Geschichte Bileams und seine Weissagungen" (1842), das „Hohelied Salomonis" (1853), den „Prediger Salomo" (1859) und die „Weissagungen des Propheten Ezechiel" (2 Theile, 1867. 68) ausgelegt; ein ausfürlicher Kommentar über „das Buch Hiob" (2 Theile, 1870. 75) ist aus seinen Vorlesungen nach seinem Tode herausgegeben. Einem Ausleger der alttestamentlichen Propheten lag auch die Bearbeitung der „Offenbarung des h. Johannes" (2 Bde., 1. Ausg. 1849—51, 2. Ausg. 1861. 62) nicht fern. Daran schloss sich seine Erklärung des „Evangeliums des h. Johannes" (3 Bde., 1. Aufl. 1861—63, 2. Aufl. 1. Bd. 1867), welche sich besonders den alttestamentlichen Hintergrund dieses Evangeliums aufzuweisen zur Aufgabe macht. Die „Vorlesungen über die Leidensgeschichte" (Leipzig 1875) sind gleichfalls ein nach des Verf. Tode herausgegebenes Kollegienheft.

Von nicht geringer Bedeutung war es, dass H. fast schon bei dem ersten Schritte auf dem theologisch-exegetischen Gebiete sich zugleich auch auf das zweite Arbeitsfeld gefürt sah, auf welchem er alsbald mit nicht minderem Erfolge den wissenschaftlichen Kampf gegen den Rationalismus aufnehmen sollte: das Gebiet der höheren Kritik. Gleich die Auslegung der christologischen Abschnitte des Jesaja machte die Prüfung des rationalistischen kritischen Urteils über den sog. zweiten Teil dieses Propheten (K. 40—66) zur Notwendigkeit, eine Prüfung, deren Ergebnis für H. nur die erneute Verteidigung der Echtheit jener Kapitel sein konnte. Ebenso sah er sich veranlasst, der Auslegung der mess. Weissagungen des Sacharja und Daniel die eingehenden kritisch-apologetischen Erörterungen über beide Propheten vorauszuschicken, welche den ersten Band der „Beiträge zur Einleitung

ins A. T." (1831) bilden, wärend der zweite und dritte Band der Beiträge (1836—39) dem ausfürlichen Erweise der „Authentie des Pentateuches" gewidmet sind. So fürte die theologische Widereroberung des A. T. wie von selbst zur kritischen Verteidigung desselben und zu erneuter Sicherung seines überlieferten Bestandes. Und wenn wir H. hierbei mit allem Aufwand seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns und one Scheu vor dem von links wie von rechts ihm so oft gemachten Vorwurf „advokatischer Künste" tätig sehen, so ergibt sich über seine Stellung und sein Verfaren dabei aus dem angedeuteten Zusammenhange von vornherein das rechte Licht. Nicht menschliche Rechthaberei, nicht die Tendenz einer äußerlichen, nur am Buchstaben haftenden Repristination ist es, was ihn dabei leitet; es ist „die innigste Überzeugung, dass wir ein festes prophetisches Wort haben", der heilige Eifer, das Herz des A. T., die Weissagung von Christo, für die Kirche des N. Bundes zu erhalten, darum aber auch die alttestamentliche Schrift, als welche von Christo weissagt, in das volle Licht des Wortes Matth. 5, 18 gestellt zu wissen. — Auf einer solchen kritisch gesicherten Grundlage war es H. auch allein möglich, seine „Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde" zu bearbeiten, welche, bei seinen Lebzeiten immer nur eine, freilich in ganz besonderem Maße einflussreiche Vorlesung geblieben, erst nachträglich auch durch den Druck veröffentlicht worden ist (2 Bde., 1869—71). Als eine Art selbständiger Beilage zu dieser wie zu den Beiträgen kann die Schrift „Die Bücher Moses und Ägypten" (1841) gelten, nach Dieftel „vielleicht die verdienstlichste Arbeit" H.'s. — Kleinere Schriften historisch-archäologischen Inhaltes sind: „De rebus Tyriorum commentatio academica" (1832), „über den Tag des Herrn" (1852), „Das Passa, ein Vortrag" (1853), „Die Opfer der heiligen Schrift" (2. Aufl. 1859). Von den zuerst in der Kirchen-Zeitung veröffentlichen größeren Aufsätzen erschienen mehrere in besonderem Abdruck, wie: „Für Beibehaltung der Apokryphen" (1853), „Die Freimaurerei und das evang. Pfarramt" (1854), „Das Duell und die christliche Kirche" (1856), „Die Juden und die christliche Kirche" (1857, 2. Aufl. 1859); eine größere Anzal derselben harrt noch der Sammlung und Herausgabe. — Von Calvins Genesis-Kommentar besorgte H. einen neuen Abdruck (Berlin, 2 Theile 1838); die von ihm veranlasste Übersetzung von Thomas Scotts „Kraft der Warheit" (1831) begleitete er mit einem inhaltreichen Vorwort. Zalreiche Publikationen des von ihm mitgestifteten Evangel. Bücher-Vereins in Berlin verdanken seiner Anregung und tätigen Mitwirkung ihr Erscheinen.

In seiner äußeren Stellung blieb H. lebenslang der einfache Professor der Theologie. Seitdem er auf Grund seiner Christologie, deren erster Band 1828 im Druck vollendet, war, im Herbst d. J. zum Ordinarius ernannt worden, hatte er in äußerer Hinsicht alles erreicht, „was er in diesem Leben nur immer wünschen konnte"; nie hat er eine Stellung im Kirchenregiment bekleidet oder auch nur einen Titel begehrt, obwol es ihm, namentlich auf der Höhe seines Einflusses unter dem Ministerium Raumer, nicht schwer gewesen wäre, beides zu erhalten. Er fand sich voll befriedigt mit der Stellung und Wirksamkeit, welche ihm durch sein akademisches Lehramt und die Kirchen-Zeitung gegeben war. In glücklicher Ehe mit Therese von Quast (seit Ostern 1829) verbunden, „im Kreise einer Familie, an der sein Herz hing, in günstigen äußeren Verhältnissen, umgeben von Freunden, wie den Gebrüdern von Gerlach, Stahl, Büchsel u. a., verehrt von Scharen von Schülern, nicht one Einfluss auf die größeren Verhältnisse so der Kirche als des States, durfte H. wol in seinem Leben die Fußtapfen der segnenden Gnade Gottes erkennen" (Kahnis). Doch blieb auch Trübsal ihm nicht erspart. Abgesehen von den unaufhörlichen Kämpfen, unter denen er oft schwer litt und widerholt nach dem Frieden der triumphirenden Kirche seufzte, hatte er von Jugend auf an der Last eines krankenden Körpers zu tragen. Alle seine Kinder, darunter eine lieblich erblühende Tochter und zwei erwachsene Söne, sowie seine Gattin und seinen jüngsten Bruder Eduard, musste er sich im Tode vorangehen sehen, und noch kurz vor seinem Heimgang ward ihm ein liebes Enkelkind entrissen. Er selbst, durch ein längeres schweres Krankenlager auf sein Abscheiden

Digitized by Google

vorbereitet, vollendete am 28. Mai 1869, im freudigen Bekenntnis des Glaubens, für welchen er gelebt und gestritten. „Das ist die Richtigkeit des Rationalismus, die Hauptsache ist Christus, und Christus ist, es ist Christus!“ waren seine letzten vernehmlichen Worte.

Litteratur: Unter den zalreichen polemischen Darstellungen, wie: Dav. Schulz, Das Wesen und Treiben der Berliner Ev. K.-Z., Breslau 1839; Adolf Müller, Hengstenberg und die Ev. K.-Z., 2. Aufl., Berlin 1857; Hanne, Anti-Hengstenberg, Elberfeld 1866; Karl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3 Aufl., Leipz. 1864, S. 58 ff.; Nippold, Neueste Kirchengeschichte, 2 Aufl., Elberfeld 1868, S. 321 ff. u. a., zeichnet sich diejenige von Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh., Tübingen 1862, S. 228 ff. noch verhältnismäßig am meisten durch ruhige Haltung aus. Einer objektiveren Würdigung begegnet man in Jörg, Geschichte des Protestantismus, Bd. 1, Freiburg 1858, S. 22 ff. — Von wesentlich gleichen theologischen Grundanschauungen ausgehend: Delitzsch, Die bibl.-prophet. Theologie und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipz. 1845, S. 164 ff.; Kahnis, Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg, Leipz. 1862, dessen Verfasser durch die Schärfe seiner Selbstverteidigung sich nicht gehindert gesehen hat, in dem Nekrolog der Allg. ev.-luth. K.-Z. 1869, Nr. 25, wie in der 3. Aufl. der Schrift: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipz. 1872, Th. II, S. 208 ff., der Person wie der Bedeutung Hengstenbergs ein schönes Denkmal zu setzen; womit zu vgl. Schmieder, Hengstenberg, Ev. K.-Z. 1869, Nr. 62 u. 63. — Noch weitere Litteratur s. in: Joh. Bachmann, E. W. Hengstenberg nach seinem Leben und Wirken, Bd. I. II, Gütersloh 1876. 79. Ein Artikel über H. in der Allg. Deutschen Biographie ist aus der Feder O. v. Rankes zu erwarten.

Joh. Bachmann.

Henhöfer, Dr. Aloys, ist für die evangelische Kirche des Großherzogtums Baden ein bedeutender Mann gewesen, ich möchte sagen ein Stück Kirchengeschichte. Nicht weit von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach den 11. Juli 1789 geboren, erhielt er eine gut katholische Erziehung. Seine „nicht reichen und nicht armen“ Eltern, Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Axsmann, waren einfache Bauersleute. Besonders übte seine katholisch-fromme Mutter einen tiefen Einfluss auf ihn aus. Sie hielt ihn schon frühe zur Messe, zum Messdienen, zum Wallfarten, zum Rosenkranzbeten an, denn sie bestimmte ihn zum geistlichen Stande. Er las gerne, und es machte ihm keine geringe Freude, als er einst in einem Hause eine Foliobibel fand. Ein junger katholischer Pfarrer, Namens Beyerle, nahm sich des wissbegierigen Knaben freundlichst an. Er brachte ihn im Lateinischen so weit, dass er im Jare 1802 in die Schule der Piaristen in Rastatt aufgenommen wurde, bis er im Herbste 1811 die Universität Freiburg im Breisgau bezog. Sowol hier, als in Rastatt musste er sich durch Stundengeben und Kosttage seinen Unterhalt verschaffen. Die Professoren Freiburgs huldigten meistens der wessenbergischen Richtung. Der bedeutendste unter ihnen war der bekannte Hug. Nach wolbestandener Prüfung trat er ins Seminar zu Meersburg. Es herrschte in demselben eine freisinnige Richtung und Leichtsinn unter den Theologen. Davor bewarte ihn der Ernst, den ihm seine Mutter eingeflößt hatte. Der Fürstprimas Dalberg erteilte ihm die vier unteren Weihen, und späterhin der Fürst von Hohenlohe die drei noch übrigen. Er wurde jetzt Hofmeister in dem Hause des Barons Julius von Gemmingen, und hatte Gelegenheit, sein Erziehergeschick unter der adeligen Kinderschar zu beweisen. Eine seiner Schülerinnen ist die Gemalin des Professors Tholuck geworden. Nachdem er drei Jare Erzieher gewesen, übertrug ihm der Baron die Pfarrei Mühlhausen. Da es eine verdorbene Gemeinde war, war es ihm ein Anliegen, sie durch strenge Sittenpredigten zu bessern, aber er fülte wol, dass ein strenger Bürgermeister auch äußerliche Ordnung herstellen könne. Der neue Hofmeister in dem Gemmingenschen Hause, ein Schüler Sailers, gewann mit seiner tieferen Erkenntnis des Heils auf den eifrigen jungen Pfarrer Einfluss. Er sagt selber von sich: „Viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im Stillen an meinem Herzen

getan. Hier zum ersten Mal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang." Nun hörte man ernste Bußpredigten von ihm, viele erwachten aus ihrem Sündenschlafe. Das Büchlein von Boos: „Christus für uns und in uns" fürte ihn tiefer. „Von jetzt an", sagt er, „predigte ich mit ebenso viel Eifer das Wort von der Versönung und der freien Gnade Gottes in Christo". Es war ihm gegeben, mit großer Wärme und einfacher Volkstümlichkeit das Evangelium zu verkündigen. Viele Katholiken und Protestanten, die nach Mühlhausen strömten, bekehrten sich, aber auch die Feindschaft erwachte. Das bischöfliche Vikariat zu Bruchsal forderte ihn zur Verantwortung auf. Im Gewarsam daselbst schrieb er sein erstes und bestes Buch: „Christliches Glaubensbekenntnis des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen". Da er gerne in der katholischen Kirche geblieben wäre, so hoffte er, widerlegt zu werden. Das Buch war ein Ereignis, es fand reißenden Absatz, er selber aber wurde aus der katholischen Kirche ausgeschlossen. In Mühlhausen war große Aufregung, noch genärt durch einen ungeschickten Römling, der die Leute zurecht bringen sollte. Es kam so weit, dass sich ein Teil der Gemeinde zum Übertritte in die evangelische Kirche meldete im Vereine mit der Grundherrschaft. Dies geschah am 3. April 1823 in der Schlosskapelle zu Steinegg. Auch Henhöfer trat über, der Großherzog Ludwig sah tiefer, als seine rationalistische Kirchenbehörde, und ernannte ihn zum Pfarrer von Graben bei Karlsruhe.

Hatte Henhöfer bisher mit dem Aberglauben zu kämpfen gehabt, so setzte es jetzt einen erbitterten Kampf mit dem Unglauben ab. Denn es gab nur wenige Geistliche in der evang. Kirche Badens, die das Evangelium predigten. Obwol er, eine durchaus friedliche Natur, die Kelle am liebsten gebrauchte, so stieß er doch auch das Schwert nicht zurück, wenn es ihm in die Hand gelegt war. Besonders die benachbarten Geistlichen, deren Schäflein nach Graben strömten, widerstanden ihm und verklagten ihn bei der Kirchenbehörde, die ihn wegen seiner Blut- und Wundentheologie nie in das evangel. Predigtamt aufgenommen hätte. Da erschien eines Sonntags der Großherzog, der selber sehen und hören wollte, in Henhöfers Kirche, und war von der Predigt, die „ins Herz ging", so bewegt, dass Henhöfer von nun an Ruhe hatte. Der Fürst übertrug ihm sogar die besser dotirte Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth bei Karlsruhe. Hier wirkte er nun 35 Jare lang in großem Segen, der nicht bloß in seine beiden Gemeinden und in die Umgegend, sondern auch in das ganze Land eingriff. Dreimal hielt er Gottesdienst am Sonntage, seine armseligen Kirchlein waren vollgepfropft bis auf die Kanzel hinauf. Mit einer Gewalt, die ihresgleichen suchte, verkündigte er den Heilsweg. Die Rechtfertigung durch den Glauben war wie bei Luther das fast ständige Thema seiner Zeugnisse auf eine höchst verständliche Weise, so dass, wenn jemand ihn nicht verstand, es unmöglich war, es demselben deutlich zu machen. Immer nur mit Gleichnissen und Beispielen aus dem gewönlichen Leben geziert floss seine Predigt dahin wie ein Strom und riss alles mit sich fort. Fast noch anziehender waren seine Kinderlehren. Hier hatte man den Meister. In der kam alles vor, was er in den Predigten nicht sagen konnte. Aber unter solcher Arbeit brach seine Kraft, er musste sich nach Vikaren umsehen. Der erste, den er fand, war ein Rationalist vom reinsten Wasser, es wärte nicht lange, so war derselbe für die Warheit gewonnen. Von den 25 Vikaren, von denen etliche entweder in der Lehre oder im Leben wurmstichig waren, sind wol die meisten Zeugen des Evangeliums geworden. Was aber den theuren, bescheidenen Mann sehr freute und aufrichtete, war die Bekehrung zweier geistlicher Nachbarn, Dietz und Käß, der sein Nachfolger in Graben geworden war. So zähen Widerstand sie ihm auch geleistet hatten, so entschieden und mutig standen sie ihm nun zur Seite. Es sollte sich nur zu bald herausstellen, was für begabte und treue Mitstreiter er gewonnen hatte. Schon am 300järigen Jubelfeste der Augsburgischen Konfession 1830 gaben diese drei Männer ihre Zeugnisse im Drucke heraus. Man sieht daraus, wie fest sie sich auf das Bekenntnis der Kirche gestellt hatten. Diesen entschiedenen Standpunkt warten sie besonders dem provisorischen Katechismus gegenüber, der von der Kirchenbehörde ausgegangen war

und in den Gemeinden eingefürt werden sollte. Derselbe war weder kalt noch warm, sondern suchte einen Mittelweg zwischen Unglauben und Glauben einzuhalten, ein Abdruck des Geistes der Kirchenbehörde. Henhöfer bat mit seinen Freunden um Verschonung mit dem Buche. Ihr Gesuch wurde abgeschlagen. Da glaubten sie, den Weg der Öffentlichkeit betreten zu sollen. Henhöfer schrieb eine Schrift mit dem Titel: „Der neue Landeskatechismus der evangel. Kirche des Großherzogtums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern". Es hatten sich außer den drei genannten Männern noch vier junge Geistliche zur Unterschrift hergegeben. In kurzer Zeit war die Schrift vergriffen, eine neue und zwar erweiterte Auflage ward nötig. Zur Verteidigung des unglücklichen Katechismus erschienen Schriften von dem alten Professor von Langsdorff in Heidelberg, von dem Kirchenrat Sonntag und noch anderen. Käß mit seinem klaren Verstande schlug diese Gegner aus dem Felde. Sogar ein katholischer Geistlicher wagte sich ganz unberufen auf den Kampfplatz. Ihn nahm Henhöfer vor in seinem klaren Büchlein: „Die biblische Lehre vom Heilswege und von der Kirche", das den Streiter zum Schweigen brachte. Da durch die treue Arbeit dieser Männer sich ein christliches Volk herausgestellt hatte, so vereinigten sie sich, ein Blatt herauszugeben, das in christlicher Erkenntnis fördern sollte. Es fürte den Titel: „Christliche Mittheilungen", und verbreitete in mehr als 2000 Exemplaren die christliche Warheit. Besonders wurden die Perikopen behandelt. Henhöfer beteiligte sich stark daran. Man erkennt seine Arbeiten alsbald an der Deutlichkeit und Textgemäßheit.

Seit der Vereinigung der beiden evang. Kirchen in Baden hatte keine Generalsynode stattgefunden. Im Jare 1834 trat die erste zusammen. Es war von ihr nicht viel zu hoffen, und das sah man auch bald an ihren Büchern, dass sie nicht auf dem rechten Grunde feststand. Der Katechismus wurde gebessert, Agende und Gesangbuch trugen, wie er, den Stempel der Halbheit. Henhöfer entschied sich für den Frieden, da der Katechismus nicht als Bekenntnisschrift eingefürt werden sollte. Weil sich die Zal der gläubigen Geistlichen und des Volkes, welches für die biblische Warheit einstand, auffallend mehrte, so durfte man hoffen, dass die eingefürten Bücher ihren Abschied nehmen würden. Das geschah auch, freilich erst nach zwei Jarzehnten. Mit außerordentlicher Rüstigkeit und mit großem Erfolge arbeitete er fort, und hatte nur den Schmerz, seine Mitstreiter auf andere Pfarreien ziehen und bald auch sterben sehen zu müssen. Er hatte nun auf der Hart, wie man jene Gegend nennt, die Last fast allein zu tragen. Es bildeten sich in seiner und in den meisten Gemeinden der Umgegend sogenannte Gemeinschaften, welche die eifrigsten Kirchgänger waren und sich in besonderen Stunden selber erbauten. Es entstanden Missionsvereine sowol für Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, als auch für die Kirche Badens. Der letztere stellte sich auf die Augsburgische Konfession. Henhöfer nahm lebhaften Anteil daran und war viele Jare Präsident des Vereins für äußere Mission. Seine Predigten, die er auf den Jaresfesten dieser Vereine hielt, gehörten zur Würze derselben und zogen eine Menge Volkes herbei. Es entstand damals auch eine Rettungsanstalt in der nächsten Umgebung, das sogenannte Harthaus, das er auf alle Weise zu fördern suchte. Weil er wusste, wie wichtig es sei, dass das Volk mit dem Schriftinhalte bekannt werde, so veranlasste er regelmäßige Zusammenkünfte der gläubigen Geistlichen, deren Zal sich fortwärend vermehrte. In diesen Textbesprechungen, wie man sie nannte, wurden die Perikopen durchgenommen. Hier war er Meister in tieferer Auffassung des Textes und namentlich in praktischer Verwertung desselben. Die Teilnehmer hatten reichen Gewinn davon.

Schon die Revolution des Jares 1830 in Frankreich hatte in Baden nachgezittert und namentlich dem Liberalismus aufgeholfen. Als die Jare 1848 und 1849 mit ihren Umwälzungen auch Deutschland und besonders das kleine Baden in Mitleidenschaft rissen, hatten es die Freischaren besonders auf ihn abgesehen, aber es war ihm gelungen, nach Stuttgart zu entkommen. Es war hohe Zeit, denn die Feinde hätten gar gerne dem „Pietistenhaupt" ein Leid angetan. Der

Digitized by Google

Herr hielt über seinem Diener seine Hand. Henhöfer ließ bald nachher anonym ein Schriftchen mit dem Titel ausgehen: „Baden und seine Revolution. Ursache und Heilung“. Die tiefste Ursache sieht er im Abfall von Gott und seinem Gesalbten im Unglauben. Daher müsse man zu Christo, dem einigen Heilande der Völker zurückkehren. Nach Überwindung der Revolution regte sich die römische Kirche gewaltig. Bei jeder auffallenden Veranlassung trat Henhöfer, der seine Liebe gegen diese Kirche jederzeit bewart hatte, in die Schranken, um auf sie in evangelischem Sinne zu wirken. Bei dem bekannten trierer Rocklärm hatte er ein Schriftchen herausgegeben: „Der heilige Rock zu Trier und die wahre katholische Kirche“. Weil die Censur Schwierigkeiten machte, so änderte er das Büchlein um mit dem Titel: „Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt“. Als Alban Stolz in seiner Flugschrift: „Diamant oder Glas?“ die Lehre der evangelischen Kirche vom Abendmal aufs feindseligste angriff, widerlegte ihn Henhöfer ausfürlich und gründlich in dem Buche: „Das Abendmal des Herrn oder die Messe, Christentum und Papstthum, Diamant oder Glas“, Stuttgart 1852. Auch eine Schrift, welche die Unterscheidungslehren der beiden Kirchen behandelte, erschien von ihm, so wie er auch die Konkordate angriff. Wenn die Regierungen auf solche Stimmen gehört hätten, hätten sie sich vielen Verdruss ersparen können. In der evangelischen Kirche Badens wehte jetzt ein besserer Geist. Die Kirchenbehörde wurde mit positiven Männern besetzt, und die Generalsynode des Jares 1855 stellte sich auf den Bekenntnisboden, was namentlich die von ihr genehmigte Agende und der Unionskatechismus bewies. Aber der schon längst in Baden herrschende und gehegte Lieberalismus erregte namentlich gegen die Agende einen Sturm. Als nun die positiv gesinnte Geistlichkeit für den Oberkirchenrat in die Schranken trat, fehlte Henhöfer nicht mit seiner Unterschrift. Es war im Jar 1856, dass die theologische Fakultät von Heidelberg unter dem Prorektorat Schenkels, der späterhin in das gegenteilige Lager übergetreten ist, dem einfachen Landpfarrer Henhöfer den Grad eines Doktors der Theologie verliehen hat, wie das Diplom mit Recht sagt, „dem mutigen Bekenner und Prediger des lauteren Evangeliums und ehrwürdigen Begründer des in unserer Zeit aufblühenden christlichen Lebens in der Kirche unseres Vaterlandes“. Aber als die neue Ära in Baden einzog, hielt er es an der Zeit, seine Warnungsstimme zu erheben in einem ernsten Büchlein: „Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben, ein Zeichen unserer Zeit“, 1861, Heidelberg bei Winter. Er sah den Sieg des Unglaubens voraus. Das machte ihm das Herz schwer, so dass er manchmal seufzte: „Ach wenn ich nur stürbe, ehe die bösen Zeiten hereinbrechen, ich bin ein alter Mann und habe genug durchgemacht!“ Seine Sehnsucht sollte bald gestillt werden. Obwol er sich unwol fülte, predigte er doch am Bußtage des Jares 1862 mit aller Kraft über den unfruchtbaren Feigenbaum. In der Woche darauf erkältete er sich auf einem Gange in das Filial Stafforth; eine nervöse Lungenentzündung legte ihn auf das letzte Lager. In der Fieberhitze beschäftigten ihn noch die Gedanken des Bußtages. Auf die Frage: Ob es in seiner Seele helle sei? erwiderte er lispelnd: „Ja — helle!“ Einmal rief er aus: „Glaube, nicht Werke!“ Es war die Summa seiner Zeugenarbeit seit seiner Bekehrung. Am 5. Dezember 1862, morgens 5 Ur verschied er. Sein Tod erregte nicht bloß in seiner Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche Badens die innigste Teilnahme, wie das Leichenbegängnis auswies. Es war ein Großer in Jsrael heimgegangen, aber der Segen seiner gewaltigen treuen Arbeit ist geblieben. Näheres über ihn: Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer von Emil Frommel, Karlsruhe bei Gutsch. Ferner: Von dem Heilswege, Predigten von Dr. Aloys Henhöfer, nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose, Heidelberg bei Winter. Von K. Peter steht eine kurze Biographie Henhöfers in Weechs: Badische Biographieen. Nachgeschriebene Predigten, freilich nur auszugsweise, hat Spengler bei Gutsch herausgegeben, in denen man Henhöfer recht erkennt.

K. F. Ledderhose.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, Professor der Theologie zu Helmstädt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunschweigischen

Dorfe an der Weſer, geboren. Kurz nach ſeiner Geburt wurde ſein Vater als Prediger an die Garniſonkirche St. Ägidien nach Braunſchweig berufen, ſtarb aber dort ſchon 1756, und einer ſeiner Kollegen, der Senior E. L. Pabſt, nahm ſich der verwaiſten Familie, beſonders dieſes jüngſten Sones an, welcher unter ſeiner Leitung zuerſt auf dem Waiſenhauſe, dann auf der Martiniſchule zu Braunſchweig unter M. F. Sörgel ſo früh eine ſo ausgezeichnete Schulbildung erhielt, daſs er ſchon vor ſeinem Abgange zur Univerſität im Winter 1771—1772 als Lehrer der zweiten Klaſſe des Martineums eintreten konnte. Auch in Helmſtädt, wohin er Oſtern 1772 abging, beſchäftigten ihn anfangs mehr philologiſche Studien als theologiſche; von den dortigen Lehrern der Theologie, Ant. Jul. v. d. Hardt, J. F. Rehkopf und Joh. Ben. Carpzov, wurde vornehmlich nur der letzte ſein Lehrer, doch auch er, der Verfaſſer des orthodoxen liber doctrinalis theologiae purioris vom J. 1767, hielt als guter ſächſiſcher Philolog Vorleſungen über Lucian, Aelian und Ariſtophanes, wie er auch ſeine bloß der Worterklärung des N. T.'s gewidmeten Vorleſungen von andern auch auf das Dogma eingehenden exegetiſchen Vorträgen ſchied, und jene unter den philoſophiſchen ankündigte. Durch Gl. B. Schirach, einen ſeiner Lehrer in der Philologie und in den „ſchönen Wiſſenſchaften", ward er früh mit Rezenſionen und kleineren Arbeiten für deſſen Zeitſchriften beſchäftigt, und 1776 mit der Redaktion der von Schirach ſeit 1770 herausgegebenen lateiniſchen Zeitſchrift Ephemerides literariae Helmstadienses beauftragt; in demſelben Jare wurde er Magiſter, und im folgenden Profeſſor der Philoſophie, hielt Vorleſungen über Klaſſiker, Geſchichte der Litteratur und der Philoſophie, Logik und Äſthetik, aber auch ſchon ein kurſoriſches Exegeticum über das ganze N. T., und Disputatorien über philoſophiſche und theologiſche Gegenſtände. So konnte ihm auf J. C. Velthuſens Betrieb bereits 1778 der Vortrag der Kirchengeſchichte und dazu eine außerordentliche, im J. 1780 eine ordentliche Profeſſur der Theologie und die Doktorwürde übertragen werden, und obwol er, wie Carpzov, welcher 1780 ſein Schwiegervater wurde, ſeine philologiſchen Vorleſungen nicht ganz aufgab (ſ. R. E. Th. 3, S. 497) und die Herausgabe der lateiniſchen Litteraturzeitung (Ephemerides lit. 1776—1777; Commentarii de rebus novis literariis 1778—1781; Annales literarii 1782—1787) bis 1787 fortfürte, ſo war doch von nun an ſeine vornehmſte Tätigkeit ſeinem theologiſchen Lehramte gewidmet.

Der Weg, auf welchem er zu dieſem gelangt war, hatte ihn nicht ſo ſehr durch die Schulen rechtgläubiger Theologen, als durch allgemeinere humaniſtiſche, philologiſche und philoſophiſche Studien hindurchgefürt; die Zeit, wo dies geſchah, war die des vorkantiſchen Naturalismus, und der Ort war das kleine Land, wo damals von 1770—1781 Leſſing lebte und wolfenbüttelſche Fragmente, Schriften gegen Götze und Nathan den Weiſen (1779) herausgab, und wo der geringe Widerſtand, welchen er dabei in den höchſten Verwaltungsbehörden fand, ſeinen Einfluſs auf die jüngere Generation nur vermehren konnte. Aber Theologie iſt nicht Religion, und wie Rechtgläubigkeit nicht immer Chriſtſein iſt, ſo auch Heterodoxie nicht immer Unchriſtſein; die vorherrſchend kritiſche Richtung, welche Henke unter ſolchen Umgebungen in der Theologie erhielt, ſchloſs bei ihm von ſeiner Kindheit her die treueſte und lebendigſte Verehrung gegen Chriſtus nicht aus. Nur war er freilich nicht Partikulariſt, ſondern Univerſaliſt; und wie er in der Größe und Schönheit der Philoſophie und Poeſie des Altertums Spuren und Gaben Gottes anzuerkennen ſich nicht erwehren konnte, ſo war es auch beſonders die in der menſchlichen Geſchichte Chriſti erſchienene Herrlichkeit, in welcher er, wenn nicht die Gottheit, doch die Göttlichkeit Chriſti, und die Taten deſſen, der ihn geſandt hatte, zu erkennen vermochte, und ſo wurde er weiter hiernach geneigt, unevangeliſche Entſtellung des einfachen Urſprünglichen und Überladung mit Menſchenſatzung nicht etwa erſt ſeit dem 4. und 5. Jarhundert, ſondern ſchon auf viel früheren Entwicklungsſtufen der Theologie und der Chriſtologie zu ſtatuiren. Dies, und daſs er im Zuſammenhang damit das Werk Chriſti nur beſonders als vollkommenſte Verkündigung und Belebung der einen allgemeinen religiöſen und ethiſchen Warheit betrachtete, welche er als eine dem Vermögen

nach unverlorene göttliche Mitgift jedes Menschengeistes voraussetzte, machte ihn freilich oft eingenommen und schwarzsehend gegen vieles, was im Laufe der christlichen Jarhunderte in der Lehre und Geschichte der Kirche aus dem Bedürfnisse vollendeterer Anerkennung des Göttlichen in der Sendung Christi hervorgegangen war. Doch zu der Revision der vorgefundenen Theologie und zu der Reinigung derselben von manchen willkürlichen Annahmen, zu welcher die Aufklärungsperiode berufen und bestimmt war, zu der in der evangelischen Kirche niemals auszusetzenden Unterscheidung jeder späteren und so auch ihrer eigenen theologischen Tradition von dem noch unverarbeiteten Schriftwort konnte auch diese Einseitigkeit das Ihrige beitragen. „Die Henkesche Kirchengeschichte", sagt Baur, „ist, wenn wir nur auf die Konsequenz, mit welcher der leitende Gesichtspunkt durchgefürt ist, die Kunst der Darstellung und die besonnene Beherrschung des reichhaltigen, auch mit der Spezialität des Einzelnen gegebenen Stoffes sehen, eines der vorzüglichsten Werke der kirchenhistorischen Litteratur"; aber wie die alte lutherische Kirchengeschichtschreibung seit Flacius die früheren Jarhunderte der Kirche nach dem Luthertum gemessen und hiernach fast mehr Antichristentum als Christentum darin gefunden hatte, so hatte auch hier der Historiker, statt jedes Zeitalter in seiner Art und Berechtigung und auf seiner Stufe anzuerkennen, nach seinem eigenen Maß, wie verschieden dieses auch von dem der Centuriatoren war, ein strenges Gericht ergehen lassen über alles, was ihm hiernach Missbrauch, Verfälschung oder auch nur Überladung und entbehrliche Ausschmückung des einfachen Urchristentums zu sein schien, eine Beurteilung, welche besonders auf die ältere Dogmengeschichte angewandt am ungünstigsten ausfiel, wärend sie zu der Darstellung des 17. und 18. Jarhunderts so viel besser paßte, daß in diesen Partieen das Werk für noch nicht veraltet gelten kann. In änlicher Weise, aber mit noch größerer Präzision des elegantesten und doch eigentümlich charaktervollen lateinischen Ausdrucks, setzte seine Dogmatik*), was sie als unverbildetes Urchristentum voraussetzte, aller späteren Lehrentwickelung als einer Veränderung und Verkennung desselben entgegen, und vermochte dabei eigentlich keine anderen göttlichen Wirkungen im Christentume und in der Kirche anzuerkennen, als die durch die überwältigende Kraft der Lehre und des heiligen Lebens Christi geschehenen und fortwärend geschehenden. Auch seine Exegese des N. T.'s, von dessen Schriften er bloß den zweiten petrinischen Brief für unecht und die Apokalypse nicht für ein Werk des Evangelisten Johannes hielt, gewann an Inhalt und Methode am meisten durch seine vertraute Bekanntschaft mit der ganzen klassischen Litteratur des Altertums, wärend ihm die Vergleichung mit dem A. T. weniger zu Gebote stand; noch mehr wurde sie seinen Schülern für die Anregung wert, welche ihnen gerade hier durch seine tiefe und innige Verehrung Christi zu teil wurde. Das Gleiche wurde auch seinen praktisch theologischen Vorlesungen und Übungen nachgerühmt; seine eigenen Predigten zeigen im Text fast nur Verstand, Kraft, Beobachtung, männlichen Ernst, aber hinter dieser festen Haltung ist die große Reizbarkeit und Weichheit seines Gefüls schamhaft verborgen; so kamen nach ihm auch in der Kirche im großen die besten Früchte des Christentums meist nicht vor die Augen der Welt und der Geschichte, sondern blieben verschlossen in die Heiligtümer der Häuser und der Herzen.

Vorzüglich in Henkes speziellem Vaterlande hat seine verehrungerweckende Persönlichkeit seiner theologischen Richtung von Helmstädt aus eine lange nachwirkende Ausbreitung gegeben, welche hier später noch von Halle aus durch zwei seiner Schüler, Gesenius und Wegscheider, erhalten wurde. Vom braunschweigischen Lande, dessen trefflicher Herzog ihn auch 1786 zum Abte des zu einem evangelischen Seminar eingerichteten Klosters Michaelstein, 1800 zum Generalsuperintendenten einer Diözese (doch wurde er niemals ordinirt), 1803 zum Abt von Königslutter und 1804 zum Vizepräsidenten des Konsistoriums und zum Ephorus des Kollegium Karolinum erhoben hatte, one ihn dadurch von seinem Lehramt

*) Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum, Helmstädt 1793, die zweite wenig veränderte Bearbeitung 1795.

in Helmstädt zu trennen, war er auch durch sehr günstige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rat in Universitäts- und Schulsachen, nicht zu scheiden. Desto mehr ward sein Ende durch den Untergang des Herzogtums, welcher auch den seiner Landesuniversität voraussehen ließ, beschleunigt. Als Abgeordneter der braunschweigischen Prälatenkurie im August 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Westfalen nach Paris geschleppt, nachher noch mehrmals zu dessen Reichsständeversammlung nach Kassel zu reisen genötigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und starb schon vor Aufhebung der Universität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jare alt.

Eine Lebensbeschreibung „von zweien seiner Schüler" G. K. Vollmann und W. Wolff, Helmstädt 1816. Der Artikel Henke in der Ersch und Gruberschen Encykl. (2, 5, 308—314) und im braunschweig. Magazin 1852, S. 219—223) (auch Berlin. K.Z. 1852, S. 561—566) von seinem jüngsten Sone

E. Henke †.

Henke, Ernst Ludwig Theodor, neben zwei in jungen Jaren verstorbenen Brüdern und zwei Schwestern, deren Gemeinschaft er sich in pietätvoller Anhänglichkeit lange Jare seines Lebens hindurch erfreuen durfte, der jüngste Son des letzten Helmstädter Kirchenhistorikers, hatte an der Universität, welche bei der Errichtung des Königreichs Westfalen ganz ebenso wie Helmstädt von dem Geschicke der Auflösung bedroht war, aber verschont blieb, in Marburg, in der Blüte seiner Kraft und seiner Jare bis zu seinem Tode, anfangs neben Rettberg († 1849), dann allein, den Lehrstul der Kirchengeschichte inne. Am 22. Februar 1804 geboren, wuchs er nach dem schon im J. 1809 erfolgten Tode seines Vaters unter der Obhut von Mutter und Schwestern heran. Den ersten Unterricht erteilten ihm die Schüler und Biographen seines Vaters, Vollmann und Wolff, Lehrer am Helmstädter Pädagogium, die ihren talentvollen, geistig beweglichen, aber daneben nach Gegenständen dauernder Liebe und Verehrung verlangenden Schüler von früh an auf das hohe Vorbild seines in weiten Kreisen gefeierten Vaters hinwiesen. Vom Jare 1817 bis Ostern 1820 besuchte er das in Helmstädt neu errichtete Gymnasium; dann vollendete er seine Vorbereitung zu den Universitätsstudien auf dem Kollegium Karolinum in Braunschweig. Ostern 1822 bezog er die Göttinger Hochschule, auf der er fünf Semester lang hauptsächlich unter Plancks und Bouterweks Leitung theologischen und philosophischen Studien oblag und auch aus den Predigten Rupertis, des damaligen Göttinger Superintendenten und Universitätspredigers, noch in seinem Alter gerühmte fördernde Einwirkungen empfing. Michaelis 1824 siedelte er nach Jena über, wo er sich namentlich an Fries anschloss und daneben unter der Leitung von Baumgarten-Crusius seine theologischen Studien fortsetzte. Den 4. März 1826 zum Doktor der Philosophie promovirt, habilitirte er sich schon im folgenden Jare auf Grund einer Dissertation: „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia" in der theologischen Fakultät und begann seine Dozentenlaufban mit Vorlesungen und Examinatorien über Kirchengeschichte und N. T. Indes schon nach kurzer Frist, im J. 1828, wurde er zum Professor am Kollegium Carolinum in Braunschweig ernannt und mit Vorlesungen über theologische Encyklopädie, Kirchengeschichte, Einleitung ins A. und N. T., über Logik und Geschichte der Philosophie betraut. In dieser Tätigkeit, die nur ein dreimonatlicher Urlaub im Anfang des Jares 1833 unterbrach, den er dazu benutzte, in Berlin Schleiermacher und Neander zu hören, verbrachte Henke in regem Verkehr mit seiner Familie und Jugendfreunden fünf glückliche und arbeitsreiche Jare. Sein Lehramt ließ ihm noch Muße zu eingehenden Studien über den großen Helmstädter Theologen Georg Calixtus und seine Zeit, an die er fast ein ganzes Leben lang auch aus unzerstörbarer Anhänglichkeit an seine Heimat seine besten Kräfte setzte. Ihre ersten Früchte wurden im Jare 1833 publizirt und fürten ihn zu seiner höchsten Befriedigung Michaelis 1833 nach Jena zurück, wohin er einer Berufung in eine außerordentliche Professur der Theologie folgte, um abermals exegetische und kirchenhistorische Vorlesungen und Examinatorien zu übernehmen. Übrigens fand Henke in Jena mehr, als das ersehnte akademische Lehramt; im erneuerten Ver-

Digitized by Google

kehr im Hause seines Lehrers Fries gewann er die Liebe der ältesten Tochter desselben, Betty, mit der er sich 1834 verheiratete; sie blieb ihm bis zum 27. Aug. 1866, wo sie ein plötzlicher Tod infolge eines Schlagflusses abrief, eine treue, hingebende, mit allen Tugenden edler Weiblichkeit gezierte und darum anspruchslose, alles Schwere mit ihm tragende oder noch lieber von ihm abwehrende Lebensgefärtin. Das neu begründete Haus siedelte aber schon nach zwei Jaren im August 1836 nach Wolfenbüttel über, wohin Henke, auch durch die Anhänglichkeit an sein Heimatland bestimmt, einem Rufe als Konsistorialrat und Direktor des Predigerseminars gefolgt war. Der wissenschaftliche Teil seiner neuen Amtspflichten, Vorträge über biblische Theologie und paulinische Briefe, die Leitung der praktischen Übungen der Kandidaten des Preditamtes, auch hier und da eigenes Predigen sagte dem vor seinem Abgang von Jena von Basel aus durch de Wette zum Doktor der Theologie kreirten noch jugendfrischen Direktor sehr zu; anders war es mit den ihm aus seiner Stellung im Konsistorium erwachsenden Regiments- und Verwaltungsgeschäften, denen er sich zwar mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit, aber bei seiner skrupulösen Art praktischen Entscheidungen gegenüber nur mit Seufzen unterzog. Wie eine Erlösung begrüßte er es deshalb, als ihm schon im J. 1839 die Aussicht zum Rücktritt in das akademische Lehramt eröffnet wurde. In Marburg suchte man nämlich für Herbst 1839 einen Ersatz für Julius Müller, der nach Halle übersiedelte; da es nun dem kurhessischen Minister von Hanstein im Einvernehmen mit der Fakultät hauptsächlich darauf ankam, die von Müller neu gegründete homiletische Societät erprobten Händen anvertrauen zu können, so lenkte er die Aufmerksamkeit des akademischen Senats auf Henke in Wolfenbüttel, den er zufällig auf einer Reise im Postwagen hatte kennen gelernt, und berief diesen auf Vorschlag des Senats Michaelis 1839 nach Marburg. Von da an blieb Henke 33 Jare lang bis zu seinem Tode in Marburg. Selbstverständlich las er Homiletik und Liturgik und übernahm die Leitung der homiletischen Societät; daneben blieb er der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte treu, die er in geordnetem Wechsel mit Rettberg vortrug, wärend dieser die systematische Theologie an Müllers Stelle mit übernahm; außerdem hatte er auch Vorlesungen über biblische Theologie und Einleitung in das theologische Studium in seinen Kursus aufgenommen. Seit Rettbergs Tod (1849) las er jedoch die Kirchengeschichte allein, deren Darstellung er one Unterbrechung in je drei Semestern bis auf die jeweilige Gegenwart herab fürte, wärend er Dogmengeschichte und biblische Theologie jüngeren Kollegen überließ und nur noch seine Vorlesungen über Liturgik und Homiletik nebst der Leitung der homiletischen Societät wie auch die Vorlesung über Encyklopädie und Methodologie der Theologie bis an sein Lebensende festhielt. Übrigens erwarb sich Henke, getragen von dem Beifall und der Anhänglichkeit seiner Schüler und geschätzt von seinen Kollegen, sehr rasch eine einflussreiche Stellung in Marburg. Das fand auch darin seinen Ausdruck, dass er, als Hupfeld im Herbst 1843 einem Rufe nach Halle folgte, an dessen Stelle mit dem Ephorat des Seminarium Philippinum, der sogenannten Stipendiatenanstalt, nach deren Vorbild seiner Zeit das Tübinger Stift errichtet worden war, beauftragt wurde. Im J. 1849 wurde er definitiv zum Ephorus bestellt, und so war er denn 29 Jare lang mit der wissenschaftlichen Beratung und Leitung eines nicht unbeträchtlichen Bruchteils der Marburger Theologiestudirenden noch speziell betraut und selten hat ein Ephorus an der Spitze der Stipendiatenanstalt gestanden, der für seine Stipendiaten wie für alle seine Zuhörer zugänglicher und freundlicher besorgt gewesen wäre. Auch noch ein anderes wichtiges Nebenamt wurde Henke auf Antrag des akademischen Senats zu teil; als der Kirchenrechtslehrer Richter im Jare 1846 einem Rufe nach Berlin folgte, wurde er an dessen Stelle zum zweiten Bibliothekar an der Universitätsbibliothek ernannt, folgte aber schon 1848 nach dem Tode des Historikers Rehm diesem als erster Bibliothekar. Seine eigentliche Befriedigung suchte und fand er aber immer wider in seinem akademischen Lehramt und in einer reichen literarischen Tätigkeit. In diesem vergleichungsweise engen Rahmen äußeren Ergehens, der nur bisweilen durch in-

Digitized by Google

teressante Reisen — zweimal ging er nach Italien, zweimal nach Paris, einmal nach London — ausgeweitet wurde, lebte sich ein Mann aus, der als Gelehrter und Lehrer seines Faches von hervorragender Bedeutung war.

In Henkes Theologie hatte sich auf der Grundlage einer soliden humanistischen Bildung der Ertrag umfassender kirchenhistorischer und eingehender philosophischer Studien zu einem lebensvollen, harmonischen Ganzen zusammengeschlossen. Vorbereitet durch Bouterwek, der ihn auf F. H. Jakobi hingewiesen hatte, wurde er durch diesen und mehr noch durch seinen Schwiegervater J. F. Fries und durch de Wette in der Erkenntnislehre beim Dualismus von Glauben und Wissen als zum Wesen des menschlichen Geistes gehörig und darum bei der Resignation festgehalten, dass die höhere Einheit jener beiden wol gefordert, aber vom menschlichen Geist nicht verwirklicht werden könne. Indes in der Anwendung dieser Erkenntnistheorie auf die Theologie unterschied er sich von Fries; dieser sah in dem geschichtlich bedingten Werke Christi und dem Bewusstsein seines Trägers nur einen zeitlich beschränkten, nicht vollgenügenden Ausdruck der für den Glauben zu anenden religiösen Warheit; Henke dagegen erschien — und darin machte sich der Einfluss Schleiermachers geltend — die geschichtliche Vermittlung der Religion durch Christus als die erreichbar vollkommenste, wie er auch die von Christus ausgehenden religiösen Antriebe als die denkbar reinsten und kräftigsten zur Hervorbringung und zum Ausbau der höheren Welt des Glaubens in der Menschheit würdigte. Gerade deshalb konnte er sich, schon von Planck mit Nachdruck auf die Wissenschaft seines Vaters hingewiesen, mit dem vollen Vertrauen, dem nicht erfolglosen Ringen der Menschheit um den Besitz heilskräftigen religiösen Lebens und höchster religiöser Warheit nachzugehen, dem Studium der Kirchengeschichte hingeben. So hatte er denn, durch seine Erkenntnistheorie von der Last unlebendiger dogmatischer Satzung befreit, von Planck den Widerwillen gegen das leichtfertige Generalisiren, Fleiß im psychologischen Studium des Individuums und gerechte Würdigung auch der Vorzüge des Gegners gelernt, während ihn die Schule Schleiermachers, von dem er sich auch die Methode der kritischen Revision des Dogmas angeeignet hatte, und daneben die Einwirkung Neanders mit dem woltuenden Optimismus ausrüsteten, welcher, seiner Erkenntnistheorie entsprechend, nicht nur in einer Sprache und Form, sondern in mancherlei Gaben und Zungen Verwirklichungen des christlichen Lebens und erst dadurch die Größe der Kirche in allen Jarhunderten anzuerkennen vermochte. Von dieser theologischen Grundanschauung aus musste Henke für das Recht der Union, und zwar der Union im weitesten und vollsten Sinne, mit allem Nachdruck eintreten, den konfessionellem Partikularismus und die pietistische Engherzigkeit bekämpfen, obgleich er für das, was sich auch unter diesen Formen von christlichem Geiste zu bergen vermochte, offene Augen behielt, und überall der freien Kritik der geschichtlichen Überlieferung der christlichen Religion das Wort reden; lag es doch seiner Meinung nach im Wesen der Religion begründet, dass dieselbe Liebe und Dankbarkeit gegen Christus in verschiedenen Formeln je nach dem verschiedenen Stande der religiösen Erkenntnis zum Ausdruck gebracht werden musste; es gab also nach der von ihm konsequent durchgefürten Scheidung von Religion und Theologie überhaupt keine seligmachende Lehre, am wenigsten aber eine allein seligmachende Lehre, die in das Gewissen geschoben werden dürfte, und gerade deshalb habe die Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die überlieferten Formeln darauf zu prüfen, ob sie richtig gebildet seien oder nicht, und nach Befinden dieselben umzubilden. Für diese Grundsätze einzutreten boten ihm seine Vorlesungen, namentlich dem willkürlichen Traditionalismus Vilmars gegenüber, der in den Jaren 1855—1868 in Marburg sein Kollege war, reichlich Anlass und Mittel. In seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen, in denen er mit woltuender Wärme und Objektivität die leitenden Kräfte der Entwicklung der Kirche durch eine Fülle zuverlässigen und sorgfältig ausgewälten Materials fasbar machte, namentlich in denen über die Kirchengeschichte seit der Reformation, lieferte er durch sachgemäße Parallelen zwischen älteren und gegenwärtigen Zuständen, die er überall, one damit aufdringlich zu werden, in seinem Vortrag anzudeuten ver-

Digitized by Google

ſtand, zugleich den geſchichtlichen Beweis für die Warheit und Erſprießlichkeit der leitenden Grundgedanken ſeiner Theologie; in ſeinen Vorleſungen über Liturgik und Homiletik, für die er durch reiches geſchichtliches Wiſſen und feinſinniges äſthetiſches Verſtändnis, durch weiten und freien Blick, durch die ſtreng logiſche Schulung ſeines Denkens beſonders vorbereitet war, vor allem aber in ſeiner homiletiſchen Societät erwies er zugleich ſeine Theologie als die praktiſch wertvollſte für die religiöſen Bedürfniſſe der Gemeinde des 19. Jarhunderts; endlich in ſeinen Vorleſungen über Encyklopädie und Methodologie der Theologie zeigte er den Weg, auf dem man zu einer ſolchen echt wiſſenſchaftlichen Theologie gelange. Henke war einer der fleißigſten und gewiſſenhafteſten Dozenten, der nur durch ganz zwingende Gründe veranlaſst werden konnte, einmal eine Vorleſung auszuſetzen; aber auf das Katheder allein beſchränkte er ſeine Tätigkeit für die Studirenden nicht; für jedes wiſſenſchaftliche Anliegen ſeiner Zuhörer ſcheute er keine Mühe auch der privaten Beratung; nur Faulheit und geſpreizte Orthodoxie konnte er an denſelben nicht vertragen, wärend er jeder ernſten theologiſchen Geſinnung, auch dem ehrlichen orthodoxen *ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* das vollſte Verſtändnis entgegenbrachte. Und ſo blieb er, die theologiſche Jugend auf das fruchtbarſte anregend, mit der gewiſſenhaften Treue eines Haushalters über Gottes Geheimniſſe unermüdlich tätig, bis ihn ein raſcher Tod infolge eines Schlaganfalles den 1. Dezember 1872 aus ſeinem reichen Arbeitsfeld abrief.

Die ganze bedeutende Arbeitsleiſtung des Mannes läſst ſich aber erſt ermeſſen, wenn man auch ſeine zalreichen litterariſchen Produktionen überſchaut. Henkes kirchengeſchichtliches Hauptwerk, in dem er ſich als den erſten Kenner des 17. Jarhunderts erwieſen hat, iſt: „Georg Calixtus und ſeine Zeit", 2 Bde., Halle 1853—1860; Inedita zu demſelben hatte er in drei Heften (Georg Calixtus' Briefwechſel aus Wolfenbüttelſchen Handſchriften, Halle 1833; Georgii Calixti ad Augustum ducem Brunsv. epp. XII ex autogr. primum ed. Jena 1835; Commercii literarii Calixtini ex autogr. fasc. III, Marb. 1840) vorausgeſchickt, und die Ausfürung desſelben ſchon mit der erſten Abteilung und unter dem Nebentitel: „Die Univerſität Helmſtädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833, begonnen; auch ſein Prorektoratsprogramm: Theologorum saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae, Marb. 1846, veröffentlicht ein Stück Streitlitteratur des calixtiniſchen Zeitalters, zu deſſen Kenntnis er noch weitere Beiträge in Herzogs Realencyklopädie der Theologie, beſonders im Bd. 15 und 16, gegeben hat. Seine Pietät gegen verſtorbene Lehrer und Kollegen hat er öffentlich bezeugt in ſeiner Jenaer Antrittsrede: De Th. Jac. Planckio ejusque historiam ecclesiasticam docendi ratione (Illgens Ztſchr. f. hiſt. Theol. 1843, 4, S. 75 ff.), in: Memoria C. G. Justi (Marb. 1847), Memoria F. G. Rettbergii (Marb. 1849), in der Feſtrede: Eduard Platner (Marb. 1860), in der Rede am Grabe Aug. Fr. Chr. Vilmars (Marb. 1868), ganz beſonders in ſeinem Buche: Jakob Friedrich Fries. Aus ſeinem handſchriftlichen Nachlaſſe dargeſtellt, Leipzig 1867. Über und für evangeliſche Union hat er ſich ausgeſprochen in den: Bemerkungen über Stahls Sendſchreiben gegen die Erklärung vom 15. Aug. 1845 (anonym herausgegeben Berlin 1845), in Reden über: Das Verhältnis Luthers und Melanchthons zu einander (Marb. 1860), über: Das Unionscolloquium zu Caſſel im Juli 1661 (Marb. 1861), über: Speners pia desideria und ihre Erfüllung (Marb. 1862), über: Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jarhundert (Marb. 1864), über: Schleiermacher und die Union, Feſtrede am 21. Nov. 1868 (Marb. 1869), über: Eine deutſche Kirche (Marb. 1872) und in zwei Vorleſungen, die unter dem Titel: Caspar Peucer und Nikolaus Krell. Zur Geſchichte des Lutherthums und der Union am Ende des 16. Jarhunderts, Marb. 1865 veröffentlicht wurden. Hassiaca hat er neben ſeiner Darſtellung des Kaſſeler Unionskolloquium auch noch monographiſch behandelt in: Konrad von Marburg, Beichtvater der heiligen Eliſabeth und Inquiſitor (Marb. 1861) und in: Die Eröffnung der Univerſität Marburg im Jahre 1653 (Marb. 1862). Intereſſante Beiträge zur Kirchengeſchichte und Kulturgeſchichte lieferte er außerdem in den Vorleſungen: Papſt Pius VII. (Marb. 1860), Johann Hus und die Synode von Conſtanz

(Sammlung gemeinverſtändl. wiſſenſch. Vorträge, herausgegeb. von Virchow und Holtzendorff, XLIV, 1869), Franzöſiſche Frauen vor dem Revolutionstribunal (Weſtermann, Illuſtrirte Monatshefte Bd. 24, 1868, S. 136 ff.), Das häusliche Leben von Thomas Morus (von Sybel, Hiſtor. Zeitſchr. XXI, 1869, S. 65 ff.), und in ſeiner letzten Arbeit: Theodor Agrippa d'Aubigné (Raumer), Hiſtor. Taſchenbuch 1873, Heft 3, S. 249 ff.). Henke verdanken wir auch die von ihm und ſeinem Schüler Lindenkohl beſorgte erſte vollſtändige Ausgabe des Abälardiſchen Sic et Non (Marb. 1851). Endlich hat er unter dem Titel: Zur Einleitung in das theologiſche Studium, Grundriß für Vorleſungen, Marb. 1869, etwa zwei Bogen drucken laſſen, um der Mühe überhoben zu ſein, in dieſen Vorleſungen auf das Nachſchreiben ſeiner Zuhörer Rückſicht nehmen zu müſſen. Aus dem litterariſchen Nachlaſs Henkes hat Dr. Joh. Georg Dreydorff, ein Schüler Henkes, unter dem Titel: Ergebniſſe und Gleichniſſe, Leipz. 1874, Bruchſtücke aus den Tagebüchern ſeines Lehrers herausgegeben; W. Gaß hat die Vorleſungen ſeines Freundes über neuere Kirchengeſchichte ſeit der Reformation angefangen zu publiziren (Halle, 1. Bd. 1874, 2 Bd. 1878), auch ſeine Vorleſungen über Liturgik und Homiletik hat Dr. W. Zſchimmer, Halle 1876, veröffentlicht. Lebenslang war übrigens Henke auch ein fleißiger Mitarbeiter an Sammelwerken, wie an der Halliſchen Encyklopädie, am Konverſationslexikon der Gegenwart, ganz beſonders an Herzogs Realencyklopädie (1. Aufl.); auch für wiſſenſchaftliche Zeitſchriften und Zeitungen, beſonders die Augsburger Allgemeine Zeitung bis 1870, war er tätig; zuletzt arbeitete er mit an der Allgemeinen Deutſchen Biographie, deren Herausgabe die Münchner hiſtoriſche Kommiſſion in Angriff genommen hat. Über Henke vergl. die Nachrichten über ihn von Jul. Cäſar im Marburger Rektoratsprogramm vom J. 1873; Günther, Lebensſkizzen jenaiſcher Profeſſoren, Jena 1858, S. 37 ff.; Cunze, Schüler-Album des Helmſtadt-Schöningenſchen Gymnaſiums 1817—1867, S. 5 ff. und E. L. Th. Henke, Ein Gedenkblatt (Marb. 1879) von **Mangold.**

Henoch. Den Namen חֲנוֹךְ füren, abgeſehen von dem älteſten Son Rubens (1 Moſ. 46, 9; 2 Moſ. 6, 14) und einem Sone Midians (1 Moſ. 25, 4), in der vorgeſchichtlichen Genealogie des erſten Menſchengeſchlechts ein Son Kains (1 Moſ. 4, 17 f.), nach welchem dieſer auch die erſtgebaute Stadt benannte (vgl. חנך einweihen 5 Moſ. 20, 5), und in der ſethitiſchen Linie der ſiebente Stammhalter von Adam an gerechnet (1 Moſ. 5, 18). Da auch der Name Lamech in beiden Linien vorkommt und zwiſchen andern Namen derſelben die Lautänlichkeit eine auffällige iſt, ſo iſt man ſeit Buttmann (Mythologus I, 170 ff.) geneigt, jene beiden Genealogieen 1 Moſ. 4 und 5, welche auch nach ſonſtigen Abzeichen verſchiedenen Quellen (der jehoviſtiſchen und der elohiſtiſchen) angehören, für Variationen einer einzigen zu halten. Doch bleibt dabei das Verhältnis der beiden Stammbäume zu einander dunkel, da ſie zu erhebliche Differenzen aufweiſen und gerade die identiſchen Namen nicht bloß verſchiedene Stellungen einnehmen, ſondern auch mit ganz verſchiedener Charakteriſtik verbunden ſind. Mögen übrigens dieſe Urnamen ganze Geſchlechter oder Kulturperioden darſtellen, gerade der Sethite Henoch, der Son Jareds, zeigt perſönliches Gepräge, individuellen Typus, welcher freilich eine ſolche Entwicklungsſtufe charakteriſiren oder überragen mochte. Die Anſicht Ewalds dagegen, daſs Henoch als der „Einweiher", Beginner urſprünglich jenen guten Geiſt bedeute, den man wie den lateiniſchen Janus bei neuen Geſchäften anrief, den Gott des Neujars, worauf auch die 365 Lebensjare entſprechend den Tagen des Sonnenjares füren ſollen, ſtimmt ſo wenig als die änliche Hitzigs (Gott des Jaresertrages DMZ XX S. 184 f.) mit der über Henoch gegebenen Notiz und der ganzen Haltung dieſer Genealogie, in welcher ſchon die Namen theogoniſcher Deutung zu entſchieden widerſprechen. Von Henoch wird nämlich mit Auszeichnung gemeldet: er wandelte mit Gott (ויתהלך את האלהים), was nur noch von Noah (6, 9; vgl. Mal. 2, 6) bemerkt wird und mehr beſagen will als das häufigere „vor" Gott oder „hinter Gott her" wandeln. Es bezeichnet nämlich eine ſtetige Lebensgemeinſchaft, einen un-

gestörten, vertrauten Umgang mit Gott. Daran schließt sich enge das wichtigste, was noch über ihn in jener alten Quelle steht. Nach einer verhältnismäßig kurzen Lebensdauer von 365 Jaren „war er nicht mehr da, weil Gott ihn hinweggenommen hatte“. Offenbar ist damit etwas außerordentliches angemerkt. Er war plötzlich verschwunden, ward nicht mehr gesehen (Luth.). Vgl. אין 1 Mos. 42, 13. 36. Der Ausdruck (vgl. Gesenius Thes. 82b) entspricht dem von Livius (I, 16) in änlichem Falle von Romulus gebrauchten: nec deinde in terris fuit, die Sache dem Suchen des verschwundenen Elia 2 Kön. 2, 16 ff. Aber die Ursache war keine unbestimmte: Gott hatte, in den sonstigen Verlauf der Natur eingreifend, seinen Liebling der Erscheinungswelt entzogen. Das Wort לקח steht ebenso von der Entrückung des Elia in den Himmel 2 Kön. 2, 3. 9 f. One diese außerordentliche Bewandtnis wäre das frühe Ableben ein Zeichen göttlicher Ungnade gewesen (die Weish. Sal. 4, 7 ff. angestellte Reflexion entspricht späterer Auffassung). Wenn die einförmige Widerholung des וימת 1 Mos. 5 daran erinnern muss, dass der Tod von Adam an herrschte (Röm. 5, 12. 14), so war dagegen dieser Ausnahmefall, wo ein Frommer nicht den Weg aller Sterblichen gegangen, ein von jeher den Israeliten vorschwebendes Zeichen der Übermacht des lebendigen Gottes über jenes traurige Gesetz. Man hat heidnische Mythen und Sagen verglichen, welche von Versetzung ausgezeichneter Menschen (Herakles, Romulus u. a.) unter die Götter erzälen. Aber schon dadurch ist das kurze geheimnisvolle biblische Gedenkwort von jenen wesentlich verschieden, dass hier die mit Gott auf Erden gepflogene ethische Lebensgemeinschaft (die *πίστις* Hebr. 11, 5) als Grund der Entrückung zu Gott erscheint, wärend jene Legenden auf naturalistischer Auffassung des Göttlichen beruhen, wobei dieses mit dem höchsten von der Natur Erzeugten zusammenfließt. Geschichtlich verwandt ist mit der biblischen Urgeschichte die babylonische, wo nach der Darstellung des Berosus Xisuthros, welcher sonst dem biblischen Noah entspricht, nach der Fluth von seinen Gefärten vergeblich gesucht wird, bis sie aus der Luft seine Stimme vernehmen, die ihnen verkündet, er sei zum Lone seiner Frömmigkeit entrückt worden und wone nun bei den Göttern (Berosus, ed. Richter S. 57). Dies bestätigen die Keilinschriften, die von ihm (Hasisadra) erzälen, er sei entrückt worden, um den Göttern gleich zu sein und an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme zu wonen. Siehe G. Smith, Chaldäische Genesis, deutsch von H. und Friedr. Delitzsch (1876) S. 229—239). Wärend hier eine vom bibl. Bericht unabhängige, aber damit verwandte Version vorliegt, so ist dagegen die schon von S. Bochart (Phaleg et Canaan II, 13) beigezogene Sage vom alten König Annakos oder Nannakos in der Stadt Ikonium am Taurus in bezug auf ihre Originalität sehr verdächtig. Derselbe soll vor der deukalionischen Flut über 300 Jare gelebt, diese vorausgesagt und kläglich um die Menschen geweint haben, da nach seinem Tode der Untergang sie treffen sollte. Dieser Bericht findet sich erst bei Zenobius (Prov. VI, 10), Stephanus von Byzanz (unter *Ἰκόνιον*) und Suidas (unter *Νάνναχος*). Und Riehm erinnert, dass jener erste Zeuge Zenobius (c. 200 n. Chr.) viel aus den Schriften des Didymus von Alexandrien (c. 30 n. Chr.) geschöpft habe. Es sind daher höchst warscheinlich gerade die mit den biblischen übereinstimmenden Züge aus jüdischer Quelle geflossen, indem die Namensänlichkeit zu ihrer Übertragung einlud.

Über die Art der Hinwegnahme und den Aufenthalt und Zustand des verklärten Henoch, welche die Theologen näher zu bestimmen suchten, gibt die Bibel keinen Aufschluss. Nur dass er der Welt der Sünde und des Todes entnommen und in nähere Gemeinschaft mit Gott (*πρὸς τὸ θεῖον* Joseph. Ant. I, 3, 4) aufgenommen wurde, one zu sterben (gegen Rosenmüller u. a.), fordert der Zusammenhang. Die bei den Rabbinen und in der alten Kirche herrschende Ansicht bezeichnet das Paradies als seinen Aufenthaltsort, andere den Himmel, Asc. Jes. 9, 9 den siebenten Himmel. Die arabischen Theologen schwanken nach dem unbestimmten Ausdruck Koran 19, 58 (vgl. B. Henoch 87, 3). Auch über den Zustand des Entrückten und den Grad seiner Vereinigung mit Gott schweigt der biblische Bericht; er bezeugt nur die Gottestat, welche der aus der sinnlichen

Erfarung abgeleiteten traurigen Vorstellung vom Scheol ein tröstliches Excelsior gegenüberstellte. Eine Verwandlung one Tod kennt übrigens auch das neue Testament 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 51. — Die Überlieferung hat sich bei der Spärlichkeit dieser Angaben der geheimnisvollen Persönlichkeit Henochs umsomehr angenommen. Nach Analogie Noahs nahm man zunächst an, Henoch sei ein Bußprediger und Verkündiger des Gerichts gewesen, insofern mit Recht, als schon sein Leben mit Gott in einer Welt, die seiner nicht wert war, Buße predigen und seine frühe Wegnahme ein Vorzeichen des furchtbar nahenden Gerichts sein mußte. Jesus Sir. 44, 16; B. Henoch 1, 9; Judä 14 f. Weiterhin aber glaubte man in jener späteren, über Natur und Geschichte spekulirenden Zeit, in dem mit Gott intim verkehrenden Henoch überhaupt den Urträger des gottgewirkten menschlichen Erkennens, der echten, von den guten Geistern eingegebenen γνῶσις zu finden im Gegensatz zu dem von den Dämonen gebrachten Wissen. חנוך schien den „Eingeweihten" zu bezeichnen, von dem über die Geheimnisse dieser und jener Welt sich authentische Aufschlüsse erwarten ließen. So galt er ebenso sehr als Erfinder des Schriftwesens und der Wissenschaften, besonders der Gestirnkunde (Eusebius, Praep. ev. 9, 17; vgl. die Zal 365) wie als apokalyptischer Seher. Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch (1853) S. XXVI ff. In jener Epigonenzeit der letzten Jarhunderte vor Christus, wo man gerne die eigenen Einsichten in göttliche und weltliche Dinge an alte und älteste Namen knüpfte, lag es daher nahe, den ganzen Schatz des damaligen Wissens um Gott, Natur und Geschichte ihm in den Mund zu legen, wie es in dem merkwürdigen, theologisch wichtigen „Buch Henoch" geschehen ist. Siehe über dieses den Art. „Pseudepigraphen des A. T.'s". Bei den Arabern spielt Henoch oder wie er dort gewönlicher heißt, Idrîs (der Gelehrte, Kundige) vorwiegend die Rolle des Vermittlers der höhern Weisheit und Wissenschaft. S. d'Herbelot, Orient. Bibl. I, 624 f.

Ältere Litteratur über Henoch s. bei Winer B.R.W.B. I, 476 f. und Rosenmüller, Schol. in Genes. (ed. III, 1821) p. 149. Sonst sind zu vergleichen die Kommentare zu 1 Mos. 4 u. 5; Ewald, Gesch. des V. Isr. I, 380 f. (3. A. 1864); Böttcher, De inferis (1846) § 242 ff.; Kurtz, Gesch. des A. B. I, 73; Köhler, Bibl. Gesch. A. T. I, 53; Dillmann in Schenkels Bibellex. III, 10 ff.; Riehm, Handwb. des bibl. Alt. S. 594 f.; Goldziher, Mythos bei den Hebr. (1876) S. 148 f. **v. Orelli.**

Henotikon, s. Monophysitische Streitigkeiten.

Henricianer, s. Heinrich von Lausanne.

Henschen, s. Acta Sanctorum.

Heraklas, alexandrinischer Bischof (der 12. nach der Tradition) von 232 (233) bis 247 (248), s. Euseb., h. e. VI, 35, Chron. ad ann. Abr. 2250, 2265. Heraklas war Heide von Geburt, ein älterer Zeitgenosse des Origenes. Schon 5 Jare, bevor Origenes die Vorträge des Ammonius zu hören begann, hatte H. den philosophischen Unterricht desselben genossen (Orig. bei Eus. VI, 19, 13). Origenes eröffnete noch vor der septimianischen Verfolgung seine Lehrtätigkeit und seine ersten heidnischen Zuhörer wurden Heraklas und dessen Bruder Plutarch, der später das Martyrium erlitt (Orig. bei Euseb. VI, 3). Auch Heraklas wurde Christ und zeichnete sich bald vor allen übrigen aus, sodass er an Ruhm mit seinem jugendlichen Lehrer wetteiferte. In seiner im J. 222 geschriebenen Chronik erzält Julius Africanus (bei Euseb. VI, 31), dass es der Ruf der philosophischen Gelehrsamkeit des Heraklas gewesen sei, der ihn nach Alexandrien gelockt habe. Origenes, der ihm auch persönlich befreundet war, übertrug ihm die Leitung der katechetischen Vorschule (Euseb. VI, 15); bald trat H. auch in das alexandrinische Presbyterkollegium ein (Euseb. VI, 19), legte aber den Philosophenmantel nicht ab. Nach allem, was wir von H. wissen, muss seine Lehrweise und sein philosophisch-theologischer Standpunkt mit dem des Origenes ziemlich identisch gewesen sein; aber er muss es klüglich verstanden haben, den Vorwürfen zu entgehen, welche das Leben des Origenes verbitterten. In dem

Streit zwiſchen Demetrius, dem bejarten, eiferſüchtigen alexandriniſchen Biſchof und Origenes hat Heraklas mindeſtens nicht ſeinen Freund und Lehrer unterſtützt; der Vorwurf, in bedenklicher Weiſe ſich mit den griechiſchen Philoſophen zu beſchäftigen, iſt dem H. nicht gemacht worden, ja Origenes beruft ſich in ſeinem Verteidigungsbriefe (Euseb. VI, 19, 13 sq.) auf Heraklas, der doch dasſelbe wie er täte. Von einer litterariſchen Wirkſamkeit des H. iſt nichts bekannt; man darf vermuten, daſs er vorſichtig genug war, ſeine Meinungen nicht niederzuſchreiben. Auf das unklare Verhältnis des H. zu Demetrius und Origenes fällt einiges Licht, wenn wir hören, daſs H., als Origenes endlich im J. 232 der Zänkereien müde Alexandrien definitiv verließ, ſein Nachfolger in der Leitung der Katechetenſchule und gleich darauf nach dem Tode des Demetrius Biſchof von Alexandrien wurde (Euseb. VI, 26). Auch jene Notiz aus der freilich apokryphen Mystagogia S. Petri Alex. (Routh, Reliq. Sacr. edit. II, T. IV, p. 81) iſt nicht zu verachten: *τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἵους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους.* Von der Amtsfürung des H. wärend ſeines 16järigen Epiſkopats wiſſen wir faſt nichts. Zweimal erwänt ihn Dionyſius der Große, ſein Nachfolger, in den uns erhaltenen Reſten ſeiner Korreſpondenz. Dem römiſchen Presbyter Philemon bezeugt er (Euseb. VII, 7) mit Emphaſe, er habe „von unſerem ſeligen Papa Heraklas“ die Regel empfangen, Leute, die in der Kirche getauft, dann zur Ketzerei abgefallen, ſchließlich aber wider reuig geworden ſeien, bei der Aufnahme nicht noch einmal zu taufen — eine ganz überflüſſige Bemerkung, in welcher Dionyſius den Streitpunkt nur umgeht. In dem Briefe an Sixtus II. von Rom erwänt er ihn beiläufig (Euseb. VII, 9). **Adolf Harnack.**

Herbergen in unſerm Sinne, d. h. eigentliche Wirtshäuſer und Gaſthöfe, gab es im höheren Altertum in Paläſtina ſo wenig als anderswo, ſelbſt in unſeren Tagen finden ſich ihrer nur in den beſuchteren Städten des Orients. In den bewonten Gegenden fand der Reiſende bei der großen Gaſtfreiheit (ſ. d. Art.), die ziemlich allgemein geübt wurde, leicht eine Unterkunft, oder man nahm auch Zelt und Proviant mit und konnte ſo überall ſein Nachtlager aufſchlagen; ſonſt lagerte man auch unter freiem Himmel, 1 Moſ. 28, 11; vgl. 18, 3; 19, 2, 7; 24, 25 ff.; Richt. 19, 15 ff.; 2 Kön. 4, 8; Hiob. 31, 32; Luk. 9, 12. 52; 10, 38; Apg. 17, 7 u. a. Immerhin machte ſich gewiſs auch ſchon frühe, zumal in der Wüſte und in unbewonten Landſtrichen, das Bedürfnis geltend irgend welchen Obdaches zur Aufnahme einzelner Reiſenden und vollends ganzer Karavanen. Zwar wird man ſchwerlich ſchon in der Zeit Joſephs und Moſes an eigentliche Herbergen denken dürfen, ſondern Gen. 42, 27; 43, 21; 2 Moſ. 4, 24 das Wort מָלוֹן einfach durch „Nachtlager, Ruheſtätte“ zu deuten haben. Dagegen ſcheint Jer. 9, 1 eine wirkliche „Wanderherberge“, ein Obdach für Wanderer in der Wüſte, gemeint zu ſein, und ebenſo 41, 17 von einer nach einem gewiſſen Chimham (ob dieſer der 2 Sam. 19, 37 ff. genannte Son Barſillais ſei, iſt nicht zu erweiſen) benannten, vielleicht von ihm geſtifteten „Herberge“ in der Nähe von Bethlehem auf dem Wege nach Ägypten die Rede zu ſein, wenn anders in dieſer Stelle der maſorethiſche Text richtig iſt (ſ. dag. Hitzig zu d. St.). Im N. T. iſt Luk. 9, 34 f. unter dem *πανδοχεῖον*, in welches der barmherzige Samariter den Verwundeten fürt, jedenfalls eine eigentliche Herberge in jener öden, aber viel durchreiſten Gegend zwiſchen Jeruſalem und Jericho vorausgeſetzt mit einem eigenen *πανδοχεύς* oder Herbergsvater, der gegen Entſchädigung den Gaſt verpflegt. Ob dagegen in der Geburtsgeſchichte des Herrn Luk. 2, 7 bei *κατάλυμα* an ein Obdach in einem Privathauſe, oder aber an eine eigentliche Herberge zu denken ſei, iſt zweifelhaft. Die Einrichtung dieſer Herbergen wird übrigens ſo ziemlich der heute noch in ſolchen Häuſern im Morgenlande gebräuchlichen entſprechend geweſen ſein. Man unterſcheidet nämlich jetzt gewönlich die kleinere Herberge (arab. menzil), welche bloß in einem, von den Bauern des Dorfes hergegebenen Zimmer beſteht, und die größere, arab. chân, gewönlich mit einem perſiſchen Worte Karawanserai genannt. Letztere nicht nur in Städten und Dör-

fern, auch an der offenen Straße erbaut, meist Stiftungen frommer Moslims etwa bei einer Quelle, bestehen gewönlich aus einem großen viereckigen Bau mit mehr oder weniger Zimmern und Ställen um den mit Brunnen versehenen, offenen Hof herum. Lebensmittel muss man in der Regel selber mitbringen (wie Genes. 42, 27) oder einkaufen, nur selten sind solche gegen Geschenk oder direkte Bezalung in solchen — meist von Ungeziefer wimmelnden und daher von Europäern möglichst gemiedenen — Lokalitäten zu bekommen; das Obdach selbst, d. h. ein Raum zum schlafen und allenfalls eine Matte wird unentgeldlich gewärt.

Vgl. außer den neueren Reisenden Winers R.W.B.; Grundt in Schenkels Bibel-Lex. und Kamphausen in Riehms Handwb. unt. d. W.; Bädekers Paläst. S. 23, 31 f. **Rüetschi.**

Herberger, Valerius, eines Kürschnermeisters und deutschen Poeten oder gefreieten Fechters Son, ward geboren zu Fraustadt in Groß-Polen am 21. April 1562. Daselbst hat er auch gelebt und gewirkt, seit 1584 als Schullehrer, seit 1590 als Diakonus, seit 1598 als Pastor an der evangelischen Kirche. Daselbst ist er auch gestorben am 18. Mai 1627, an demselben Monatstage, an welchem, 72 Jare vorher, nämlich im Jare 1555, im Jare des Augsburger Religionsfriedens, die Reformation in Fraustadt durch den gemeinsamen Genuss des heil. Abendmals seitens der gesamten Gemeinde feierlich eingefürt worden war. Herberger gehört unter diejenigen Prediger, die nicht verstummen, wenn sie sterben: er predigt bis zur Stunde nicht allein in Fraustadt, wo noch viele von ihm gestiftete Einrichtungen (die Kästlein Lazari und die Brodschüler) fortleben, sondern durch seine Schriften in ganz Deutschland. Er ist nicht one Grund „der kleine Luther", und nicht minder „ein Pater Abraham a Santa Clara im evangelischen Sinne" genannt worden, wol zu merken, im evangelischen Sinne, „denn sein Witz herrschet nie, sondern dient in Demut". Er predigt niemals über seinen Text hinweg, sondern sucht hineinzudringen. „Oftmals", so sagt er selbst, „hat der Text von außen ein geringes Ansehen, aber, wenn man stille steht, nachsinnet und die Worte gegen das Neue Testament hält, so springen daraus so schöne Gedanken, dass die Freude im Herzen nicht auszusprechen ist". — In seine Lebenszeit fallen die polnischen Unionsversuche mit dem Sendomirschen Konsensus (1570) und den Thorner Synodalbeschlüssen (1595). Herberger hielt seinerseits fest an der lutherischen Kirchenlehre; aber er war darum seinem Vorgänger im Pastorate, Leonhard Krentzheim, welcher der Hinneigung zum Calvinismus beschuldigt wurde, nicht weniger mit inniger Bruderliebe zugetan gewesen. Zu seiner Zeit geschah es auch, dass die evangelische Gemeinde zu Fraustadt auf landesherrlichen Befehl die Pfarrkirche der Stadt räumen musste: diese war ihr bei Einfürung der Reformation in Ermangelung aller katholischen Einwoner zugefallen und seit einem halben Jarhundert in ihrem Besitz gewesen. Später hatten sich wider einige wenige Katholiken in der Stadt niedergelassen, diese reklamirten die Kirche als Eigentum, und sie musste ihnen ausgeliefert werden. Den Evangelischen blieb nichts übrig, als mit Anstrengung aller ihrer Kräfte ein kleines Kirchlein zu erbauen, welches am 25. Dezember 1603 eingeweiht, und von Herberger Kripplein Christi genannt wurde, denn wie das Christkindlein selbst am ersten Weihnachtsfeste vor 1603 Jaren in der Fremde zu Bethlehem, die doch sein Eigentum war, keine andere Wiege als die Krippe im Stalle gefunden hatte, so sollte nun auch seine Gemeinde zu Fraustadt, aus der Stadtkirche vertrieben, in einem geringen Hause ihr Unterkommen finden.

Von den zalreichen Schriften Valerius Herbergers, wozu er bei aller seiner rastlosen Pastoraltätigkeit Zeit gefunden, nennen wir 1) „die evangelische Herzpostille", 2) „die epistolische Herzpostille, 3) „geistreiche Stoppelpostille" aller und jeder evangelischer Texte, die an den heiligen Sonn- und Festtagen nicht vorkommen, ein Posthumum, 4) Magnalia Dei. De Jesu scripturae nucleo et medulla, d. i. die großen Taten Gottes, von Jesu, der ganzen Schrift Stern und Kern. Sie enthalten Betrachtungen über die Bücher Moses, Josua, Richter und Ruth. 5) „Passionszeiger", 6) „Geistliche Trauerbinden", sieben Teile, lauter Leichenpredigten. 7) „Erklärung des Jesus Sirach" in 95 Predigten. 8) „Psal-

Digitized by Google

terparadies“ zur Erklärung der Pſalmen, womit er aber nur bis zu Pſalm 23: „Der Herr iſt mein Hirt“, und zwar bis zu V. 3 gekommen iſt. „Er erquicket meine Seele: er füret mich auf rechter Straße um ſeines Namens willen.“ Es iſt erbaulich zu leſen, wie der alte Mann im Vertrauen auf die Hirtentreue des Herrn mit V. 3 ſchließt, und wie nun ſein Son Zacharias, ſein nächſter Amtsgenoſſe als Diakonus, und nach ſeinem Tode ſein Amtsnachfolger im Paſtorate, das Werk des Vaters fortſetzt von den Worten an: „Und ob ich ſchon wanderte im finſtern Tale ꝛc.“ bis zu Pſ. 28: „Wenn ich zu Dir rufe, Herr, mein Hort, ſo ſchweige mir nicht.“ — Valerius Herberger pflegte abends und morgens einen Pſalm zu beten: ſo hatte er bereits im J. 1598 am Tage aller Heiligen ausdrücklich gelobt. „Der Pſalter“, ſo ſagte er, „iſt mir das liebſte Buch in meiner Liberei, mein erkorner Kompan oder Gefärte, mein Vademecum und ſtetes Handbuch zu Hauſe und auf der Straße. Kein Tag gehet weg, da ich nicht etwas darin leſe: ſonſt würde ich mit Titus Veſpaſianus ſagen müſſen: Dieſen Tag habe ich verloren“. — Zu dieſen Schriften, von denen verſchiedene, beſonders die Poſtillen in unſerer Zeit wider herausgegeben ſind, kommt noch 9) ſein einziges geiſtliches Lied: „Valet will ich dir geben, du arge, falſche Welt ꝛc.“, welches er 1613, wärend die Peſt in Frauſtadt wütete, in einer geſegneten Stunde, nach ſeinem Symbolum: Munde maligne, vale verfaſst, und dem er in den Anfangsbuchſtaben der Strophen ſeinen Taufnamen eingewebt hat. Die Melodie dazu iſt von dem damaligen Kantor am Kripplein Chriſti, Melchior Teſchner, nachmaligem Pfarrer in Ober-Prietſchen.

Das Andenken Valerius Herbergers iſt auch durch viele Biographieen über ihn unter uns erhalten worden. Voran ging Samuel Friedrich Lauterbach: Vita, Fama et Fata Valerii Herbergeri, 1708, 1711. Auf dieſer Grundlage iſt ſein Leben in neuerer Zeit mehrfach zu erbaulichem Zwecke beſchrieben worden. Herbergers Geſchlecht iſt mit ſeinem Enkel, dem Sone Zacharias Herbergers, welcher auch Valerius hieß, erloſchen: der Enkel ſtarb im 24. Jare ſeines Lebens am 8. November 1641 in Königsberg: er hat vor ſeinem Ableben noch durch Teſtament ein Stipendium von 1000 Speziestalern für unvermögende zum Studiren tüchtige Frauſtädter, welche der reinen unveränderten Konfeſſion zugetan ſind, geſtiftet: das Stipendium beſteht noch. — Es gehört übrigens recht zu dem Bilde des Frauſtädter Predigers, wenn wir jetzt mit dem Reimworte ſchließen, welches er nach ſeiner Gewonheit der Predigt vorgeſetzt hat, die er zum Andenken an ſeinen längſt verſtorbenen Vater († 1571 8. Febr.) ſeinen „Trauerbinden“ eingebunden: es bezieht ſich auf ſeinen Namen: „Mein Herzhaus und mein Herzberg Iſt Gottes liebſte Herberg. — Gut Herzgebäu iſt das klügſte Gebäu, Drin herbergt Gott g'wiß one Scheu.“

Göſchel† (G. Plitt).

Herbert, ſ. Deismus.

Herder, Johann Gottfried, geb. am 25. Auguſt 1744 zu Mohrungen in Oſtpreußen, geſt. am 18. Dezember 1803 zu Weimar, der Theolog unter den Klaſſikern und ein Klaſſiker unter den Theologen, hat, wie auf allen andern Gebieten, denen ſich ſein reicher umfaſſender Geiſt zuwandte, ſo auch auf dem kirchlichen und theologiſchen eine bahnbrechende Bedeutung. Was ihm die Sprachwiſſenſchaft, die Poeſie, die Litteratur-, Kunſt- und Kulturgeſchichte zu verdanken haben, wieſern er auf das Gymnaſial- und Volksſchulweſen und auf die Pädagogik, vor allem aber auf die philoſophiſche Entwickelung eingewirkt hat, ſeine Stellung in der deutſchen Nationalliteratur und ſeine befruchtenden Beziehungen zu den hervorragendſten Größen ſeiner Zeit, wie zu Göthe, Leſſing, Jean Paul, Fr. H. Jacobi u. a., — das alles liegt außerhalb des Rahmens dieſer Darſtellung, welche lediglich die religiöſe, kirchliche und theologiſche Art und Wirkung des vielgefeierten und großen Mannes in das Auge zu faſſen hat. Herder hat die theologiſche Entwickelung der nachfolgenden Zeit mit ihren Gegenſätzen in ſich vorgebildet. Er ſelbſt hat keine Schule hinterlaſſen, keine Partei befriedigt und keiner ein Recht gegeben, ihn zu den Ihren zu zälen. Er ſteht einſam auf geiſtiger Höhe. Die unvergleichliche Weite ſeines Horizontes, die jungfräulich zarte und reine Em-

pfänglichkeit seines Gemütes, die intuitive Genialität seines spekulativen Geistes, sein tiefer historischer Sinn im Bunde mit einer starken kritischen Ader und jener sprichwörtlich gewordenen Gelehrsamkeit und Fülle positiver Kenntnisse, diese Vereinigung von so vielen und seltenen Gaben und Leistungen entrückten ihn ebensowol dem engherzigen Scholastizismus als der oberflächlichen Neologie einer bequemen Aufklärung. Nichts Menschliches war ihm fremd und offen stand ihm der Sinn für die göttlichen Dinge in jeder Form und Fassung. Licht, Leben, Liebe war die heilige Trias seines Wirkens. Er ist immer derselbe, ob er die biblischen Gedanken gegen die hochmütigen Machtsprüche der Negation oder Politik verteidigt oder die christlichen Ideeen von den Hülsen und Schalen der Tradition zu befreien sucht, ob er die studirende Jugend zu der Schrift, in die Geschichte der Kirche und zu den Bekenntnissen zurückfürt oder die Religion der Humanität frei von den grobsinnlichen Vorstellungen vergangener Jarhunderte nach dem Sinn und Geist der Schrift verkündet. Sein fester Standort ist die Schrift, deren historisch-religiöse Würdigung ihm Lebensaufgabe war. Von hier aus leitete er frisches Leben und neue Liebe in die Kanäle von Kirche und Theologie. Hier leuchtete ihm das Licht der Warheit noch ungetrübt und hell entgegen. Indes ihn die einen als vulgären Rationalisten verschreien, die andern ihn als Mystiker und Romantiker preisen, die dritten ihn der Unsicherheit der Prinzipien und des Abfalls von der positiven Gläubigkeit zum Freidenkertum und Spinozismus, ja sogar des Atheismus bezichtigen, steht er da als ein rechter biblischer Theolog, der die auseinandergehenden Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus, der historisch-kritischen und dogmatisch-spekulativen Schule freundlich ineinander in sich vereinigt. Beiden hat er die Wege geebnet; beide können sich mit gleichem Rechte auf ihn berufen. Jenachdem die Gegner sind, denen er sich gegenüber sieht, erscheint er entweder als Apologet der Bibel und des Christentums oder als Wortfürer der christlichen Humanität und Prophet der Erneuerung von Kirche und ihrer Lehre. Immer aber bewärte er sich als Förderer warhaft sittlich-religiösen Lebens und warhaft wissenschaftlichen Strebens in der Theologie. —

Herders Jugendjare verflossen freudlos und trübe. Der Vater war Kantor und Mädchenlehrer; die Familie unbemittelt, der Einfluss des Diakonus Trescho, welcher den begabten Knaben an sich heranzog, ihn beschäftigte und leitete, dem aufstrebenden Geiste wenig günstig. Wenigstens empfand es der Jüngling so, dass er, auch one Neigung und inneren Beruf, gern einem Regimentschirurgen nach Königsberg folgte, der ihn Chirurgie studiren lassen wollte. Hier fand er bald seinen waren Beruf, indem er sich der Theologie widmete, gleichzeitig aber auch Philosophie und Humaniora studirte und sich eine umfassende Kenntnis der neueren in- und ausländischen Litteratur erwarb. Die durch ein Erstlingsgedicht „Cyrus" veranlasste Bekanntschaft mit dem Buchhändler und Verleger der Königsberger Zeitung Kanter kam ihm dabei sehr zu statten. Durch ihn lernte er Kant und Hamann kennen, welche sich alsbald lebhaft für den hochbegabten Jüngling interessirten. Besonders letzterer gewann großen Einfluss auf Herder. Durch solche Protektion erlangte der achtzehnjärige eine lonende Beschäftigung als Lehrer und Aufseher am Friedrichskollegium. Mit der Verbesserung der äußeren Lage hob sich der Mut und die Schaffenslust. Der jugendfrische Geist durchbrach die Schranken der Schwermut und Schüchternheit. Mit unglaublicher Arbeitskraft bemächtigte er sich der theologischen, philosophischen und philologischen Disziplinen, und mit ungewönlichem Wissen ausgerüstet, die Brust von Idealen gehoben, nicht one rühmliche Versuche in Poesie und Redekunst, verließ er schweren Herzens Königsberg, um im Herbst 1764 eine Kollaboratur an der Domschule zu Riga zu übernehmen. Bald darauf versuchte er sich auch als Prediger, und zwar mit dem größten Erfolg. Die Vorstadtkirche, in welcher er seit 1767 als ordinirter Nachmittagsprediger eine große und gewälte Gemeinde, besonders auch aus jungen Kaufleuten bestehend, um sich versammelte, war bald zu eng und zu klein geworden. Denn er sprach in neuen Zungen und in biblischer Kraft, abgewandt von der scholastischen wie von der pietistischen Predigtschablone, nicht nur die Hörer mit

dem „Mohntrank“ allgemeiner nichtssagender Phrasen einzuschläfern, sondern um Geist und Gewissen zu erwecken. „Der Redner Gottes“ — ein Fragment, in jener Zeit entstanden, enthüllt sein homiletisches Ideal. Wie Herders Ansehen und Beliebtheit in den besten Familien Rigas wuchs, so begründete er seinen litterarischen Ruf in ganz Deutschland, indem er selbst Lessings Aufmerksamkeit auf sich zog, durch die „Fragmente über die deutsche Litteratur“ und die „kritischen Wälder“, zwei küne und scharfe Schriften, welche ihm unter den Gelehrten und Schriftstellern manchen Feind erweckten, aber in den Augen aller Unbefangenen das Ansehen eines selbständigen, vielseitigen und scharfsinnigen Kritikers sicherten.

Zu seiner weiteren Ausbildung und zugleich, um dem Neid und Zorn, die sich wider ihn erhoben, zu entgehen, verließ er plötzlich im Jare 1769 Riga und ging zur See nach Frankreich, indem er alle günstigen Anerbietungen und glänzenden Aussichten beiseite setzte. Seine nicht bloß auf Frankreich, sondern auch auf Italien berechnete Studienreise wurde aber bald unterbrochen, indem er den Antrag annahm, dem Prinzen von Holstein-Eutin als Reisebegleiter und geistlicher Fürer sich anzuschließen. Dies Verhältnis endete aber schon in Straßburg, wo er, nachdem er in den kleineren deutschen Residenzen mehrfach wichtige Bekanntschaften gemacht hatte, seines alten Übels, einer Thränenfistel wegen seine ihm onehin drückend gewordene Verbindlichkeiten löste und, indes er einer erfolgten Operation wegen länger verweilte, mit Göthe, Jung-Stilling u. a. sich befreundete, zugleich aber neue wissenschaftliche, zumeist theologische Arbeiten plante. Diese Entwürfe reiften in dem stillen Bückeburg, wohin er als Hofprediger, Superintendent und Konsistorialrat berufen wurde (1771). Fünf Jare verweilte er hier in zum teil unerquicklichen Verhältnissen, getragen von der Liebe und Verehrung des Grafen und seiner Gemalin, in regem geistigen Verkehr mit Göthe, Merck, der Universität Göttingen, deren Bibliothek er fleißig benutzte, und beglückt durch die Liebe seiner jungen Gattin Caroline, geb. Flachsland. Weniger fülte er sich durch seine kirchenregimentliche Stellung befriedigt, und der Wunsch nach einer akademischen Wirksamkeit, der ihn zeitlebens nicht verließ, erwachte lebhaft. Die Erfüllung dieses Wunsches hätte ihn in Göttingen, wo Heyne für ihn wirkte, nicht fehlen können, hätte er sich nur einem lästigen Kolloquium unterwerfen wollen; denn seine theologischen Schriften brachen ihm Ban. Er verfasste in Bückeburg deren vier, nämlich 1) „Provinzialblätter. An Prediger“, — eine Apologie für die kirchliche Bedeutung und die religiös-sittliche Eigenart des geistlichen Amtes, gerichtet gegen die statskirchlichen und moralisirenden Theorieen von der Nutzarbeit des Predigtamtes, in dessen Trägern Herder nicht bloß wie Spalding, Depositäre der öffentlichen Moral, sondern Priester und Propheten im Sinne der Schrift erkannte. 2) „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthaltene heilige Schrift“, im Hamannschen Stile gedacht und geschrieben, eine Untersuchung über die ersten Kapitel des 1. B. Mosis, zur Rechtfertigung des allegorischen Inhalts jener Kindheitssagen gegen falsche natürliche und dogmatische Erklärungen gerichtet. „Allen physischen und metaphysischen Kram, den man jener Urkunde angestrichen, bezeichnet er als Schande der menschlichen Vernunft und Sünde gegen die einfältige unverwirrte Offenbarung Gottes, die sinnreiche Hieroglyphe über die Entstehung der Anfänge menschlicher Kultur“. 3) „Erläuterungen aus einer neueröffneten morgendländischen Quelle“ und 4) „Briefe zweier Brüder Jesu“ in unserem Kanon, beide im J. 1775 erschienen. Wärend Herder in jener Schrift den Zendavesta zur Erklärung einer Reihe neutestamentlicher Begriffe, wie Licht, Warheit, Son Gottes, Leben u. s. w. heranzieht und der Einfluss ostasiatischer Denkweise auf Judentum und Christentum nachweist, erläutert er in dieser an den Briefen Judä und Jakobi die angeblich ältesten Schriften des N. T.'s aus der Feder zweier leiblicher Brüder Jesu“. Wie weit man im einzelnen heute über Herders Ansichten hinausgeschritten ist, der Grundsatz, dass die hl. Schriften keinen dogmatischen Lehrcodex bilden und aus Zeit, Ort und Umständen zu verstehen sind, ist der Exegese und Hermeneutik von ihm eingeimpft worden. Die lebhafte Polemik gegen Gelehrte, wie Michaelis und

die gleichzeitige Frontstellung gegen die alles verwässernde Moraltheologie trugen dem geistvollen Herder viel bittere Früchte. Hocherwünscht kam deshalb 1776 die durch Göthe vermittelte Berufung zum Oberpfarrer, Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendenten von Weimar. An der Spitze des Kirchen- und gesamten Schulwesens, der Herzogin Mutter Amalie eng verbunden, mit Wieland, Göthe, Knebel, Einsiedel u. a. in geistigem Verkehr, von all den hervorragenden Geistern, welche in Weimar ab- und zureisten, in der Nähe und Ferne, geehrt und bewundert, hat Herder, die kurze Unterbrechung seiner italienischen Reise abgerechnet, bis zu seinem durch langjärige Körperleiden vorbereiteten frühen Tod, der neuen Heimat angehört und die geistige und sittliche Blüte des Landes gezeitigt und behütet. Als Kanzelredner ein unerreichter Meister, ein Magnet und Leitstern für die strebsame Jugend, ein Reformator auf dem Gebiete der religiösen Jugendbildung und des Kirchengesangs, der Predigt und des theologischen Studiums, in Person und Tat die Versönung von Kultur und Christentum vollziehend, hat er eine unbeschreiblich segensreiche Wirksamkeit entfaltet. Wir erwänen hier nur seine theologischen Produktionen. Die „Lieder der Liebe“ (1778) sind eine ästhetisch-literarhistorische Bearbeitung und Auslegung des Hohenliedes, der reinsten und zartesten Liebesdichtung des Altertums. „Maran Atha oder das Buch von der Zukunft des Herrn, des N. T.'s Siegel“ (1779) enthält einen glücklichen Versuch zeitgeschichtlicher Auslegung der Apokalypse, deren Weissagungen für Herder in der Zerstörung Jerusalems erfüllt sind. „Vom Geist hebräischer Poesie“ (1782 und 1783) handeln zwei Bände weltberühmter Untersuchungen über die alttestamentliche Dichtkunst, insbesondere die Psalmen. Die poetische Auffassung des A. T. auf den Offenbarungsinhalt selbst ausdehnend, brachte dies Werk einen vollständigen Umschwung im Gebrauche jener Schriften zu Wege und öffnete das Geheimnis ihrer Schönheit und ihres Ursprungs. Gleichzeitig schrieb er zum Besten der Theologie Studirenden „Briefe über das Studium der Theologie“, „Briefe von Theophron“, „Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre“, „Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie“ — von denen die ersteren, eine Encyklopädie und Methodologie der Theologie, die weiteste Verbreitung fanden und die theologische Jugend den Ernst christlicher Gesinnung mit warer Humanität, die Freiheit des Geistes mit der Ehrfurcht vor der Bibel und den feinen Sinn für die Vorzeit mit der Erkenntnis der Bedürfnisse der Gegenwart verbinden lehrte.

Wärend Herder also tausende und hunderttausende für die Kirche gewonnen und in den Geist des Christentums einfürte und gleichzeitig die mühseligen Geschäfte kirchlicher Verwaltung und Regierung in großem Stil besorgte, fürten ihn seine Studien in die philosophischen Systeme der Vorzeit, besonders des Spinoza, und in die verborgenen Tiefen kirchlicher Vergangenheit. Er hat keine Kirchengeschichte geschrieben, jedoch zu kirchengeschichtlichen Arbeiten und Würdigungen vielfach Anregung gegeben. Die kleinen Aufsätze in der „Adrastea“ und andere gelegentliche Notizen haben die Lust und den Eifer für unbefangene objektive Untersuchungen auf diesem Gebiete in demselben Maße erweckt, wie seine Arbeiten über die Legenden, die heiligen Stimmen der Völker, die kulturgeschichtliche Entwickelung einem vergleichenden Studium der Religionen und der Mythologieen zum Anlass geworden sind. Waren es auch meist Anungen, Lichtstralen, Erinnerungen, die er gab, so sind sie doch von unverkennbarer Einwirkung auf das kommende Geschlecht, wie z. B. auf Schelling, Bunsen u. v. a., gewesen.

Als die reifsten und schmackhaftesten Früchte seiner biblisch-historisch-dogmatischen Arbeiten gelten die unter dem Titel „christliche Schriften“ gesammelten Abhandlungen. „Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest,“ — „Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre“, — „Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien“, „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland“ handeln vier der wichtigsten Versuche, die dogmengeschichtliche mit der exegetischen Erörterung der christlichen Heilstatsachen zu verbinden, irrigen naturalistischen und scholastischen Auffassungen zu begegnen und eine humane ethisch-religiöse Glaubensansicht zu verbreiten. Die beiden letztgenannten, welche mit

klarer Unterscheidung der Synoptiker und des Johannesevangeliums die Kritik des Kanons und die Evangelienkritik vorbereiteten, hat man nicht mit Unrecht die Anfänge der Disziplin vom „Leben Jesu“ genannt. Die Aufsätze über den „Geist des Christentums“, „Die Religion im Verhältnis zu Lehrmeinungen und Gebräuchen“, „Vom Christenthum und Antichristentum“ verfolgen den bestimmten Zweck, eine klare Unterscheidung des Vergänglichen und Ewigen am Christentume, der Dogmatik und Sitte von Religion und Moral, des Glaubens und des Wesens warer, christlicher, heilbringender Frömmigkeit von dem Zufälligen, von Gewand, Fülle und Form zu treffen. Denn nur so hoffte Herder das Zeitalter für lebendige Christlichkeit und für die Kirche zurückgewinnen zu können, dass er die echt germanische Tat der Reformation und Fortbildung christlicher Erkenntnis auf das Einzelne und Ganze ausdehnte, die biblische Lehre und christliche Dogmatik in das Deutsche übersetzte und das Christentum als die Religion vollendeter Humanität enthüllte und rechtfertigte. Wiefern er bei diesem banbrechenden Verfaren wesentliches vom Christentum verloren und übersehen oder die Person Jesu und ihr Wirken bei dem Bestreben, in Christus das vollendete Musterbild der edelsten Humanität, das menschgewordene Ewige zu erkennen, verkürzt und beeinträchtigt hat, steht hier um so weniger in Frage, als die wissenschaftliche Theologie dankbar der tiefen und vielseitigen Anregungen gedenkt, welche sie bis in unser Zeitalter hinein direkt und indirekt von Herder empfangen hat. Denn gerade die schriftmäßige Beleuchtung der verschiedenen christlichen Dogmen, welche der starren Buchstabengläubigkeit ebenso ferne stand, als der leichtfertigen Negation der Hauptlehren des Christentums, hat auf den Entwickelungsprozeſs der deutschen Theologie höchst woltätig eingewirkt.

Um die Bibel und ihr Verständnis und ihre Verwertung dreht sich Herders theologisches und kirchliches Wirken. Seine Dogmatik, obwol er keine solche geschrieben hat, ruht ganz auf biblischem Grunde; ebenso ist seine Predigtweise, von der uns anziehende Proben erhalten sind, durchaus textgemäß. Er hat die Homilie wider zum Leben erweckt. Seine Gewalt als Prediger beruhte nicht bloß auf der biblischen Diktion, sondern vielmehr auf der der Bibel abgelauschten Methode der Gedankenentwickelung und der Zurückfürung der Lehre aus den Schulsätzen des Glaubens und der Moral in die lebensvolle Unmittelbarkeit des biblischen Gottesgefüls und Gottesbewusstseins.

Herders Einfluss auf die kirchliche Praxis ist der größte. Sein Beispiel, sein persönlicher und amtlicher Einfluss, zumal seit er 1793 Vizepräsident und 1801 Präsident des weimarischen Konsistoriums geworden war, seine Bemühungen um Studenten und Kandidaten, deren Fortbildung ihm besonders am Herzen lag und für deren Vorbereitung zum Kirchendienst er die Errichtung eines Predigerseminars, wenn auch erfolglos, betrieb, das neue Gesangbuch, das er nach gefunden und nunmehr allgemein giltigen Grundsätzen bearbeitete, seine Widererweckung des lutherischen Katechismus, seine Hirtenbriefe und kirchenregimentlichen Verfügungen — das alles wirkte zusammen, um seine Ideale in weite Kreise einzufüren. Freilich stieß er dabei häufig auf drückende Hindernisse. Der Bureaukratismus, das Vorurteil der Menge, die Geistesträgheit vieler Geistlichen, gewisse Verhältnisse in seiner nächsten Umgebung erschwerten ihm das Leben und ließen oft bittere Gefüle und herbe Gedanken in ihm aufkommen. In einer freien geistigen Wirksamkeit und einem ganz der Wissenschaft und dem theologischen Lehramte gewidmeten Leben würde er sich ungleich woler gefült haben.

Seine philosophische Anschauung, wie sie in den „Ideeen zur Philosophie der Geschichte“, in seiner Schrift „Gott“ und in der verunglückten „Metakritik“ zu Tage liegt, hat sich vorzüglich an Leibnitz und Spinoza entwickelt. Die kritische Philosophie blieb ihm fremd und unverständlich. Es war das tragische Geschick seines Lebens, zuletzt mit seinem großen Lehrer Kant offen zu brechen und gegen Fichte und die Lehrfreiheit in Jena Maßregeln treffen zu müssen, welche Dinge ihm mehr als vieles andere seine letzten Lebensjare verbittert haben. — Herder, der Dichter und Aesthetiker, der Kirchenlehrer und Schüler der mystisch-intuitiven Genialitätsphilosophie, der Historiker, der im Realismus des Denkens

gereift war, konnte in der neuen kritischen Schule nur eine Gefar und eine Verwirrung erkennen. Für ihn ruhte ja alles auf dem absoluten Gottesglauben und das Christentum war ihm so wesentlich das wichtigste Kulturmoment, dass er als Ziel der Menschheit und des Ich nur dies eine kannte: die christliche Humanität. Die göttliche Vernunft in allem Werden, die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Haushaltes, in dem sich Gott offenbart von Jartausend zu Jartausend, und der Mensch selbst als Mikrokosmos mit göttlicher Entelechie und ewiger Bestimmung — diese spinozistisch-leibnitzische Ideeenwelt, die hernach in der Hegelschen Philosophie wissenschaftliche Wirklichkeit wurde, erfüllte sein Gemüt. Solcher Glaube an Gott und an das Reich Gottes und an den Menschenson, in dem der Son Gottes enthüllt ward, ist der mütterliche Boden, auf welchem sich Herder als Theolog, als Philosoph und Pädagog von Anfang bis zu Ende bewegt hat. — Der Kurfürst von Baiern erhob ihn kurz vor seinem Tode in den Adelsstand, nachdem längst schon die deutsche Nation und die Theologie und Kirche einen ihrer Edelsten und Ersten in ihm erkannt hatten.

Litteratur: Herders theologische Schriften füllen in der alten Cottaschen Gesamtausgabe die 12 ersten Bände. Die neue kritische und vervollständigte Herderausgabe von Suphan steht erst in den Anfängen.

Die älteste Biographie und T. „Erinnerungen an Herder" ist von Caroline Herder, geb. Flachsland, geschrieben, ergänzt durch des Sones E. v. Herder, „Lebensbild", 1846. Sodann: Döring, Herders Leben, 1823; Danz und Gruber, Karakteristik Herders, 1805; Weimarisches Herder-Album, 1845; Dibbits, H. als Verklaarder von der Bijbel, 1863; Erdmann, H. als Religionsphilosoph, 1866; A. Werner, Herder als Theolog, 1871; O. Pfleiderer, H. u. Kant in Jahrbücher f. prot. Theol., 1875; Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1874, II, 1—43. Vgl. die K.K. G.G., besonders Hagenbach, 7. Band, und die Litteraturgeschichten von Gelzer, Hettner u. a. **A. Werner.**

Heerman, Johannes, evangel. Prediger, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller im 17. Jarhundert, geb. den 11. Oktober 1585 zu Rauten, einem Städtchen in Niederschlesien, Son eines Kürschners, eine zeitlang Hausgenosse des Valerius Herberger in Fraustadt, dann auf den Schulen zu Breslau und Brieg, auf den Universitäten Leipzig, Jena und Straßburg, beschäftigt sich frühzeitig mit Poesie zuerst in lateinischer, später in deutscher Sprache, wird 1608 in Brieg zum Dichter gekrönt, 1611 Prediger in dem schlesischen Städtchen Köben. Durch Krankheit, da er in seinem ganzen Leben keines ganz gesunden Tages sich erinnern konnte, durch allerlei häusliches Leid, besonders aber durch die seit 1623 über Schlesien hereinbrechenden Drangsale des dreißigjärigen Krieges hatte er unsäglich viel zu leiden, musste seit 1634 dem Predigen ganz entsagen, da er durch Krankheit die Sprache verlor, zog sich 1638 nach Lissa in Polen zurück, und lebte hier fortwärend unter großen Leiden und schweren Heimsuchungen, mit Abfassung, Sammlung und Herausgabe zalreicher Lieder, Predigten und erbaulicher Schriften unermüdlich beschäftigt, bis zu seinem den 17. (27.) Februar 1647 erfolgten Tode. — Seine Dichtungen und übrigen erbaulichen Schriften hängen teils mit seinen persönlichen Lebenserfarungen, teils mit den Schicksalen der evangelischen Kirche seines Landes und seiner Zeit eng zusammen: er ist vorherrschend ein Dichter und Prediger der streitenden und leidenden Kirche, ein Sänger der Trübsal und des Kampfes (vgl. z. B. seine „Thränenlieder"), aber auch des ungebrochenen Glaubensmutes, der in Lieb und Leid geläuterten Glaubenserfahrung eines geängsteten und zerschlagenen, aber durch des „frommen Gottes" Liebe und des „herzliebsten Jesu" Wunden reichlich getrösteten Geistes und Herzens. Unter seinen zalreichen Liedern (Wackernagel gibt eine Auswal von 200 größeren und kleineren Stücken aus einer mindestens doppelt so großen Zal) sind manche, die allgemeinen Anklang und Aufnahme in die Kirchengesangbücher gefunden haben (z. B. O Gott, du frommer Gott ꝛc., Herzliebster Jesu, was hast du ꝛc., Wo soll

ich fliehen hin ꝛc., Jesu, deine tiefen Wunden ꝛc. u. a.), und viele, die zu den schönsten Liederzierden und dem bleibenden Liedersegen der evangelischen Kirche gehören. Unter allen geistlichen Dichtern zwischen dem Reformationszeitalter und Paul Gerhard ist Joh. Heermann wol der bedeutendste, und auch vom rein litterar-historischen Standpunkt aus gebürt ihm — wie Wackernagel gegenüber von früherer Verkennung mit Recht geltend gemacht — in der Geschichte der deutschen Poesie des 17. Jarh.'s eine hervorragende Stelle; jedenfalls ist er der bedeutendste geistl. Dichter der schlesischen Schule nnd steht als Charakter und Dichter weit höher als sein Landsmann und Zeitgenosse Opitz, dessen formeller Einfluss auf H. übrigens unverkennbar ist. — Von seinen Schriften (deren ausfürliches Verzeichnis s. bei Wackernagel) nennen wir nur etliche: Biblisches Christentum 1609; Gebetbuch 1609 u. ö., Passionspredigten u. d. Tit.: Crux Christi 1618 u. ö., Heptalogus Christi, über die Worte am Kreuz 1619 u. ö., neuerdings wider aufgelegt Berlin 1856; Mons Oliveti, Christus am Ölberg, 1656; Leichenpredigten unter verschiedenen Titeln, z. B. christ. εὐθανασίας statuae, Schola mortis, güldene Sterbekunst, parma contra mortis arma, dormitoria; labores sacri oder Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien, 1624, 31, 38 u. ö.; eine Sammlung lateinischer Gedichte u. d. Tit. epigrammatum l. IX, 1624; deutsche Lieder u. d. Tit. devoti musica cordis, Haus- und Herzmusik 1630 u. ö., Schlußglöcklein, poetische Erquickstunden, Zuchtbüchlein u. s. w. — Quellen für seine Lebensgeschichte sind: seine Leichenpredigt von J. Holfeld, abgedruckt bei Witten, Mem. theol. S. 654 ff., und Heermann, Joh. D., Neues Ehrengedächtnis des schl. Gottesgel. und Liederdichters J. H., Glogau 1759. Bearbeitungen: Ev. Kirchenzeitung 1832, Nr. 27—29; Ph. Wackernagel, J. H. geistliche Lieder, Stuttgart 1856 (mit ausfürl. Einleitung und Bibliographie); Ledderhose, Leben von J. H., 2. Aufl. 1876; vgl. die allg. Werke zur Geschichte des Kirchenlieds und der deutschen Litteratur, z. B. Koch, Kirchenlied, 3. Aufl., Bd. III; Gödeke, Grundriss, I, S. 468.

Wagenmann.

Zusätze und Berichtigungen zu Band IV—V.

Band IV.

Seite 27 Zeile 6 von unten lies: dieser statt diese.
Seite 481 lies dreimal Rousselstatt Rufus.
Seite 732 Zeile 28 von unten } lies: zürcherische statt zürchische.
Seite 735 Zeile 28 von unten }

Band V.

Seite 71 zum Artikel St. Georg: vgl. v Gutschmid, die Sage vom h. Georg, in den Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft d. WW. zu Leipzig, philol.-histor. Classe Bd. XII, 1860, S. 175—202.
Seite 78 zum Artikel Georg v. Sachsen: vgl. die Mittheilungen Höflers in den Denkschriften der Wiener Akad. d. WW. histor.-phil. Classe Bd. XXVIII S. 290 ff., die den ganzen Haß des Herzogs gegen Luther bekunden.
Seite 89 Zeile 18 von oben lies: gerade so notwendig.
Seite 89 Zeile 19 von oben lies: und kann auch in ihm ebenso nur st. nur gerade so.
Seite 142 Zeile 24 von oben lies: 1536 statt 1662. Dazu vgl. Ztschr. für Kirchengeschichte Bd. III S. 123.
Seite 405 Z. 19 ff. Über das Bekenntnis des Thaumaturgen vgl. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Christiania 1879, S. 25—64.
Seite 493 Z. 5 von unten lies: Hadar-Rimmon oder Hadar-Rammon st. Hadar-Rammon oder Hadra-Rammon.
Seite 536 Zeile 10 von unten lies: Faber, Cochläus.
Seite 669 Zeile 26 von unten lies: Vorstellung statt Varstellung.

Digitized by Google

Verzeichnis
der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Geist, heiliger, s. Trinität	1
Geist des Menschen, im bibl. Sinne	—
Geist, Orden des heiligen	9
Geistesgaben	10
Geistliche	14
Geistliche Dramen des Mittelalters	20
Gelasius I.	29
Gelasius II.	31
Geld bei d. Hebräern	32
Gellert, Chr. Fürchtegott	37
Gelübde bei d. Hebräern	40
Gelübde	43
Gemara, s. Talmud	52
Gemeinde, kirchliche	—
Gemeinschaft d. Heiligen	57
Gemischte Ehe, s. Ehe	59
Genehmigung, landesherrliche, s. Placet	—
Generalsuperintendent, s. Superintendent	—
Generalvikar	—
Genesis, s. Pentateuch	61
Genezareth, See von, s. Palästina	—
Genfer Katechismus und Konsensus, s. Calvin	—
Gennadius von Massilia	—
Gennadius I. u. II. von Konstantinopel	62
Genovefa	65
Genovefaner	66
Gentile, Joh. Valentin	67
Gentiliacum	68
Gentillet, Innocenz	69
Genügsamkeit	—
Genugtuung Christi, s. Erlösung, Bd. IV. 303	70
Genugtuung d. Menschen, s. Buße, Bd. III, 26	—
Georg, St.	—
Georg III., Fürst zu Anhalt	71
Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach	73
Georgius, Bischof von Laodicea	75
Georg von Polentz	76
Georg der Bärtige, Herzog von Sachsen	77
Gerar, s. Philistäa	79
Gerasa, s. Gadara	—
Gerberon, D. Gabriel G.	—
Gerbert, s. Sylvester II., Papst	80
Gerbert, Martin	—
Gerdes (Daniel)	81
Gerechtigkeit u. Billigkeit	82
Gerechtigkeit Gottes, s. Gott	—
Gerechtigkeit d. Menschen, ursprüngliche	83
Gerhard, der heilige	90
Gerhard, Johann	91
Gerhard Groot, s. Brüder des gemeinsamen Lebens	96
Gerhardt, Paulus	—
Gerhoch	101
Gericht, göttliches	103
Gericht und Gerichtsverwaltung b. d. Hebräern	107
Gerichtsbarkeit, kirchliche	110
Gerichtshof, geistlicher, s. Audientia episcopal.	129
Gerichtsverfaren, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	—
Gerlach, Otto von	—
Germanus, St., v. Auxerre	131
Germanus, St., v. Paris	—
Gernler, Lukas	132
Geroch, s. Gerhoch	—
Gerrener	—
Gerson, Joh. Charlier	—
Gerste	141
Gertrud	142
Gesang, kirchlicher, s. Kirchenmusik	—
Geschuriter, s. Canaan, Bd. III, 122	—
Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu	—
Gesenius, Justus	143
Gesenius, Wilhelm	146
Gesetz	148
Gesetz, kirchl., s. Kanon	150
Gesetz, mosaisch., s. Moses	—
Gethsemane, s. Jerusalem	—
Getreide, s. Ackerbau	—
Gewichte b. d. Hebräern, s. Maße	—
Gewissen, das	—
Gewissener	159
Gewissensfälle, s. Kasuistik	—
Gewissensfreiheit, s. Toleranz	—
Gherardino v. Borgo-San-Donino, s. Joachim v. Floris	—
Giberti, Giovan Matteo	—
Gichtel, Johann Georg	160
Gideon	163
Gieseler, Joh. K. Ludw.	165
Gifttheil, Ludw. Friedr.	168
Gihon, s. Eden Bd. 4, 35 und Jerusalem	—
Gilbert de la Porrée	—
Gildas der Weise	169
Gilead, s. Palästina	—
Giraldus Cambrensis	170
Girgasiter, s. Canaan, Bd. III, 122	171
Girsiter, s. Canaan, Bd. III, 122	—
Glassius, Salomo	—
Glaube	174
Glaubensartikel	178
Glaubensfreiheit u. Glaubenszwang, s. Toleranz	182
Glaubensregel, regula fidei	—
Gleichnis	186
Glocken	190
Glöckner	192
Gloria in excelsis und Gloria patri, s. Doxologie	—
Glossa ordinaria et interlinearis, s. Glossen, biblische	—
Glossen (biblische)	—
Glossen und Glossatoren des röm. und kanon. Rechts	196
Glückseligkeit	197
Gnade	198
Gnadenbild	203
Gnadenbriefe, päpstliche	204
Gnadengaben, s. Geistesgaben	—
Gnadenjar, s. annus gratiae	—
Gnadenmittel, s. Wort Gottes u. Sakramente	—
Gnadenwal, s. Prädestination	—
Gnadenwirkung, s. Gnade	—
Gnosis, Gnostizismus, Gnostiker	—
Goar, Sankt	247
Goch, Johannes	—
Godeau, Anton	250
Godehard (Gotthard)	251
Görres, Joh. Joseph	253
Göschel, Karl Friedrich	255
Goeze, Johann Melchior	258

Digitized by Google

	Seite
Gog und Magog . .	263
Goldener Leuchter, ſ. Stiftshütte u. Tempel	265
Golgatha, ſ. Grab, das heilige	—
Goliarden, ſ. Vagantes .	—
Gomarus, Franz . . .	—
Gomer	266
Goneſius, Petrus . .	277
Goriun, ſ. Mesrob . .	278
Goſan	—
Goſen	279
Goßner, Johannes Evangeliſta	282
Goten	284
Gotiſche Baukunſt, ſ. Baukunſt, chriſtl., Bd. II, 152	289
Gotiſche Bibelüberſetzung, ſ. Deutſche Bibelüberſetzungen, Bd. III, 543	—
Gott	—
Gottesdienſt	312
Gottesfreunde, ſ. Johann v. Rütberg . .	319
Gottesfriede	—
Gottesgebärerin, ſ. Maria	320
Gotteslästerung . . .	—
Gottesurtheil	322
Gottesverehrung, ſ. Gottesdienſt	323
Gotthart, ſ. Godehard .	—
Gottloſigkeit	—
Gottmenſch, ſ. Jeſus Chriſtus	324
Gottſchalk	—
Gottſchalk, Wendenfürſt und Märtyrer . . .	328
Gottſeligkeit	329
Goudimel, Claude . .	330
Goulart, Simon . . .	—
Grab, das heilige . .	331
Grade, akademiſche in d. Theologie	342
Graduale in der Meſſe	351
Gradualpſalmen, ſ. Pſalmen	352
Grammont, ſ. Grandmont	—
Granatbaum	—
Grandmont, Orden von	—
Gratian	353
Graul, Karl	357
Grégoire, Henri . . .	262
Gregor I.	364
Gregor II.	375
Gregor III.	376
Gregor IV.	—
Gregor V.	—
Gregor VI.	377
Gregor VI. (Gegenpapſt)	—
Gregor VII.	—
Gregor VIII.	384
Gregor VIII. (Gegenpapſt)	—
Gregor IX.	—
Gregor X.	385
Gregor XI.	385
Gregor XII.	386
Gregor XIII.	—
Gregor XIV.	—
Gregor XV.	387
Gregor XVI.	—
Gregor der Erleuchter (Illuminator), ſ. Armenien, Bd. I, 672 .	390
Gregor von Heimburg .	—
Gregor von Nazianz .	392
Gregor von Nyſſa . .	396
Gregorius der Thaumaturge	404
Gregor von Tours . .	405
Gregor von Utrecht . .	407
Gregorianiſcher Geſang, ſ. Kirchenmuſik und Gregor I.	408
Gregorianiſches Jar, ſ. Kalender	—
Gretſer, Jakob . . .	—
Gribaldo	409
Griechiſche u. griech.-ruſſ. Kirche (und Theologie)	—
Griechiſche Glaubensbekenntniſſe, ſ. Griechiſche Kirche. Gennadius, Jeruſalem, Synoden in, Lukaris, Mogilas .	430
Griechiſche Sprache des N. T., ſ. Helleniſtiſcher Dialekt	—
Griesbach, Joh. Jakob .	—
Groen von Prinſterer, Wilhelm	432
Gropper, Johann . .	433
Grotius (Hugo de Groot)	436
Gründonnerstag, ſiehe Woche, die große . .	439
Grundtvig, Nikolai Frederik Severin . . .	—
Gruß bei den Hebräern	450
Grynäus	452
Gualbert, Johannes .	455
Guardian, ſ. Kloſter .	456
Guericke, Heinrich Ernſt Ferdinand	—
Gürtel bei den Hebräern	457
Guibert	458
Guibert von Nogent .	460
Guido (Guy, Wido) de Bres	465
Guido, Stifter d. Hoſpitaliter, ſ. Hoſpitaliter	—
Guilbert der heilige . .	—
Guizot, Franz Pet. Wilh.	466
Gundulf	468
Guſtav-Adolf-Stiftung. Guſtav-Adolf-Verein	470
Gut, das höchſte . . .	476
Guthrie, Thomas . .	477
Guyon, Frau de la Motte-	479
Gyrovagi	484

H.

	Seite
Haager Geſellſchaft zur Verteidigung d. chriſtlichen Religion . .	485
Habakuk	487
Haberkorn, Peter . . .	490
Hadad	491
Hadadeſer	492
Hadad-Rimmon . . .	—
Hades	494
Hadoram	499
Hadrach	500
Hadrian	501
Hadrian I.	506
Hadrian II.	509
Hadrian III.	511
Hadrian IV.	512
Hadrian V.	515
Hadrian VI.	—
Händel, ſ. Kirchenmuſik	521
Häreſie	—
Haetzer, Ludwig . . .	527
Häuſer bei d. Hebräern, ſ. Baukunſt b. d. Hebräern	531
Hafenreffer, Matthias .	—
Hagada, ſ. Midraſch .	533
Hagar	—
Hagariter	534
Hagenauer Religionsgeſpräch	535
Hagenbach, Karl Rudolf	537
Haggai	540
Hagiographen, ſ. Kanon des A. T.'s . . .	542
Hahn, Auguſt . . .	—
Hahn, Heinrich Auguſt .	545
Hahn, Michael . . .	—
Hahn, Phil. Matthäus	547
Haimo (Haymo, Aimo)	549
Haine, heilige, bei den Hebräern	550
Hakeldama, ſ Judas Iſcharioth	552
Hales, Alexander v., ſ. Alexander v. Hales .	—
Hales, John	—
Halitgar	554
Haller, Albrecht von .	555
Haller, Berthold . . .	556
Halsketten	561
Ham, ſ. Noah u. ſ. Söne	562
Haman der Agatite, ſ. Eſter, Bd. IV, 344 .	—
Hamann (Johann Georg)	—
Hamansfeſt, ſ. Feſte der Juden, Bd. IV, 543 .	567
Hamath	—
Hamburg. Kirchl. Statiſtik	569
Hamel, ſ. Bajus, Bd. II, 69	573
Hamelmann, Hermann .	—
Hamilton	574
Handauflegung . . .	576

	Seite
Handel bei d. Hebräern	578
Handfaſs	581
Handſchriften der Bibel, ſ. Bibeltext	582
Handtrommel, ſ. Muſik b. d. Hebräern	—
Handwerke b. d Hebräern	—
Hanna	587
Hannover, ſ. Preußen, kirchlich-ſtatiſtiſch	588
Hanſiz, Markus	—
Haphtharen, ſ. Bibeltext des A. T.'s, Bd. II, 392	—
Har bei den Hebräern	—
Hara	589
Haran	590
Hardenberg	591
Harding, Steph., ſ Ciſterzienſer, Bd. III, 233	600
Hardouin, Jean	—
Hare, Charles Julius	602
Hardt, Herm. v. der, ſ. Hermann	603
Harfe, ſ. Muſik bei den Hebräern	—
Harmonie d. Evangelien	604
Harmoniſten oder Harmoniten	615
Harms (Claus) u. der Harmſiſche Theſenſtreit	616
Harms, Ludwig	621
Haſael	630
Haſenkamp, J. G., F. A. und J. H.	631
Hasmonäer	634
Haſſe, Friedrich Rudolf	641
Hatto	643
Hatto I. und II.	644
Hauge, Hans Nielſen	646
Hauran, ſ. Paläſtina	649
Hauskommunion	—
Havila, ſ. Eden	652
Haydn, ſ. Kirchenmuſik	—
Hausmann, Nicolaus od. Niclas	—
Haymo, ſ. Haimo	—
Hebe u. Hebeopfer, ſ. Heben und Weben	652
Opfer b. d. Hebräern	
Heber, Reginald	653
Hebräer, Name und Geſchichte, ſ. Iſrael	656
Hebräerbrief	—
Hebräiſche Poeſie	671
Hebräiſche Sprache	681
Hedio, Kaſpar	692
Hedwig, St.	693
Heerbrand, Jakob und Philipp	694
Heermann	796
Hegeſippos	695
Heidanus, Abraham	700
Heidegger, Joh. Heinrich	701
Heidelberger Katechismus, ſ. Katechismus	708
Heil	—
Heilige, deren Anrufung und Verehrung	—
Heiligenſchein	713
Heiliger Geiſtesorden, ſ. Geiſt, Orden des h., und Hospitaliter	714
Heiligkeit Gottes	—
Heiligkeit der Kirche, ſ. Kirche	718
Heiligkeit, uripr. d. Menſchen, ſ. Gerechtigkeit, urſpr.	—
Heiligkeit, Titel d. Papſtes, ſ. Papſt	—
Heiligſprechung, ſ. Kanoniſation	—
Heiligung	—
Heilkunſt b. d. Hebräern, ſ. Arzneikunſt bei den Juden	723
Heilsordnung	—
Heimburg, ſ. Gregor v. Heimburg	729
Heimſuchung Marias, Schweſtern der, ſ. Franz v. Sales	—
Heineccius (Heineck), Johann Michael	729
Heinrich von Gent	730
Heinrich von Hutington	731
Heinrich von Kettenbach, ſ. Kettenbach	—
Heinrich von Langenſtein	—
Heinrich von Lauſanne	732
Heinrich von Nördlingen, ſ. Johann v. Rütberg	733
Heinrich von Zütphen, ſ. Moller	—
Helbon	—
Helding, Michael, ſ. Sidonius	—
Helena	—
Heliand, ſ. Evangelienharmonie	735
Heliodorus	—
Heliogabalus	736
Helleniſten (Griechlinge)	738
Helleniſtiſches Idiom	741
Helvetiſche Konfeſſionen	749
Helvetiſche Konſensformel	755
Helvicus, Chriſtof	764
Helvidius	—
Heman, ſ. Pſalmen	765
Hemmerlin, Felix	—
Hemming, Nikolaus	767
Hengſtenberg, Ernſt W.	769
Henhöfer, Dr. Aloys	776
Henke, H. Ph. K.	779
Henke, Ernſt	782
Henoch	786
Henotikon, ſ. Monophyſitiſche Streitigkeiten	788
Henricianer, ſ. Heinrich v. Lauſanne	—
Henſchen, ſ. Acta Sanctorum	—
Heraklas	—
Herbergen b. d. Hebräern	789
Herberger, Valerius	790
Herbert, ſ. Deismus	791
Herder, Joh. Gottfr.	—